
MIMESIS

ETEROTOPIE

Collana fondata da
Ubaldo Fadini, Paolo Ferri,
Tiziana Villani

La collana Eterotopie si propone di esplorare un versante importante del pensiero e della realtà contemporanei: quello in cui le trasformazioni, i processi di innovazione tecnica incontrano domande, soggetti, corpi e figure che dal passato sono transitate sino a noi. Si tratta di guardare in modo non dogmatico ma critico il corpo del nostro presente.

In questo percorso sono presenti temi e autori che hanno voluto scommettere la propria ricerca nel tempo contraddittorio del mutamento.

La collana ospita testi di filosofia, estetica, antropologia, architettura, che non si limitano a fotografare i problemi ma che intendono costituire un vero e proprio laboratorio di idee, incontri grazie ai quali possa essere possibile la messa in opera di un progetto forte e indipendente dalle mode.

Giovanni Leghissa

**IL GIOCO
DELL'IDENTITÀ**

Differenza, alterità, rappresentazione



ISBN 9788884832566

© 2005 – **Associazione Culturale Mimesis**

Via Mario Pichi, 3 – 20143 Milano

telefax: **+39 02 89403935**

Per urgenze: **+39 347 4254976**

E-mail: **mimesised@tiscali.it**

Catalogo e sito Internet: **www.mimesisedizioni.it**

Progetto grafico: **Daniela Dalla Vigna**

Tutti i diritti riservati.

Indice

INTRODUZIONE	9
RINGRAZIAMENTI	16
I. L'ARCHIVIO DELLE CULTURE LIMITI E OBIETTIVI DI UNA POSSIBILE FILOSOFIA DELL'INTERCULTURALITÀ	
1. Globalizzazione, questione dell'interculturalità e fenomenologia della ragione	17
2. Interculturalità come epistemologia delle scienze umane	27
3. Le discipline dell'alterità come disciplinamento del discorso sul medesimo e l'altro	38
II. L'ALTRO COME COSTRUZIONE E PROGETTO PER UNA GENEALOGIA DELLE DISCIPLINE DELL'ALTERITÀ	
1. La questione della rappresentazione e i compiti della critica	45
2. Visibile e invisibile nel discorso delle scienze umane	54
3. La nozione di "cultura" come incrocio di rappresentazioni	68
III. DALLE PROVINCE ORIENTALI DELL'IMPERO SAID, SPIVAK E LA QUESTIONE DELLA DIFFERENZA	
1. Retoriche del multiculturalismo	75
2. Capovolgere la storia universale	81
3. "Resistere dall'interno"	92

IV. IL MUSEO E IL DIARIO

DUE MODALITÀ DI INCORPORAZIONE DELL'ALTRO
NEL DISCORSO ANTROPOLOGICO

- | | |
|---|-----|
| 1. La rappresentazione dell'alterità come spazio
di oscillazione | 109 |
| 2. La museificazione dell'altro come pulsione
scopica | 116 |
| 3. Raccontare se stessi per far posto all'altro | 135 |



a Tatiana

Introduzione

Da ormai qualche decennio, vuoi in virtù della pervasività del pensiero di autori come Foucault, Derrida, Deleuze, Lacan o Ricoeur (tanto per fare alcuni nomi), vuoi perché un po' tutte le scienze umane (soprattutto quelle di più recente affermazione accademica, come gli studi di genere o i *cultural studies*) hanno posto al centro dei propri interessi la questione della differenza, sembra ormai improponibile una concezione tradizionale del rapporto tra identità e differenza, che vedeva quest'ultima aggiungersi agli statuti dell'identità per modificarne in qualche modo dall'esterno i contorni. Se si parla oggi di identità, lo si fa sapendo che si deve usare il plurale: il soggetto che riflette sull'identità propria e altrui, ovvero sul sistema di appartenenze all'interno delle quali si colloca la distinzione tra "noi" e gli "altri", si sa abitato, pervaso, percorso dalla differenza. E questo produce una disseminazione delle forme in cui l'identità del soggetto si esprime, si mostra e si riproduce. Ma non solo: la stessa identità degli "altri" ha cessato di essere un attributo che possa venir conferito da un'istanza esterna al rapporto che unisce gli "altri" a "noi", ovvero da un soggetto trascendentale in grado di muovere da una riflessione su una nozione di identità astrattamente intesa, che si vorrebbe neutra e asessuata, priva di ogni legame con l'empiria dei processi di individuazione. La differenza, in altre parole, descrive un campo in cui accade, nella forma dell'evento, ogni possibile declinazione dell'identità, sia quella del soggetto del discorso, sia quella dell'altro di cui il soggetto parla. La posizione dell'identità, l'identificazione di un soggetto, viene insomma a dipendere dalla possibilità di occupare, all'interno di un campo di forze mobili, una certa posizione in seno a un sistema gerarchico di differenze, le quali precederanno sempre la coscienza e il dominio degli attori coinvolti nell'interazione¹.

1 Su ciò, cfr. p. es. S. Hall, *Who needs Identity?*, in S. Hall – P. Du Gay (a cura

Un'importante novità, apportata dallo scenario che vorremmo analizzare in questo libro, riguarda il modo di concepire i rapporti tra la teoria e le pratiche. Chi costruisce il discorso sulle identità plurali sa di operare in un contesto in cui la negoziazione delle identità e la loro valorizzazione nel contesto delle lotte politiche non attendono la riflessione degli intellettuali: ogni lotta per il riconoscimento che ha luogo sulla scena della società globale è già marcata dall'ibridazione, dalla pluralizzazione delle identità e dalla loro reinvenzione. Sia nell'interscambio culturale che ha luogo nelle società multiculturali, sia nell'elaborazione di nuove identità che ha luogo nelle società postcoloniali, si lascia cogliere un'estrema mobilità delle retoriche adottate per definire lo spazio della negoziazione identitaria². Non meno inventiva si rivela poi la retorica neorazzista, che utilizza i linguaggi della differenza nel tentativo di legittimare barriere e chiusure³. Nella produzione teorica di quanti si muovono sul terreno della critica postcoloniale (si pensi ad autori come Said o Gayatri Spivak, sui quali mi soffermo nel terzo capitolo), infine, si ha l'impressione che gli sforzi maggiori della teoria consistano nel rincorrere le rapide trasformazioni che occorrono nel mondo delle pratiche, ma non nel senso che queste ultime anticiperebbero, cronologicamente, quanto poi si tratta di esporre nelle forme del discorso universitario, bensì nel senso che esse sono già cariche di teoria – sono già pervase, si potrebbe dire, dalla dinamica della differenza. In un contesto del genere, parrebbe legittimo concepire la teoria come una forma di pratica: mobilitare le forze della teoria per rendere più duttile la nozione di identità, infatti, sembra un'operazione destinata a porsi in primo luogo come apertura nei confronti di un orizzonte di possibilità inedite, possibilità che additano non solo un nuovo pensiero, ma soprattutto un nuovo modo di porsi di fronte al problema delle gerarchie sociali e della distribuzione delle ricchezze nella società globale.

Nelle riflessioni contenute in questo lavoro è senz'altro presente il tentativo di rendere conto delle implicazioni che una nozione di teoria intesa come pratica comporta. Al tempo stesso, ho cercato di articolare la persuasione che l'effetto emanci-

di), *Questions of Identity*, SAGE, London – Thousand Oaks – New Delhi 1996, pp. 1-17.

2 Cfr. H.K. Bhabha, *I luoghi della cultura* (1994), Meltemi, Roma 2001.

3 Cfr. R. Gallissot – M. Kilani – A. Rivera, *L'imbroglio etnico*, Dedalo, Bari 2001.

patorio di una posizione teorica che si ponga come ridefinizione della nozione di identità può esser giustificato solo come ripresa, ampliamento e critica del gesto illuminista. Sarà in riferimento a Derrida e, soprattutto, a Foucault che verrà chiarito, nel corso dell'esposizione, il significato di tale richiamo all'eredità illuminista. Qui vorrei comunque esporre alcune considerazioni di portata generale, nella persuasione che, in tal modo, si possa mettere in luce ciò che, nelle mie intenzioni, dovrebbe costituire il nucleo teorico più profondo del presente lavoro.

Il senso di una ripresa dell'atteggiamento illuminista consiste, paradossalmente, nell'attuire la pretesa universalità che si attribuisce a un pensiero della pluralità e della differenza, e ciò proprio nel mentre si rivendica la valenza immediatamente emancipatoria di cui tale pensiero può essere latore. Varie sono le ragioni di tale cautela – o, meglio, di tale invito a procedere indietreggiando. La prima è di ordine empirico: la probabilità che un discorso confinato nel mondo delle aule universitarie, dei convegni accademici e delle riviste specializzate possa raggiungere un vasto uditorio ha un ordine di grandezza piuttosto limitato. La presa della teoria sul reale è indiretta e mediata, ed è inoltre soggetta a tutte le possibili variazioni che occorrono nel contesto istituzionale in cui operano gli individui che occupano la posizione del soggetto del discorso. Una rivisitazione del gesto illuminista, tesa soprattutto a evidenziare le valenze antimetafisiche di quest'ultimo, consiste nel rifiutare ogni identificazione (riconosciuta come delirante) con un soggetto assoluto, posto al di fuori della storia e capace di nominare ogni aspetto del reale. Piuttosto, si tratta di farsi carico del carattere limitato e locale (ma non per questo meno importante politicamente) dell'esercizio della critica.

Ma si tratta di un limite che non è solo empirico. Tanto chi opera all'interno di discipline tradizionali, come per esempio l'antropologia, quanto chi fa uso delle forme discorsive più duttili autorizzate da ciò che negli Stati Uniti si chiama *Theory*, adotta una retorica dell'emancipazione che è interamente riconducibile all'Illuminismo. È cioè in riferimento a una storia e a una tradizione specifica che si cerca di rendere persuasiva una nuova nozione di identità. Per semplificare in modo rozzo: se ci si occupa di meticciami e ibridazioni culturali, di identità multiple e fluttuanti, di flussi migratori e di migranti, dell'incontro/scontro tra maggioranze e minoranze nel contesto delle società multiculturali, di strutture narrative dell'identità, di emergenza della critica postcoloniale, insomma di tutto quanto

può servire a mettere in luce il carattere plurale delle identità e delle appartenenze culturali, lo si fa non solo in vista dell'elaborazione di teorie capaci di rispecchiare in modo adeguato quanto effettivamente accade nell'era della globalizzazione, ma anche con lo scopo, implicito o esplicito, di favorire il moltiplicarsi degli spazi effettivi di negoziazione tra gruppi maggioritari e gruppi minoritari, tra chi controlla gli spazi istituzionali in cui avviene l'enunciazione dei parametri giuridici, politici, culturali di ciò che definisce i sistemi delle appartenenze e chi invece a tali spazi istituzionali non ha accesso. In una parola, ci si sforza di usare la retorica della differenza per dare voce all'altro/a, per essere ospitali nei suoi confronti, per farlo/a uscire da quella condizione di non-persona a cui viene condannato/a. Ora, vedere in tutto ciò una ripresa del gesto illuminista sembrerebbe un controsenso, dal momento che il contesto in cui ha luogo l'attuale dibattito sulle identità plurali è pervaso se non dalla critica marxista nei confronti dell'Illuminismo, almeno da quanto Horkheimer e Adorno hanno denunciato, nell'ormai lontano 1947, come dialettica dell'Illuminismo. Non rientra assolutamente nelle mie intenzioni sminuire gli effetti, teorici e politici assieme, di quanto costituisce l'eredità di questa critica radicale dell'Illuminismo: è infatti grazie alla scoperta della dialettica dell'Illuminismo che oggi è possibile denunciare i legami che uniscono ogni discorso sull'universale alle pratiche di dominio imperialista⁴. Sempre grazie a tale scoperta, diviene possibile (e sensato) riscrivere la storia del passato coloniale in modo tale da far emergere la soggettività di chi, in seno a quella storia, ha giocato il ruolo degli sconfitti e degli oppressi. Ma sarebbe profondamente erroneo non cogliere nella critica all'Illuminismo condotta a partire dai principi di una ragione postcoloniale una ripresa e una radicalizzazione dello stesso gesto illuminista (e di questo, come mostrerò oltre, si avvide assai bene Said, che collocava il maggior contributo di una critica all'imperialismo precisamente nello sforzo di riscrivere la storia universale affinché da questa riscrittura potesse emergere la voce di quanti hanno subito la dominazione coloniale). Solo attraverso questo riconoscimento si può infatti agire in maniera conseguente rispetto alla necessità di pensare la propria localizzazione come soggetti

4 Cfr. E. Balibar – I. Wallerstein, *Razza nazione classe. Le identità ambigue* (1988), Edizioni Associate, Roma 1996.

del discorso nel momento in cui si produce un testo di natura critica, ovvero un testo che, sia per il modo in cui è scritto, sia per la volontà di porre nella questione della differenza il suo momento generatore, intende fornire un contributo alle concrete lotte di emancipazione. Questa necessità di fissare la propria posizione in quanto soggetti del discorso è per altro ribadita in modo incisivo e pressante da molti di coloro che operano all'interno di un pensiero radicale della differenza⁵. Ma non si tratta solo della presa d'atto del fatto che l'autoriflessione è impossibile per un soggetto finito. Ben più profondamente, si tratta del tentativo di incorporare nel gesto della critica una modulazione ospitale della propria affermazione identitaria. Dire che il gesto critico ripete e mima la critica illuminista significa riconoscere la provenienza europea e nordamericana dei presupposti dai quali muove la decostruzione dei modelli identitari forti, significa letteralmente mettere in gioco la propria identità per esporla alla sua assoluta storicità. Solo questa messa in gioco permette l'ospitalità, in quanto l'apertura verso ciò che Derrida chiama, con espressione felice, il tutt'altro, ha luogo sia attraverso una incessante decostruzione di quei meccanismi che hanno portato alla costruzione del discorso imperialista, sia attraverso la messa in scena di un desiderio di giustizia che, seppure capace di dichiararsi universale, ha un'origine locale e storicamente determinata.

In tale contesto, mi pare opportuno ricordare – almeno in queste pagine introduttive – che con questioni non dissimili si confrontava Ernesto De Martino allorché tentava di definire i compiti del proprio etnocentrismo critico. Il contesto in cui De Martino operava era profondamente segnato dalla questione posta dalle culture subalterne. Certo, sia i referenti teorici, sia la percezione dell'ampiezza delle forme di esclusione a cui sono soggetti i "subalterni" sono profondamente cambiati rispetto a quella stagione di lotte. Ma un'amnesia delle istanze fatte valere a suo tempo da De Martino comporterebbe un indubbio impoverimento dell'attuale dibattito sulle modalità delle lotte teoriche da intraprendere per combattere l'esclusione e la subalternità. Anche perché l'innesto delle discussioni provenienti da oltreoceano, dove è indubbiamente assai più ricco il confronto sulle

5 Cfr. p. es., D. Haraway, *Saperi situati. La questione della scienza nel femminismo e il privilegio di una prospettiva parziale*, in *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 103-134.

politiche dell'identità, ha maggiori possibilità di risultare fecondo se viene evidenziata la presenza di quella tradizione nostrana di studi sul nesso tra diversità culturale e gerarchie sociali che ebbe appunto in De Martino uno dei massimi rappresentanti.

Noi non possiamo mettere in causa il risultato fondamentale dell'umanesimo di cui siamo, volenti o meno, gli eredi: cioè la coscienza della origine e della destinazione umana di tutti i beni culturali (...). La coscienza della origine e della destinazione umana di tutti i beni culturali non è una fra le tante coscienze possibili che se ne può avere, ma è la nostra stessa coscienza di etnografi che ci segue come un'ombra, è lo strumento di analisi più indispensabile che portiamo con noi. Quale che sia il sistema di scelte culturali nel quale ci imbatiamo, esso cade integralmente nella sfera di questa nostra scelta, che definisce in modo univoco il nostro "ruolo". Possiamo valutare tutte le proposte che l'uomo ha avanzato per vivere in società: ma a patto di non mettere mai fra parentesi la proposta umanistica nella quale "siamo dentro" e che è nostro compito avanzare incessantemente, quali che siano gli "incontri" del nostro viaggio⁶.

Pagine come questa potranno forse suonare enfatiche, ma è innegabile che il compito che sta di fronte a qualsiasi teoria critica delle identità e delle appartenenze culturali non possa andare disgiunto dalla interrogazione sulle forme che può assumere, oggi, l'umanesimo, inteso come aspirazione a vivere in una società più umana e più giusta.

Se De Martino è un autore che evoco solo qui, in queste pagine introduttive, più massiccia sarà la presenza di altri antropologi nel corso delle riflessioni contenute in questo libro. Un intero capitolo (l'ultimo) è dedicato all'analisi del modo in cui ha luogo la rappresentazione dell'alterità nel discorso antropologico. L'antropologia non solo è la disciplina che, per vocazione e posizione occupata in seno all'enciclopedia dei saperi, è chiamata più di altre a porsi la questione delle appartenenze identitarie, non solo è la disciplina grazie alla quale veniamo a sapere che non ci sono (e non ci sono mai state) identità fisse, che i confini tra culture sono porosi e instabili, ma è pure la disciplina in cui si fa cruciale il problema di come mettere in gioco il soggetto che descrive l'alterità nel momento in cui la si descrive. Solo

6 E. De Martino, *La terra del rimorso* (1961), Il Saggiatore, Milano 1996, p. 21 sg. Ma cfr. anche Id., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 2002, pp. 281-82 e 397-98.

affrontando la crucialità di questo problema (che in vari luoghi di questo libro evoco come localizzazione del soggetto del discorso) si riescono a evitare due rischi sempre presenti ogniqualvolta l'incontro tra "noi" e gli "altri" viene messo a tema. Il primo rischio consiste nell'inglobare l'alterità nel gioco delle rappresentazioni esibite dal soggetto del discorso. Il secondo consiste invece nel trasformare il progetto di una apertura dialogica verso l'alterità in un ingenuo "voler dare la parola all'altro" che dimenticherebbe la natura mediata di ogni scambio culturale – laddove la mediazione è data precisamente dalle "nostre" rappresentazioni dell'alterità.

Come ho già anticipato sopra, è invece con le posizioni di Said e Spivak che si confronta il terzo capitolo. Ho scelto questi due autori, il primo da poco scomparso, l'altra più che mai attiva sia a livello accademico, sia sul fronte delle lotte condotte da uomini e donne che vivono nel Sud del mondo, non solo per il carattere esemplare che le loro posizioni hanno in seno ai dibattiti statunitensi, ma soprattutto perché attraverso i loro lavori si lascia cogliere assai bene come le conseguenze di una filosofia della differenza che porta a spostare il confine tra teoria e pratiche.

Più legato ai problemi che l'interculturalità pone alla filosofia in quanto tale è invece il primo capitolo. Articolato come una sorta di *prolegomenon* a ogni futura filosofia dell'interculturalità, tale capitolo intende mostrare come si modifichi la questione trascendentale non appena la filosofia esca dal confine che le assegna la tradizione a cui appartiene. Più che fondare compiti, statuti e forme del confronto interculturale, la filosofia in tal caso si trova a fare i conti con quanto eccede la pura concettualità e si deve per forza mescolare con quei meccanismi discorsivi e disciplinari che hanno mediato, all'interno della stessa tradizione a cui appartiene la filosofia, quelle immagini dell'alterità di cui dispone il discorso occidentale sull'altro, sul non europeo, sull'orientale. Altra cosa, è ovvio, è un'effettiva pratica filosofica interculturale, in cui ha luogo l'esposizione sistematica di moduli di pensiero nati entro tradizioni di pensiero diverse da quella occidentale⁷.

7 Un ottimo esempio di come sia possibile praticare l'interculturalità sul terreno della filosofia, senza cadere nelle trappole di una comparazione ingenua, è fornito da G. Pasqualotto, *East and West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia 2003 (ricordo che tale lavoro si inserisce nel quadro di una ricerca scientifica da decenni orientata verso i problemi posti da un confronto con le filosofie orientali).

Nel secondo capitolo, infine, oltre a sviluppare temi e problemi già presenti nel primo (in tutti e due i capitoli il pensiero di Foucault gioca un ruolo essenziale), cerco di chiarire in che senso si possa intendere la nozione di rappresentazione all'interno di un contesto in cui si muove dall'assunto secondo cui l'alterità non è mai attingibile direttamente, ma è sempre connessa al situarsi del soggetto del discorso in un reticolo di rappresentazioni, rese disponibili, in particolare, da saperi chiamati a rendere visibile la positività delle altre culture. Centrale è qui chiedersi come operi la nozione di rappresentazione, che andrà intesa non tanto come evento mentale, quanto come insieme di retoriche condivise, un insieme composto da dispositivi discorsivi che si intrecciano all'intera rete delle pratiche sociali. Conseguentemente, cerco di definire i problemi che pone l'uso di una nozione come quella di cultura, la quale, se da un lato appare irrinunciabile, dall'altro va maneggiata con estrema cautela non appena si ponga mente al fatto che precisamente l'utilizzo di tale nozione ha reso possibile tutte le forme di incorporazione dell'alterità occorse nel campo delle scienze umane. Da tale analisi cerco di far emergere un quadro teorico in cui diviene sensato considerare le stesse scienze umane come uno specchio del soggetto occidentale – una sorta di grande narrazione in cui il luogo del “noi” si rifrange continuamente, in una oscillazione continua tra rassicuranti affermazioni circa il senso dell'identità evocata quando si dice “noi” e intrusione spaesante di quell'alterità che le scienze umane hanno comunque il compito di far parlare.

Ringraziamenti

Molte sono le persone con cui ho discusso l'intero libro o parti di esso. Da queste discussioni ho tratto spunto per correzioni e miglioramenti. In particolare vorrei qui ringraziare Fabrizio Desideri, Luigi Gaffuri, Sonia Giusti, Stefan Nowotny, Daniela Padoan, Annamaria Rivera, Tatiana Silla, Michael Staudigl, Davide Zoletto. Solo mia, ovviamente, è la responsabilità per i risultati finali raggiunti.

L'archivio delle culture

Limiti e obiettivi di una possibile filosofia dell'interculturalità

1. Globalizzazione, questione dell'interculturalità e fenomenologia della ragione

Sembra addirittura scontato affermare che tra gli effetti più rilevanti della globalizzazione in campo economico un posto d'onore spetta all'avvento delle società multiculturali. Assieme ai capitali, si sposterebbero masse di uomini, dando vita a forme di migrazione inedite per le proporzioni e per il significato di cui vengono investite. Non più confinato nel luogo esotico descritto più o meno romanzescamente dall'antropologo, l'altro fa irruzione nelle nostre città – ma più spesso, in verità, nelle nostre periferie. Dismesse le vesti del “primitivo”, assume ora le vesti dello straniero. Di fronte a tale situazione, nell'ambito delle scienze umane la questione posta dal rapporto tra noi e gli altri ha trovato nuove formulazioni. E non potendo rimanere insensibile in mezzo a tanti sommovimenti, pure la filosofia sembra desiderosa di mettere in campo un nuovo strumentario teorico per poter ospitare la voce dell'altro. Da più parti infatti si sente l'urgenza di compiere un passo radicale e innovativo, che conduca a una riconsiderazione globale dei problemi filosofici a partire da una prospettiva interculturale. Il programma di una filosofia orientata in tal senso potrebbe venir così schematizzato: sospensione delle categorie da più di duemila anni in uso nella tradizione filosofica occidentale e confronto con altre categorie e modi di pensiero. Ciò comporta sia un ripensamento globale del rapporto tra filosofia e tradizione occidentale, sia una messa in crisi della natura privilegiata di tale rapporto.

Accettare troppo frettolosamente questo quadro rischia però di essere fuorviante e riduttivo. La mia impressione, infatti, è che in tale scenario siano all'opera almeno due presupposti, che richiederebbero una radicale messa in questione se si vuole poi

aprire la strada a un discorso che prenda davvero sul serio l'interculturalità. In primo luogo, è all'opera l'idea che all'agire economico vada conferito un primato assoluto rispetto ad altri fattori in vista della comprensione dell'azione umana in generale. Si avrebbe insomma prima la globalizzazione dei mercati, poi i vari gruppi culturali e le varie tradizioni si troverebbero a interagire tra loro, vuoi per fondersi, vuoi per dar vita a forme inedite di conflitto – ma comunque in conseguenza di una serie di decisioni che sono state prese dagli attori dei mercati in vista di fini che sono di natura prima di tutto economica. In secondo luogo, vi è l'idea che la nascita tanto dei mercati globali quanto delle società multietniche sia un evento piuttosto recente, che grosso modo può essere fatto coincidere con ciò che ormai si suole chiamare postmodernità, intesa come fase culminante dello sviluppo storico delle società in cui vige il sistema capitalista.

Quanto al primo punto, dovrebbe essere ormai chiaro che l'affermazione di un primato dell'economia su altre sfere dell'agire umano è variamente funzionale al tentativo di rendere persuasivo l'assunto secondo cui l'attuale sistema di produzione e di distribuzione delle ricchezze è non solo l'unico possibile, ma anche il più desiderabile. Le ragioni che permettono di dubitare della bontà di tale assunto sono sì soggette in ultima istanza ad una decisione che trova il suo luogo di legittimazione entro una teoria della giustizia¹, ma da esse non può prescindere una qualsivoglia teoria dell'interculturalità. Quest'ultima infatti è programmaticamente orientata non solo a facilitare la comprensione tra soggetti appartenenti a tradizioni culturali diverse, ma anche a definire i contorni di ciò che, con Foucault, potremmo definire un'ontologia dell'attualità, che è in primo luogo analisi critica delle varie forme di interazione tra individui e dei discorsi che legittimano determinati rapporti di potere. Se infatti la comunicazione e l'incontro tra tradizioni diverse è difficoltosa o addirittura impossibile, ciò dipende anche dal fatto che la dimensione etnico-linguistica o culturale non è mai isolabile da una rete più vasta di connessioni di natura politica, in cui la questione dei rapporti di potere gioca un ruolo primario.

1 Per una discussione critica del "primato dell'economia" e per una analisi del plusvalore ideologico che a esso viene usualmente connesso sarebbe opportuno rimandare a gran parte della produzione di Amartya Sen. Per praticità, qui segnalo solo i seguenti lavori: A. Sen, *Etica ed economia* (1987), Laterza, Roma-Bari 1988 e Id., *La diseguaglianza* (1992), Il Mulino, Bologna 2002.

Quanto al secondo punto, è stato mostrato, credo in maniera sufficientemente persuasiva, che il sistema economico è sempre stato un sistema globale o, per usare l'efficace espressione di Wallerstein, un sistema-mondo². In altre parole, dovrebbe essere ormai scontato che gli scambi tra Oriente e Occidente non hanno mai cessato di svilupparsi dall'antichità al medioevo e oltre³. Ciò non solo ha cambiato i connotati alla questione circa l'origine del capitalismo, (al quale, supposto come una peculiarità tutta occidentale, si contrappose del tutto artificiosamente il modo di produzione asiatico), ma ha anche permesso di cogliere appieno il carattere etnocentrico della domanda seguente, con la quale Weber apriva la *Vorbemerkung* della sua *Religionssoziologie*:

[...] per quale concatenazione di circostanze, proprio qui, in terra d'Occidente, e soltanto qui, si sono prodotti dei fenomeni culturali i quali – almeno così ci piace raffigurarceli – si sono trovati in una direttrice di sviluppo di significato e di validità *universali*?⁴

Tale domanda riassume in modo assai sintomatico un atteggiamento per lungo tempo diffuso tra quanti si sono interrogati sull'originalità dell'Occidente rispetto ad altre tradizioni⁵. Inoltre il mescolamento delle etnie e delle culture è una costante abbastanza ben individuabile della storia umana, dunque anche di quella europea. Le comunità organiche non sono mai esistite e il fatto che in determinati momenti si senta il bisogno di reinventare la tradizione secondo certe linee di continuità a esclusione di altre risponde a ben precisi mutamenti in seno ai discorsi di legittimazione di cui si servono le élite dominanti. Senza voler andare troppo lontano, proprio la storia europea degli ultimi due secoli mostra il carattere ideologico (nel senso che tale espressione ha assunto in Gramsci) di ogni operazione che intenda misconoscere il *fatto* del pluralismo culturale, etnico

2 Cfr. I. Wallerstein, *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, 3 voll., Il Mulino, Bologna 1982 e ssg.

3 Fatto questo che, tra l'altro, ha portato alla nascita, già nel mondo antico, di ciò che oggi potremmo chiamare i saperi etno-antropologici. Su ciò, cfr. A. Dihle, *Antike und Orient. Gesammelte Aufsätze*, Winter, Heidelberg 1984 e Id., *I Greci e il mondo antico* (1994), Giunti, Firenze 1997.

4 M. Weber, *Sociologia delle religioni* (1920), vol. I, UTET, Torino 1988, p. 99.

5 Sia per i dati riportati in merito alle relazioni commerciali tra Europa e Asia, sia per l'analisi critica della letteratura precedente, risulta fondamentale J. Goody, *L'Oriente in Occidente* (1998), Il Mulino, Bologna 1999.

e linguistico operante in tutte le aree geografiche del continente. È stato proprio grazie ad operazioni ideologiche di tal genere, infatti, che si è potuto creare ciò che, tra il clangore lieto della Marsigliese e molti spargimenti di sangue, sono divenute le nazioni europee attuali⁶. Di conseguenza, affermare il carattere in qualche modo recente delle attuali società multiculturali fa sì che si imponga come ovvia l'idea che sia sufficiente mettersi d'accordo sulla misura dell'allargamento – o del restringimento – delle maglie di quella rete protettiva di cui gli stati occidentali attualmente si servono per difendersi dall'invasione degli "altri". L'errore – politico, oltre che teorico – consiste qui nel credere che tale rete protettiva sia composta solo dalla materialità di una serie di pratiche i confini delle quali sono soggetti a contrattazione e nel non vedere che i nodi di questa rete sono composti anche da valori, miti, credenze, insomma da ciò che forma l'insieme delle rappresentazioni collettive.

Queste precisazioni non possono lasciare intatto il senso di quei compiti e obiettivi di una possibile filosofia dell'interculturalità che ho enunciato all'inizio. Ad una filosofia dell'interculturalità non potrà connettersi semplicemente il desiderio di far uscire dall'isolamento la propria tradizione filosofica, mettendola a confronto con altre tradizioni di pensiero; né basterà intenderla come liberazione della propria comprensione del pensiero umano in generale da ogni pregiudizio etnocentrico, come se pensare interculturalmente fosse semplicemente il segno di un mutamento della coscienza di chi fa filosofia – anche se questo costituisce, di per sé, una trasformazione comunque significativa, che non è assolutamente mia intenzione minimizzare. Al senso dell'impresa descrivibile come filosofia dell'interculturalità deve appartenere, più in profondità, una decisione teorica che lasci emergere quei caratteri del discorso filosofico che ne permettano il riconoscimento anche come *pratica discorsiva*. Quest'ultima va qui intesa come luogo di un'interazione tra soggetti che si impegnano non solo a discutere questioni tipicamente universali come il vero, il buono, ecc., ma anche a mettere in gioco la loro identità di soggetti dell'enun-

6 Cfr. E. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780* (1990), Einaudi, Torino 1991; S. Wahnich, *L'impossible citoyen. L'étranger dans le discours de la Révolution française*, Michel, Paris 1997.

ciazione, dunque la propria pacifica appartenenza a un contesto disciplinare dato e riconosciuto una volta per tutte.

Per chiarire il senso di quest'affermazione, che rischia di risultare troppo categorica, vorrei esporre nei paragrafi seguenti l'articolazione di un doppio movimento. Se si mostrerà subito l'impossibilità di *pensare* contemporaneamente ciascuno dei due momenti, d'altra parte risulterà anche chiaro che il soggetto capace di ricondurli a unità sarà il solo a poter condurre ciò che, infine, chiamerei una *pratica filosofica interculturale*.

Chi intenda mostrare, nell'ambito di un discorso che ha di mira la questione dell'interculturalità, in che senso ed entro quali limiti la filosofia sia una pratica discorsiva, a prima vista assomiglia a chi voglia perseguire un programma tipicamente antifilosofico. Se si intende mostrare che la filosofia è una pratica, ciò infatti potrebbe significare che si ha di mira l'equiparazione del discorso filosofico nel suo insieme a una qualsiasi altra pratica culturale. In altre parole, tanto la produzione di testi qualificati come filosofici, cioè concernenti la struttura della realtà, la sua conoscibilità e la definizione di valori e norme universali, quanto la produzione di testi volti a ricostruire la storia della concettualità filosofica sarebbero delle pratiche per principio non differenziabili da qualsiasi altra pratica discorsiva culturalmente determinata. In tal modo però ci si scontrerebbe con quell'obiezione che la filosofia, classicamente, fa valere nei confronti dei programmi antifilosofici: per non fare filosofia, bisogna fare filosofia. Nel nostro contesto: per dire che la filosofia è una pratica culturale equiparabile a tutte le altre, bisogna presupporre il concetto di cultura.

Ora, il concetto di cultura è una componente tipica dell'armamentario concettuale filosofico, utilizzata innanzi tutto per definire una serie di componenti empiriche dell'azione umana particolarmente rilevanti nel mondo della vita. Queste componenti, poi, ricevono tutto il loro senso solo se connesse alla nozione di verità e quest'ultima, comunque la si intenda, non può essere culturalmente determinata. Il concetto di cultura è intelligibile dunque solo all'interno di una serie di coppie oppostive come natura/cultura, cultura/storia, pensiero/vita, trascendentale/empirico, ecc., nella cui articolazione sarà già da sempre compresa ogni discussione sui rapporti tra filosofia e cultura.

Sarà allora opportuno partire da queste considerazioni, peraltro abbastanza ovvie, e dichiarare subito che una considerazione della filosofia come pratica non ha nulla di antifilosofico. La pro-

posta contenuta in tale assunto va compresa come un tentativo di trarre alcune conseguenze rilevanti per un discorso sull'interculturalità dal fatto che il discorso filosofico nel suo insieme condivide con altri universi discorsivi una serie di presupposti inesplorati, che fungono da sfondo e dai quali la stessa argomentazione filosofica trae alimento per rendere efficace la propria valenza comunicativa. Va poi mostrato che questi presupposti saranno tanto più problematici e suscettibili di una contestualizzazione che ne riveli il carattere locale, relativo più alla *doxa* che all'*endoxon*, quanto più nel discorso filosofico vengono messe a tema questioni non immediatamente legate alla definizione delle condizioni di possibilità della conoscenza. A partire da qui, diviene possibile una analisi delle strategie discorsive messe in atto entro il *corpus* testuale della propria tradizione per definire, ricostruire o narrare la propria identità di soggetti che sono membri tanto di una comunità filosofica quanto di una comunità culturale localizzabile nello spazio e nel tempo. Secondo l'ipotesi che vorrei mettere alla prova, precisamente da tale analisi emerge la possibilità di un confronto interculturale tra tradizioni di pensiero diverse, nell'ambito del quale la discussione sull'universalità dei modelli di razionalità si accompagna alla chiarificazione di quanto appartiene a sistemi di credenze, i quali sono sì infondabili, ma rivestono pure una funzione essenziale per definire i confini del proprio luogo d'origine.

L'importanza di far emergere la funzione dei presupposti inesplorati in seno al discorso filosofico è stata ampiamente rilevata da quanti si sono proposti un ampliamento della tematizzazione del circolo ermeneutico, esemplarmente esposta da Heidegger in *Sein und Zeit*. In questa prospettiva, si giunge a porre il nostro rapporto costitutivo con quanto ereditiamo dalla tradizione al centro di tutta l'impresa filosofica. Pensare significa innanzi tutto confrontarsi con un *traditum*, inteso in primo luogo come un *corpus* testuale bisognoso di interpretazione. Ha senso allora affermare che ogni nostro atto di comprensione – anche quello finalizzato a comprendere l'altro che ci parla – sarà tanto più chiaro e capace di produrre senso quanto più sapremo mettere in gioco i nostri pregiudizi: poiché la nostra posizione di interpreti è totalmente determinata dal posto che occupiamo all'interno della tradizione, in ogni tentativo di comprensione sarà necessario lasciar emergere anche quel sapere di sfondo che opera implicitamente in ogni nostro discorso e che generalmente ci permette di orientarci nella dimensione del senso. Da lì in avanti sarà poi possibi-

le anche intendersi sulla cosa stessa, cioè su ciò a cui si riferisce il nostro interlocutore – oppure il testo da noi analizzato.

Da un punto di vista interculturale la rivalutazione ermeneutica del pregiudizio contiene uno spunto assai rilevante, che potremmo enunciare come segue: per capire un'altra tradizione, devo prima di tutto mettere in questione ciò che su di essa è stato detto nell'ambito della tradizione a cui appartengo. Questo però non è sufficiente per arrivare a dire che l'ermeneutica possa costituire l'unico punto di partenza dell'intera questione dell'interculturalità. Gadamer, per esempio, incorre chiaramente nella fallacia onnilinguistica, la quale – ed è il minimo che si possa dire – lascia impregiudicata l'analisi del rapporto tra verità e modelli di razionalità. Se l'essere, che può venir compreso, è il linguaggio⁷, si oblitera il fatto che l'interpretazione del mondo dei significati presuppone quel rapporto che ogni essere vivente intrattiene con il mondo degli oggetti percepibili. La concezione della verità operante in seno all'ermeneutica, pur importante per la sua rivalutazione di fenomeni culturalmente decisivi come la fruizione delle opere d'arte e simili, rischia di non spiegare in modo adeguato perché non c'è divorzio tra i soggetti e il mondo che essi abitano. E pare quantomeno più sensato partire da questo aspetto universale dell'esperienza umana se si vuole dar conto del fenomeno del comprendere. Se dunque la questione della verità ha un valore centrale in seno a ogni formulazione filosofica della questione del comprendere, è da questa centralità che dovrà partire anche chi intenda mettere mano al programma di una filosofia dell'interculturalità.

Per chiarire questo punto, dimentichiamo per un momento quel che accade quando leggiamo un libro, operazione nella quale potremmo anche mirare a degli obiettivi scarsamente rilevanti sul piano conoscitivo, e concentriamoci invece su quel che accade quando si incontrano due interlocutori. Supponendo che l'intesa risulti non problematica da un punto di vista linguistico (perché i due, poniamo, comunicano nella stessa lingua, ben nota a entrambi), è vero che essi non potranno esplicitare tutti i presupposti ai quali rimanda ciascun enunciato da loro proferito. Ma prima che si possa venire a capo – anche solo lontanamente – di questo tipo di presupposti, ciascuno dei due interlocutori deve soprattutto supporre e presupporre che l'altro sia in

7 Cfr. H.G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960), Bompiani, Milano 1989, p. 542.

grado di distinguere tra il vero e il falso, tra l'asserzione e la negazione e che sia in grado, inoltre, di esporre un discorso logicamente coerente – un discorso, cioè, in cui si lascino riconoscere operazioni come l'identità, la negazione, l'inferenza. In altre parole, ciascun interlocutore deve concedere all'altro un certo credito preliminare, il quale consiste nell'ipotizzare che la capacità altrui di proferire discorsi veri sia almeno pari alla propria (e ciò indipendentemente dal fatto che lo scopo della conversazione sia, poniamo, quello di ingannare l'altro). Ciò non vuol dire che a partire da questa presupposizione sia poi possibile eliminare ogni eventuale fraintendimento: semplicemente, senza questo atto tacito e sempre presupposto non ci sarebbe comunicazione di sorta. Dal che consegue che i due parlanti hanno in comune per lo meno la capacità di enunciare credenze o convinzioni su un mondo che esiste indipendentemente da loro. Certo, come osserva giustamente Davidson nel corso delle sue innumerevoli riflessioni sul principio di carità, questo mondo acquista senso solo quando ciascun interlocutore lo comunica all'altro, ma qui è importante non tanto *come* articolare una qualsivoglia teoria dei criteri di verità, quanto affermare *che* una teoria della verità sia sempre presupposta da quanti partecipano a qualsivoglia interazione comunicativa.

Chiarito questo, formuliamo ora la questione che qui più ci interessa: se in ogni situazione comunicativa l'interprete deve presupporre sempre che l'interlocutore abbia un qualche rapporto con il mondo di cui parla, si potrà fare a meno di porsi la questione della verità quando ci si interroghi sulle condizioni trascendentali di un confronto tra sistemi di credenze diversi? Certamente no, e questo non può essere senza conseguenze per una filosofia dell'interculturalità. Una serie di decisioni in merito alla questione della verità è sempre presupposta da qualsiasi teoria dell'interculturalità, dal momento che senza tale presupposizione non è possibile affrontare con coerenza alcun discorso sui vari modelli di razionalità. Per quanto legittima possa sembrare l'aspirazione a mostrare la varietà delle tradizioni di pensiero in merito alla questione della verità, si dovrà sempre presupporre che in ogni caso si tratta di formulare un discorso coerente sulla facoltà universalmente umana di investire di senso l'esperienza⁸.

8 Cfr. F. Wimmer, *Entwurf eines Klassifikationsschema für philosophische Positionen*, in "Conceptus" 24, 1990, pp. 33-47.

Queste considerazioni avrebbero certo bisogno di ben altre specificazioni⁹, ma esse sono state condotte soprattutto per rendere chiaro che il progetto di una filosofia dell'interculturalità non solo non può coincidere con la proposta di una ermeneusi universale, ma anzi deve inserirsi nel progetto più ampio di una fenomenologia della ragione, teleologicamente orientata verso il reperimento di una serie di categorie dotate di valore universale.

Giunti a questo punto, però, la questione che per l'ermeneutica è cruciale, ovvero il coinvolgimento dell'interprete nell'atto dell'interpretare, torna a ripresentarsi. Solo che essa ora può essere affrontata senza dover poi rifare i conti con l'assunto secondo cui non ci sono fatti, ma solo interpretazioni – assunto che credo ci possiamo lasciare definitivamente alle spalle. La questione è grosso modo la seguente. Quando dal terreno logico-epistemico ci si sposti su quello etico-normativo, diventa decisiva la questione dello sfondo sul quale si edificano le teorie. A questo livello non è mai del tutto assente il rischio di adottare criteri di valutazione particolari, che aspirano all'universalità in modo indebito e ingiustificato. Ma non si intenda quest'ultima affermazione in senso relativistico. Il punto centrale è il seguente. Nessuna teoria del valore potrà far a meno di indossare gli abiti della razionalità, se vuole essere discussa ed eventualmente accolta, ma nel contesto di una filosofia dell'interculturalità, in cui è in gioco anche la possibilità di una comparazione tra sistemi di credenze diversi, il reperimento di criteri universali non può limitarsi a constatare la ricorrenza di certe costanti minimali, tutte interne alla sfera logica. In tale direzione, la sola universalità davvero fondabile con buoni argomenti è quella che si riferisce alla possibilità di fare un uso pubblico della ragione, nel senso che l'espressione acquista in Kant. Ma si va molto in là se si constata che ogni sistema di credenze può venire discusso secondo determinate procedure argomentative, le quali attestano la presenza di costanti universali? Si può dubitarne. Certo, a partire da qui può muovere i suoi primi passi una

9 Su tutta la questione del principio di carità nel contesto del dibattito attuale, sia in area anglosassone che continentale, rimando solo a F. Longato, *Interpretazione, comunicazione, verità*, La città del sole, Napoli 1999. Quest'opera si rivela infatti assai utile anche per una chiarificazione preliminare dei problemi che una filosofia dell'interculturalità deve affrontare quando viene posta la questione della diversità dei modelli di razionalità in rapporto alla questione della verità.

fenomenologia della ragion pratica, il cui scopo è quello di ricostruire le varie forme che può assumere l'umana aspirazione a condurre una vita basata su criteri razionali. I mezzi della comparazione sembrano in questo senso assai propizi: coloro che in Cina auspicavano una vita secondo il *Tao* e coloro che in Grecia, più o meno nello stesso periodo, auspicavano una vita secondo il *Logos*, esprimevano ideali tra loro simili, abbastanza ben traducibili in massime della ragion pratica che anche oggi chiunque potrebbe condividere. Ma anche in questo caso non credo che si possa – e si debba – prescindere dallo sfondo, cioè dal contesto intersoggettivo più ampio in cui una teoria del valore sorge e grazie al quale acquista la sua piena intelligibilità. Ed è precisamente l'interrogazione di questo sfondo ciò che deve stare a cuore a una filosofia dell'interculturalità.

Cerchiamo di chiarire meglio in che senso la questione dello sfondo qui assume un rilievo centrale. Anche se aspira a farsi ascoltare da un uditorio che, per ragioni trascendentali, va supposto universale¹⁰, il filosofo, ovunque operi, argomenta sempre anche a partire da un sistema di credenze condivise. E gli argomenti tratti da questo sistema non hanno soltanto il carattere dell'*endoxon*, cioè di quelle tacite convinzioni delle quali è sempre possibile fornire una giustificazione argomentativamente valida su un piano razionale e che per lo più fungono da premesse implicite di un discorso, poiché contengono principi non ricavabili da altro. Il filosofo, quando non si interroga sulla natura della verità e sulle possibilità della conoscenza in generale, argomenta anche a partire da affermazioni di carattere puramente doxastico, le quali fanno di lui un membro della collettività a cui appartiene allo stesso titolo di qualunque altro – tant'è che un'antropologia in senso pragmatico appartiene a pieno titolo al sistema del sapere. E sono precisamente queste affermazioni a rendere pienamente fruibile il suo discorso presso quell'uditorio concreto, particolare, localizzabile, che di volta in volta è chiamato a svolgere le funzioni dell'uditorio universale.

Credo che questo sia l'ordine di considerazioni da cui partire per chiarire il senso di una filosofia dell'interculturalità come fenomenologia della ragione. Certo, per dar conto pienamente di esse, si dovrebbero operare ulteriori precisazioni, cosa che qui

10 Cfr. C. Perelman – L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione* (1958), Einaudi, Torino 1989, in part. pp. 15-50.

non è possibile fare. È sufficiente l'aver richiamato l'attenzione sull'opportunità di non trattare gli intrecci tra sistemi di credenze e teorie di tipo etico-normativo come una malattia del linguaggio filosofico, che può eventualmente essere curata con un'adeguata terapia. Per una filosofia dell'interculturalità è essenziale interrogare le forme in cui il discorso filosofico sui beni e sul bene è stato – ed è – anche discorso di legittimazione, pratica discorsiva legata a passioni e interessi. Tale pratica discorsiva sorge sempre in seno a una comunità linguistica istituzionalizzata, la quale per principio non è impermeabile alle pratiche discorsive destinate a regolamentare il funzionamento di altre istituzioni. Grazie a questa interrogazione, possono venir compresi i modi in cui nel *corpus* testuale che forma l'universo discorsivo della filosofia si sia sedimentata una serie di elementi che risultano legati ad altri universi. E precisamente su questi elementi deve massimamente essere concentrata l'attenzione, più che sull'universalità di alcune costanti di tipo endoxastico – sulle quali per altro potrebbe ben basarsi una teoria della virtù capace di resistere alla prova dell'interculturalità. Le componenti locali, non universalizzabili, quindi doxastiche del discorso sui valori sono quelle che hanno reso la filosofia stessa parte integrante di quel più vasto complesso di credenze che una collettività può condividere in un momento dato della sua storia. Ed è grazie a una simile analisi che può essere di volta in volta messa nella sua giusta luce la concretezza del terreno su cui si impianta ogni singola riflessione sul valore, sul buono, sull'utile, ecc. – insomma su ciò con cui opera, concettualmente, chiunque stia lavorando all'interno della teleologia universale della ragione.

2. Interculturalità come epistemologia delle scienze umane

Ma come eseguire un simile programma senza arrivare a dissolvere la filosofia in *Kulturwissenschaft*? Una risposta la si può trovare, credo, ipotizzando che la filosofia dell'interculturalità diventi fondazione critica delle discipline nelle quali il discorso sulle alterità culturali si è costituito. Più analiticamente: da una parte va affermata e riconosciuta la necessità di condurre quelle ricerche di tipo etno-antropologico, storico, filologico o altro, grazie alle quali diviene concretamente possibile attingere la *positività* di una tradizione altra – potremmo anche dire il suo darsi a vedere, il suo presentarsi a noi in modo intelligibile.

D'altra parte va affermata la necessità di un'istanza che abbia la funzione di indicare in virtù di quali rapporti gerarchici queste discipline dell'alterità di volta in volta si dispongano – o vengano disposte – in seno all'enciclopedia.

Con il primo punto si chiarisce sia la non coincidenza tra una filosofia dell'interculturalità e il lavoro di quanti, sul terreno empirico, mostrano come si svolge un'interazione tra culture e tradizioni diverse, sia la piena appartenenza di tale lavoro al progetto interculturale nel suo insieme. L'oggetto di chi affronta la questione dell'interculturalità si lascia infatti collocare, descrivere e analizzare solo su quel particolare terreno epistemico che, nell'ambito di ciascuna tradizione, è stato dischiuso da un certo *set* di saperi sull'altro, l'oltre e l'altrove. Questi saperi in Occidente hanno assunto una specifica forma disciplinare, parallelamente allo sviluppo da un lato di una certa idea di scienza, dall'altro di una serie di istituzioni chiamate a garantire la produzione e la riproduzione di saperi canonici. (Ma va ricordato che l'università o l'accademia non sono le sole forme possibili di canonizzazione del sapere: all'interno di qualsiasi collettività si rende necessaria la creazione di ruoli istituzionali che hanno la funzione di catalogare, rielaborare ed archiviare il sapere condiviso. Da questo punto di vista, la funzione di chi racconta e reinventa le genealogie del gruppo in seno a una comunità priva di scrittura non è diversa da quella di chi raccoglie, analizza ed archivia una serie di dati storici, filologici, etno-antropologici, demografici, sociologici o altro nell'ambito delle istituzioni scientifiche, universitarie, militari e poliziesche delle società industrializzate e informatizzate.) Insomma, senza il materiale fornito da un certo numero di tecniche della memoria e/o dell'archivio non vi sarebbe possibilità di costruire quel tipo particolare di oggetti verso i quali è rivolto l'interesse di chi si pone in una prospettiva interculturale¹¹. Se ciò è vero, diviene legittimo collocare all'interno di un unico campo oggettuale le diverse forme del discorso sull'altro, al fine di indicare costanti, differenze e somiglianze.

E con ciò si passa al secondo aspetto della metodologia di ricerca qui ipotizzata, che consiste nel collocare il momento propriamente filosofico dell'impresa interculturale nei luoghi di

11 Su questo specifico utilizzo della nozione di archivio e sulla sua portata euristica in seno all'antropologia, cfr. M. Kilani, *L'archivio, il documento, la traccia*, in S. Borutti – U. Fabietti (a cura di), *Fra antropologia e storia*, Mursia, Milano 1998, pp. 24-37.

confine tra i vari discorsi sull'alterità e l'identità. In questo senso, il compito di una filosofia dell'interculturalità consiste nell'analisi critica di quei luoghi interstiziali del complesso enciclopedico in cui le discipline dell'alterità immettono nel proprio campo oggettuale complessi di significati come cultura, religione, storia, i quali sono volti a definire i confini tra il proprio e l'altro. Tali complessi di significati, però, trovano la loro origine e giustificazione in universi discorsivi finalizzati non solo alla formulazione di teorie, ma anche alla legittimazione di pratiche. Di conseguenza, alla filosofia dell'interculturalità spetterebbe un ruolo non solo – e non tanto – fondativo, ma anche – e soprattutto – un compito critico-decostruttivo. Da una parte, la filosofia dell'interculturalità si pone ad un livello metadiscorsivo rispetto ad altre discipline, permettendo così una chiarificazione del loro operare metodico e una giustificazione del loro inserimento gerarchico in seno all'enciclopedia (e qui riceve la sua piena legittimazione anche il discorso svolto nel paragrafo precedente sulla necessità di subordinare ogni discorso sulle alterità culturali a una contestualizzazione epistemologica, in cui si possa chiarire a partire da quali condizioni diviene sensato parlare di diversità dei modelli di razionalità, di confronto tra sistemi di credenze, ecc.). Ma dall'altra la filosofia dell'interculturalità è chiamata a svolgere una funzione eminentemente critica, grazie alla quale nei presupposti di ciascun discorso sulle alterità culturali e sui sistemi di credenze altrui si individua ciò che impedisce – o può impedire – una comunicazione efficace tra membri di tradizioni diverse. Ripetendo un gesto tipicamente illuminista, la filosofia dell'interculturalità può isolare dinamiche e strategie discorsive che hanno la funzione di legittimare strutture identitarie fisse o comunque stabilizzanti, sia entro un universo discorsivo di tipo disciplinare, cioè riconosciuto a pieno titolo quale parte dei saperi enciclopedici, sia entro le pratiche discorsive del quotidiano, della propaganda politica, ecc.¹²

Qui il nostro assunto di fondo, secondo cui una filosofia dell'interculturalità deve attuarsi innanzi tutto come pratica discorsiva, riceve una specificazione ulteriore. A questo livello di analisi, il soggetto che porta a compimento il progetto intercultural-

12 Su come portare avanti, concretamente, il programma di un'epistemologia delle scienze umane che tenga assieme fondazione e critica, cfr. S. Borutti, *Filosofia delle scienze umane*, Bruno Mondadori, Milano 1999.

le non può essere in alcun modo il soggetto trascendentale. Se così fosse, esso non sarebbe per principio differenziabile dal tribunale universale della ragione. Ora, se sono in gioco questioni legate alla teoria della conoscenza, questa identificazione, come si è visto, non solo non pone problemi, ma è anzi richiesta, perché senza l'ipotesi di una ragione universale ogni discussione sui vari modelli di razionalità risulta vana e inconcludente. Nel contesto di una analisi dei presupposti che stanno alla base dei discorsi sul medesimo e l'altro entro i saperi condivisi di ciascuna tradizione, tale identificazione, invece, non farebbe che confermare ciò che si vorrebbe combattere, cioè un determinato progetto di dominio, animato da una specifica volontà di potenza. Identificarsi con la ragione universale è da sempre, infatti, la mossa argomentativa con la quale un'istanza locale, particolare, specifica, giustifica la propria aspirazione al dominio culturale, politico, coloniale, economico¹³. Se non vuole essere una riedizione più sofisticata di quel gesto filosofico che trova la sua massima espressione nelle *Vorlesungen* hegeliane sulla *Weltgeschichte*, nell'ambito delle quali l'empiria della marcia trionfale della ragione da Oriente a Occidente viene investita di un significato trascendentale, la filosofia dell'interculturalità deve far suo e sfruttare a proprio vantaggio il paradosso in cui si trova, che consiste nell'essere il prodotto di una soggettività che è al tempo stesso costituente e costituita. Operativamente: al soggetto filosofico che concretamente porta avanti il progetto interculturale non resta che neutralizzare – in senso fenomenologico – la propria aspirazione all'universalità. Attraverso questa epoché di ciò che comunque fornisce la prima e più importante giustificazione dell'operare filosofico, si rende meglio leggibile e isolabile ciò che lega il proprio discorso a quegli stessi presupposti che già una semplice analisi critica delle discipline dell'alterità può portare in luce. Tale operazione rende produttivo il paradosso poiché essa viene comunque compiuta facendo appello a ciò che, kantianamente, si può definire l'uso pubblico della ragione: si può ben pretendere, infatti, che ogni attore razionale compia un'operazione di messa fuori gioco identica alla mia, se si parte dalla persuasione che tale operazione vada a vantaggio di una teleologia universale della ragione.

13 In merito alla struttura di questo gesto nell'ambito della tradizione europea moderna, cfr. J. Derrida, *Oggi l'Europa* (1991), Garzanti, Milano 1991.

Solo in seguito a tale messa tra parentesi il discorso sull'interculturalità può farsi davvero discorso interculturale. All'interno di questa scena neutralizzata, andrà innanzi tutto esercitata una costante vigilanza nei confronti di quei concetti che, pur avendo contribuito alla formazione del progetto interculturale, sono inevitabilmente legati a una sua versione locale e determinata. A tale operazione di neutralizzazione deve poi far seguito una parziale modificazione del proprio linguaggio, cioè degli apparati concettuali che accompagnano l'operazione filosofica all'interno di ciascuna tradizione e che di solito impediscono l'affermazione di un atteggiamento ospitale nei confronti di ciò che viene pensato nel quadro di sistemi di credenze diverse. Infine, sarà opportuno reperire quelle formazioni concettuali che meglio di altre si sono rivelate adatte, entro la tradizione a cui si appartiene, a mostrare il funzionamento della macchina discorsiva che di volta in volta produce la positività dell'altro in seno ai saperi dell'enciclopedia.

Non solo per uscire da una certa genericità, ma per ragioni sistematiche essenziali, necessarie in vista della chiarificazione di quanto qui si sta cercando di dire, una prima presa di distanza dovrebbe riguardare proprio la nozione di enciclopedia. Senza tale operazione, infatti, l'epoché a cui sopra ho fatto riferimento si rivela ineseguibile, dal momento che l'intera questione dell'interculturalità ormai si è configurata quale interrogazione critica delle discipline che mirano a costruire uno spazio di intelligibilità per le varie forme di alterità culturale.

Va detto subito che da un lato la nozione di enciclopedia ha contribuito in maniera vistosa alla definizione di una ragione universale, slegata da ogni vincolo culturale, tollerante, aperta, in un contesto in cui la ragione stessa si scopriva impregnata di storicità. Ma d'altro lato al progetto enciclopedico, in tutte le sue varie versioni, si è sempre legata una esplicita tendenza a subordinare le alterità culturali. Ciò è avvenuto in virtù della specifica valenza gerarchizzante delle nozioni impiegate per definire, entro lo spazio stesso dell'enciclopedia, la posizione del soggetto che funge da istanza suprema e ordinatrice. Un percorso alternativo si pone così tra i *desiderata* più urgenti di una filosofia dell'interculturalità e un primo passo in questa direzione potrebbe essere costituito dall'utilizzo della nozione di *archivio*. Se ci si riferisce ai saperi dell'enciclopedia come a parti di un archivio, infatti, lo statuto di chi guarda risulta assai diverso rispetto a quello di chi funge da istitutore e regolatore del sape-

re enciclopedico. Un archivio funziona come un sistema auto-poietico: non è mai saturabile, né lascia individuare a un osservatore esterno il proprio punto generatore, essendo la legge che lo istituisce interna al suo funzionamento. Prima di aggiungere però metafora a metafora, bisogna giustificare l'introduzione di questo termine per renderne chiara la necessità nel presente contesto. Sarà allora opportuno riferirsi ad alcuni luoghi della riflessione filosofica contemporanea nei quali la nozione di archivio ha assunto un peso assai rilevante.

In un suo lavoro dedicato ai rapporti tra Freud e l'ebraismo incentrato sulla nozione di archivio, Derrida si accorge subito che quella di archivio è una nozione assai vaga, difficilmente maneggiabile. Come sfuggire all'impressione che la sua vaghezza ne impedisca un utilizzo filosoficamente proficuo? Ecco la risposta fornita da Derrida:

Oppongo qui il rigore del *concetto* alla vaghezza o all'imprecisione aperta, alla relativa indeterminazione di una simile *nozione*. 'Archivio' è soltanto una *nozione*, una impressione associata a una parola e per la quale Freud e noi non abbiamo alcun concetto. [...] Contrariamente a quello che un filosofo o un saggio classici sarebbero tentati di fare, non considero questa impressione, e nemmeno la nozione di questa impressione, un sotto-concetto, la menomazione di un presapere vago e soggettivo, [...] ma al contrario [...] la possibilità e l'avvenire stesso del concetto¹⁴.

In connessione alle riflessioni svolte sopra, è qui di grande interesse il fatto che nel gesto derridiano si lasci riconoscere una movenza "quasi trascendentale"¹⁵. Prima del concetto, c'è la sua condizione di possibilità. Questa può essere reperita nel fatto che esistono spazi di iscrizione e di memorizzazione. A tali spazi si deve la produttività dell'archivio, che opera sia in funzione della memoria che dell'oblio. L'archivio dunque non è metafora della padronanza assoluta del sapere – un catalogo dell'archivio, infatti, sarà sempre una *parte* dell'archivio stesso, sicché una catalogazione completa dell'archivio risulta semplicemente impossibile, dal momento che coinciderebbe con l'archivio stesso. All'archivio spetta piuttosto la funzione di rendere leggibile la paradossalità

14 J. Derrida, *Mal d'archivio* (1995), Filema, Napoli 1996, p. 40.

15 Sul senso dell'espressione "quasi trascendentale", si vedano p. es.: J. Derrida, *Spettri di Marx* (1993), Cortina, Milano 1994, p. 211 e Id., *Limited Inc.* (1990), Cortina, Milano 1997, p. 189.

di un oblio che mette a disposizione in ritardo ciò che grazie adesso comunque si conserva. Nell'atto dell'archiviazione qualcosa si conserva sparendo, ma questa sparizione è già promessa di un ritorno. Ed è su questa promessa che si fonda il concetto – così come la possibilità di una distinzione tra metafore e concetti¹⁶. Nel ricordarci che c'è concetto perché c'è iscrizione, perché la traccia empirica fissa in ritardo ciò che grazie a essa si rende presente, in *Mal d'archive* Derrida ci permette di identificare l'archivio con la paradossalità del trascendentale, spostando quindi i termini di una questione in cui si trattava in primo luogo di chiedersi se l'archivio fosse una metafora o un concetto.

Se questi chiarimenti offerti dal discorso derridiano servono a rendere possibile un utilizzo più accorto e meno ingenuo della nozione di archivio, è però dalla originaria formulazione foucaultiana di tale nozione che deve prendere le mosse una teoria generale delle discipline dell'alterità da intendersi quale premessa di ogni discorso sull'interculturalità. Foucault infatti, in piena sintonia con il suo rifiuto di qualsivoglia filosofia trascendentale¹⁷, sembra sì comportarsi come se fosse irrilevante la domanda sugli statuti della teoria chiamata a descrivere l'archivio, ma proprio in virtù del suo positivismo¹⁸ può mettere in scena una nozione di archivio in cui si rende assai ben visibile come un insieme di pratiche di archiviazione non siano per principio distinguibili da ciò che potremmo chiamare l'insorgere dello spazio teorico *ut sic*. Ed è precisamente a questo punto che si può cogliere in che senso l'ordinamento disciplinare sia un fatto che non si lascia spiegare come la semplice sistemazione delle conoscenze entro confini istituzionali dati, bensì come il disciplinamento di una serie di pratiche discorsive entro un campo di forze in cui la posta in gioco principale non è data unicamente dall'accrescimento delle conoscenze.

Vediamo come procede Foucault. Prima di introdurre la nozione di archivio, vengono isolate alcune nozioni che servono a defi-

16 La decostruzione derridiana nel suo insieme può essere anche letta, credo, come il tentativo di modulare l'interrogazione trascendentale quale interrogazione delle condizioni di possibilità della distinzione tra metafore e concetti. Su questo, si veda J. Derrida, *La mitologia bianca* (1971), in Id., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 273-349.

17 Cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere* (1969), Rizzoli, Milano 1971, pp. 218, 229 e 232.

18 In che senso si possa definire Foucault un positivista è chiarito assai bene in P. Veyne, *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, a cura di M. Guareschi, Ombre Corte, Verona 1998.

nire la peculiarità dell'archeologia del sapere, espressione quest'ultima con cui Foucault vuole differenziare da ogni indagine di tipo meramente storiografico il suo lavoro sulla follia, sulla clinica, sulle prigioni, ecc. La nozione centrale è quella di discorso. Per Foucault il discorso è una pratica, nel senso che l'evento della produzione segnica risponde a regole sue proprie, che possono essere considerate indipendentemente dall'interrogazione sulla verità e sulla referenza. In ogni produzione discorsiva non è in gioco solo un determinato rapporto tra parole e cose, ma anche un agire che letteralmente produce gli oggetti di cui si parla. Qualcosa eccede la questione della verità: oltre a segnare il punto di sutura tra parole e cose, il discorso come pratica istituisce un regime oggettuale, una divisione gerarchica in seno al reale. In tal modo si chiarisce come la produzione della verità possa essere anche una funzione dell'ordinamento delle pratiche. A partire da qui, diviene possibile un'analisi di tutte le possibili costruzioni oggettuali e del loro multiforme combinarsi con pratiche istituzionali di disciplinamento, di classificazione, di controllo. Lo scopo di tale analisi consiste nel mostrare come l'insorgenza di un campo oggettuale si intrecci da un lato con tutte le altre forme già canoniche di produzione discorsiva, dall'altro con tutte le realtà istituzionali operanti in seno a ciò che, husserlianamente, chiamerei il mondo della vita. Produrre discorsivamente un oggetto vuol dire confrontarlo con altri oggetti, vuol dire inserirlo in un campo di differenze e di somiglianze, vuol dire farlo emergere da uno sfondo. E per far questo occorre che delle istanze di vario tipo siano autorizzate a favorire o a inibire la produzione discorsiva, l'emergenza di questo o di quel campo oggettuale. Ma se non c'è discorso al di fuori dell'istituzione, parimenti non c'è istituzione che possa fare a meno di produrre discorsi per affermare la propria autonomia, per legittimare la sua esistenza, per gestire la comunicazione interna. L'oggetto allora si qualifica come il punto di condensazione di determinate relazioni discorsive. Queste ultime determinano il fascio di rapporti che il discorso deve effettuare per poter parlare di un oggetto anziché di un altro – le relazioni discorsive, in altre parole, producono l'emergenza dell'oggetto, la sua positività. Analizzandole, si chiarisce dunque in che senso gli oggetti del discorso non siano mai scindibili dalle pratiche che ne hanno reso possibile l'emergenza¹⁹.

19 Cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., pp. 55-60.

In virtù di tale impostazione, che serve innanzi tutto a togliere la questione dell'oggetto dal contesto gnoseologico in cui essa acquista il suo senso primario, l'unità che permette di riconoscere un oggetto come tale è data dalle pratiche discorsive che lo delimitano. Queste hanno sempre la forma di un enunciato. Diverso dalla proposizione o dalla frase, l'enunciato di cui parla Foucault è il luogo in cui l'oggetto si fissa, si compone, si condensa, si lascia vedere. Ma tale fissazione non serve solo a istituire delle regolarità riconoscibili, le quali costituiscono i primi mattoni di un edificio ordinato deduttivamente secondo concetti. L'enunciato si collega ad altri enunciati in modo anche imprevedibile, per scarti, per sostituzioni, per somiglianze; forma un reticolo a volte lacunoso di temi e concetti; in breve, l'enunciato serve a scandire una pausa entro un percorso accidentato e irregolare che collega tra loro varie regioni discorsive. Eppure, questa dispersione degli enunciati può dar luogo a regolarità e ricorrenze. In tal caso, si può parlare di formazioni discorsive. Queste, in base a regole di formazione loro immanenti, permettono l'insorgere, il mantenersi, il modificarsi o la sparizione di una dato ambito discorsivo. Ma è importante osservare che le regolarità che rendono possibile la formazione discorsiva coesistono con la dispersione degli enunciati, costruiscono cioè un ordine in virtù delle stesse forze che provocano la migrazione degli enunciati nel discorso.

Ciò che caratterizza la prestazione di una formazione discorsiva è dunque il suo potere disciplinatore, la sua forza ordinatrice. Senza di essa, non si spiegherebbe secondo Foucault la nascita dei campi del sapere in quanto discipline definite, delimitate le une rispetto alle altre. Ciascuna disciplina è un insieme di regole per mettere in un certo ordine degli enunciati. Tutto ciò che si fa all'interno di una disciplina culmina con la creazione di concetti, ma è solo l'analisi della disciplina come disciplinamento delle formazioni discorsive che permette di ricostruire la genesi dei concetti in essa impiegati e divenuti poi canonici. In ciascuna disciplina sono all'opera determinate strategie argomentative, che combinano sia schemi retorici che regole di inferenza al fine di mettere assieme i vari gruppi di enunciati. Non meno importanti sono le strategie atte a far valere come presupposto necessario o come ragionamento fondato un determinato gruppo di enunciati. Tali strategie non escludono inoltre che enunciati provenienti da altri campi discorsivi o da altre discipline possano svolgere un certo ruolo nel tessuto argomentativo di una determinata disciplina, vuoi come conferma analogica,

vuoi come premessa accettata per un ragionamento. Nel corso di questo processo di formazione disciplinare, alcuni blocchi di enunciati acquistano il valore di verità comunemente accettate, che possono stare alla base di ogni ulteriore ricerca o ragionamento. Infine, non si devono trascurare le procedure che rendono legittimo o illegittimo l'uso, la trascrizione, il trasferimento e la traduzione di enunciati in seno a ciascuna disciplina.

A questo punto si lascia misurare assai bene la distanza tra Foucault e una filosofia trascendentale di tipo classico – distanza qui importante, per rendere persuasivo un accesso alla filosofia dell'interculturalità che sia nel contempo messa tra parentesi dello sguardo totalizzante adottato dal filosofo quando guarda il mondo della vita comune a tutti gli esseri senzienti. A Foucault infatti non interessa affatto il modo in cui il concetto si forma e vale per una coscienza, il suo interesse, come si è visto, si rivolge piuttosto alla discorsività in cui gli enunciati circolano²⁰. Gli interessa insomma la forma di questa circolazione, le leggi che la regolano, il modo in cui concetti ed enunciati passano da una disciplina all'altra, da un campo discorsivo a un altro. In questa dispersione la soggettività costituente si rivela piuttosto costituita, si lascia cogliere come una funzione del discorso stesso. Il soggetto che Foucault prende in esame nella sua analisi non è l'autore dell'enunciazione, ma è l'istanza che si colloca al livello in cui avviene l'enunciazione e che ne porta la responsabilità. Ciò permette di analizzare il discorso di ciascuna disciplina concentrando l'attenzione sulle strategie che vengono adottate per rendere compatibile un discorso con l'ordinamento disciplinare – oppure per opporsi a esso – indipendentemente da intenzioni attribuibili a una coscienza. E se è vero che il soggetto è sempre in funzione dell'enunciato, vale anche la reciproca: per Foucault si dà enunciato là dove è possibile attribuire la posizione del soggetto, là dove si lascia riconoscere un'istanza che faccia le veci del soggetto.

Queste leggi dell'enunciazione, assieme alle istanze soggettive che, inseparabilmente da esse, permettono una certa distribuzio-

20 In altra sede – visto che qui non è possibile farlo – sarebbe opportuno analizzare il rapporto che intercorre tra quella particolare filosofia trascendentale della cultura che è la teoria cassireriana delle forme simboliche e la genealogia foucaultiana nel suo insieme. A suggerire un'indagine in questo senso è la giovanile recensione de *La filosofia dell'illuminismo* di Cassirer, pubblicata da Foucault nel 1966 e poi ripresa in *Id., Dits et écrits 1954-1988*, Gallimard, Parigi 1994, vol. I, pp. 545-549.

ne delle formazioni discorsive, la loro attribuzione, la loro reperibilità o la loro obsolescenza, formano nel loro insieme ciò che Foucault chiama l'archivio. Grazie a tale nozione, si riesce a rendere conto assai bene della positività dei discorsi, della loro pervasività, della loro performatività quali pratiche. Poiché al centro dell'analisi per Foucault non sta la genesi delle idee e dei concetti, ma la positività degli enunciati, all'analisi dell'archivio spetta di indicare come le regole di formazione dei discorsi siano immanenti ai discorsi stessi in quanto pratiche. Potremmo infatti definire l'archivio come la legge di ciò che può essere detto, il sistema che governa l'apparizione degli enunciati e la loro trasformazione²¹. In tal modo Foucault intende sottolineare l'assoluta e inaghirabile storicità degli enunciati: nell'archivio infatti non si registrano idee e discorsi che hanno la loro origine altrove, ma si ordinano i discorsi in quanto cose, eventi che si percepiscono e che producono effetti in contesti sempre determinati e determinabili.

Ed è a questo livello della argomentazione di Foucault che torna a porsi quella problematica trascendentale da lui messa da parte. Se ci si chiede in che posizione si trovi il soggetto responsabile di una descrizione dell'archivio, la risposta desumibile da Derrida è chiara: il soggetto è interno al campo da esso descritto, e precisamente questa circostanza permette di rendere ragione del carattere locale e finito di ogni descrizione dell'archivio. Foucault sembra invece tentato di affermare l'esteriorità dell'archivio rispetto a colui che lo descrive. Ma si tratta di un'esteriorità che ci delimita e ci sovrasta, che circonda il nostro presente e che in nessun modo si lascia dominare con uno sguardo onnicomprensivo. Certo una distanza è necessaria, ma grazie a essa non si accede alla regione pura della riflessione. Questa distanza, suggerisce Foucault, è piuttosto interna alle stesse pratiche discorsive, è esperibile solo come scarto e frattura all'interno del discorso stesso. Non appena un discorso cessa di appartenere all'attualità, non appena ci appare nella sua connessione con altre pratiche, esterne al linguaggio, diviene possibile l'analisi della sua collocazione in seno all'archivio. Si riesce così a mostrarne le connessioni e i rapporti di implicazione con altre pratiche discorsive, a definirne insomma la genealogia. Ma le regole che presiedono la nostra analisi, su questo Foucault è esplicito, sono esse

21 Cfr. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., pp. 147-153.

stesse interne all'archivio: "nella sua totalità, l'archivio non è descrivibile; ed è incircoscivibile nella sua attualità"²².

In tal modo l'archivio appare come la possibilità dell'ordinamento dei discorsi, della loro enunciazione, del loro funzionamento, mentre l'analisi dell'archivio ha il compito di mostrare come i discorsi si leghino di volta in volta alle realtà istituzionali che hanno il compito di gestire, controllare e disciplinare l'intreccio multiforme delle istanze che operano nel mondo della vita. Questa analisi non si giustifica in base alla sua capacità di mostrare le regole dell'archivio affinché di queste poi ne sia possibile una deduzione, né serve a giustificare il nostro privilegio in quanto osservatori disinteressati. Essa nasce da una volontà di trasformazione delle pratiche discorsive stesse e del loro rapporto con il mondo della vita.

3. *Le discipline dell'alterità come disciplinamento del discorso sul medesimo e l'altro*

Quanto sin qui detto, utilizzando sia le tesi di Derrida che quelle di Foucault sulla nozione di archivio, presenta delle connessioni abbastanza evidenti con la questione che sta al centro della filosofia dell'interculturalità. Nel fare uso della nozione di archivio, la filosofia dell'interculturalità non potrebbe per principio sottrarsi a quello sguardo critico che lei stessa dirige verso quei saperi nell'ambito dei quali si rende visibile la positività delle alterità culturali: essa stessa risulterebbe parte integrante dell'archivio. Il vantaggio qui consiste nel rendere chiare tutte le complesse forme di intreccio che intercorrono tra i saperi dell'alterità e le sistemazioni filosofiche di ciò che, sul piano di una teoria generale della ragione, si può dire attorno all'umano *ut sic*.

La nozione di archivio dunque può qui svolgere una funzione essenziale poiché lascia emergere la formazione di gerarchie sia all'interno dei saperi sull'altro, sia nei rapporti tra le varie discipline tra loro. Ma c'è di più. Questo inserimento del sapere filosofico in quella rete di enunciati da cui poi emergono anche gli altri saperi rende possibile una maggiore evidenziazione di ciò che, nel discorso filosofico stesso, è pratica di legittimazione

22 Ivi, p. 151.

– diretta o indiretta, consapevole o inconsapevole. Se il discorso filosofico è un complesso di enunciazioni che ricevono il loro senso in quanto intrattengono una certa relazione con altri complessi di enunciazioni presenti nell’archivio, allora si riesce a comprendere meglio come certi enunciati filosofici abbiano potuto svolgere una funzione ideologica, oppure – viceversa – come si inseriscano nel tessuto dell’argomentazione filosofica enunciati che provengono dall’universo discorsivo del mito, della teologia o delle semplici credenze condivise – il che, è chiaro, assume un’importanza capitale non appena ci si collochi sul terreno ove sorge la questione dell’interculturalità²³.

Se si coglie, dopo quanto sin qui detto, che una considerazione archivistica del complesso enciclopedico non vuole essere solo uno spostamento metaforico, è chiaro però che bisogna poter disporre anche di un concetto di disciplina adeguato, tale da sopportare il peso della trasformazione auspicata. Nel presente contesto, sarà allora opportuno richiamare l’attenzione su quei discorsi che hanno tenuto di definire la disciplina come una realtà di carattere istituzionale. Si tratta di un passo logicamente conseguente, che si fa carico di quella esigenza di concretezza che il discorso sull’interculturalità esprime non appena si sposta lo sguardo dalla teleologia universale della ragione alla densità delle pratiche in cui i discorsi sulle differenze culturali si trovano impigliati. E non è un caso, direi, che a sentire l’esigenza di una riconsiderazione delle discipline quali istituzioni siano stati proprio coloro che si trovano, per ragioni appunto disciplinari, a occuparsi professionalmente dell’alterità, cioè gli antropologi. Mi riferisco qui in particolare a Clifford Geertz e a Mery Douglas, due ricercatori americani che, pur in modo diverso l’uno dall’altro, hanno contribuito a chiarire la problematica che qui ci interessa.

Cominciamo da Clifford Geertz. Con un gesto abbastanza radicale, Geertz propone una sorta di applicazione del metodo antropologico allo studio delle discipline e ci invita quindi a leggere proprio la divisione disciplinare dei saperi come un sistema culturale complesso, ove sono all’opera in modo esemplare

23 In molti lavori di Michel de Certeau si può trovare un approfondimento essenziale del discorso portato avanti da Foucault sull’istituzionalizzazione dei saperi. Non potendo qui chiarire in che senso il lavoro di de Certeau contenga indicazioni importanti per la chiarificazione del contesto che qui ci interessa, mi pare utile rimandare almeno a M. de Certeau, *La scrittura della storia* (1975), Il pensiero scientifico, Roma 1977.

modelli comportamentali e schemi mentali che caratterizzano gran parte delle società occidentali²⁴. Non certo perché ormai privo di popolazioni primitive ed esotiche da studiare e quindi costretto a rivolgere il proprio sguardo a casa propria, l'antropologo da tempo si interroga su quella che Augé ha chiamato un'antropologia dei mondi contemporanei, la quale ha per scopo l'analisi di quello strano paradosso per cui il mondo in cui viviamo oggi è sì uno, unificato da realtà istituzionali omologanti e pervasive che operano ovunque e a vari livelli, mentre d'altra parte si sottrae a ogni descrizione unitaria e totalizzante²⁵. Ora, essendo virtualmente interminabile il compito di una descrizione di tale complesso intreccio tra accrescimento della complessità sistemica e irriducibile parzialità delle istanze identitarie e unificanti, è necessario trovare un sottosistema che in qualche modo funga da moltiplicatore simbolico della complessità, pur offrendone un'immagine in scala ridotta. Geertz parte dall'assunto secondo cui non vi è una distinzione essenziale tra il costruire una teoria e il darsi all'accattonaggio, tra il provare rimpianti e l'eseguire le variazioni Goldberg al clavicembalo, poiché si tratta sempre di attività in cui qualcuno manipola intenzionalmente delle forme culturali. In tal modo è pienamente giustificata un'etnografia del pensiero moderno intesa come analisi delle attività che sostengono il pensiero e la sua espressione. In seno a tale analisi si dovrebbe focalizzare l'attenzione su quella particolare forma di vita che è la disciplina accademica, per mostrare come funzionano i legami che uniscono al suo interno persone, istituzioni e pratiche discorsive. La costruzione delle carriere, il reclutamento del corpo docente, lo stile di vita accademico, il ruolo sociale di ricercatori e docenti, il modo in cui ciascuna disciplina si autorappresenta, i conflitti tra ambiti disciplinari, tutto ciò dovrebbe portare a definire, in termini etnografici, i contorni di quell'oggetto che chiamiamo disciplina accademica. Ciò che Geertz così aspira a trovare è uno specchio della complessità irriducibile delle società contemporanee, tanto più interessante e articolato quanto più le discipline scientifiche hanno lo scopo di produrre saperi generali e unitari. Nel sapere che ciascuna disci-

24 Cfr. C. Geertz, *Il modo in cui oggi pensiamo: verso un'etnografia del pensiero moderno* (1982), in *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 187-208.

25 Cfr. M. Augé, *Storie del presente* (1994), Il Saggiatore, Milano 1997.

plina coltiva infatti si sedimenta un intero sistema generale di credenze, ciò che in altre parole costituisce l'intero patrimonio culturale di una collettività, ma proprio la frammentazione disciplinare, la diversità di approcci e di stili di analisi fa di ciascuna disciplina lo specchio di una fetta del mondo soltanto.

C'è però il rischio che nella tematizzazione della disciplina auspicata da Geertz non si faccia altro che riprodurre su vasta scala uno scenario dominato dal conflitto delle interpretazioni. È certo suggestivo pensare che tutte le discipline, ciascuna con la sua verità parziale, possano fornire un'immagine adeguata di un mondo non unificabile da visioni totalizzanti ma nel quale tuttavia è ancora possibile intendersi e dialogare. Ma per rendere davvero fecondo il discorso sulla disciplina quale istituzione, la somiglianza tra il campus e il mondo andrebbe piuttosto cercata in direzione delle passioni e interessi, a volte feroci, che caratterizzano ogni conflitto delle interpretazioni. Per preservare il discorso sulle discipline dal rischio di un certo irenismo, che poi fa perdere di vista la posta in gioco politica di simili analisi, andrebbe accolta piuttosto l'analisi del concetto di istituzione proposta da Mary Douglas, ove sembrano maggiormente presenti esigenze assai simili a quelle fatte valere da Foucault e analizzate sopra a proposito della nozione di archivio.

La nozione di istituzione per Douglas è innanzi tutto il terreno su cui verificare la tenuta di molti assunti di fondo del pensiero socio-antropologico statunitense, il quale, in ossequio a un individualismo metodologico spesso utilizzato in modo strumentale e ideologico, fatica a confrontarsi con quanto in Europa viene analizzato sotto il titolo di rappresentazioni collettive. Difendendo un metodo funzionalista di analisi, per il quale la società non sta in piedi senza le credenze condivise dai gruppi che la compongono, così come nessuna di queste credenze avrebbe un senso al di fuori della società in cui i gruppi interagiscono, Douglas si sforza di mostrare come l'azione esercitata dalle istituzioni sia sempre di tipo coercitivo e come questa sottile coercizione passi attraverso la formazione di quadri cognitivi condivisi. Se l'istituzione è un "raggruppamento sociale legittimato"²⁶, è importante analizzare come la sua legittimazione passi attraverso la creazione di retoriche persuasive e unificanti e come la sua produzione discorsiva sia parte integrante delle

26 M. Douglas, *Come pensano le istituzioni* (1986), Il Mulino, Bologna 1990, p. 82.

sue performance. Ed è a questo livello che la prospettiva antropologica può fondersi con l'impostazione avanzata da Foucault: produrre discorsi è vitale per la sussistenza di un'istituzione, e questi discorsi saranno sempre connessi con la produzione della verità. Ora, se tra queste realtà istituzionali che hanno il compito di costruire, definire e stabilizzare i quadri cognitivi su cui una società si basa poniamo le discipline, otteniamo un duplice vantaggio. Da un lato, ci rendiamo conto di come funzioni a un livello elevato e standardizzato un certo tipo di sistemi di classificazione e di controllo – in una parola, ci rendiamo conto di come si costruiscano i modelli di razionalità influenti, capaci di fornire a quasi tutti gli altri ambiti discorsivi sia argomenti che schemi argomentativi atti a legittimare determinate pratiche. Dall'altro, comprendiamo come la struttura di una disciplina risponda a esigenze non dissimili da quelle che portano qualunque gruppo umano a costruire sistemi di classificazione²⁷, nel senso che dall'analisi della disciplina come istituzione si lasciano meglio evincere gli aspetti della produzione scientifica che in nulla sono responsabili della produzione del vero, ma sono invece connessi alla necessità di imporre schemi di pensiero e comportamentali.

Siccome anche per Douglas il problema di definire il campo operativo in cui fare un uso legittimo della nozione di istituzione si trasforma inevitabilmente nella messa in scena di un discorso critico, l'accostamento del suo progetto teorico con quello di Foucault appare tanto più legittimo. Se per Foucault si trattava di mettere a tema i modi attraverso i quali i discorsi vengono distribuiti in seno a una società, vengono sottoposti a varie forme di esclusione e infine vengono sottratti a una circolazione più ampia, in nessun modo come nella pratica disciplinare l'ordine del discorso si rivela anche quale disciplinamento, atto di classificazione che serve a restringere l'orizzonte del pensabile anziché ad ampliarlo. Se insomma le discipline che circolano nell'archivio di cui Foucault ci parla altro non sono che istituzioni, connesse a innumerevoli altre, allora portare a compimento quel programma di smontaggio dell'ordine del discorso che Foucault aveva in mente coincide con la chiarificazione

27 Per ciò che la Douglas intende con classificazione, cfr. ovviamente E. Durkheim – M. Mauss, *Su alcune forme primitive di classificazione* (1902), in E. Durkheim – H. Hubert – M. Mauss, *Le origini dei poteri magici*, Boringhieri, Torino 1991, pp. 17-92.

delle dinamiche che rendono la fissazione disciplinare dei discorsi pratica di costruzione oggettuale.

Poiché, come si è visto, la critica dei saperi che compongono l'archivio non ha luogo a partire da un'istanza superiore, in grado di ordinare gerarchicamente le varie componenti dell'archivio stesso, la critica si rivolge alle formazioni discorsive e al loro valore come legittimazioni di pratiche a partire da un punto che è interno all'archivio stesso. Si può allora dire che questa stessa prassi critica, nel suo porsi in opera, coincida con quell'inventario, certo mai completabile, di ciò che costituisce la nostra identità storica in quanto soggetti che possono accogliere da un passato immemorabile la promessa di un rinnovamento. Senza un lavoro del genere, diventa difficile ogni motivata azione di pensiero che sia anche azione di trasformazione. E qui a Foucault sembra fare eco Gramsci, che così conclude un passo dei *Quaderni* in cui si interroga proprio sul fatto che nessuno di noi può sfuggire alle determinazioni del proprio limitato punto di vista:

L'inizio dell'elaborazione critica è la coscienza di quello che è realmente, cioè un 'conosci te stesso' come prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in te stesso un'infinità di tracce accolte senza beneficio d'inventario. Occorre fare inizialmente un tale inventario²⁸.

Nei prossimi capitoli avremo ancora l'occasione di mettere in luce quanto siano intrecciate tra loro, in ogni discorso che intenda mettere a tema la questione del rapporto tra identità e differenza, la volontà di sapere e il desiderio di una effettiva trasformazione delle pratiche che, nel mondo della vita, caratterizzano l'effettivo incontro con l'altro. L'orizzonte di problemi esplorato in questo primo capitolo dovrebbe intanto aver giustificato la necessità, fatta valere all'inizio, di una separazione tra un discorso volto a rinvenire modelli universali di razionalità e una filosofia dell'interculturalità che ha per scopo l'isolamento di quei luoghi discorsivi in cui la questione dell'alterità si pone e diviene oggetto di sapere scientifico. Solo così sarà possibile, credo, delimitare i contorni di quell'alterità che un progetto filosofico animato da uno specifico interesse interculturale intende mette-

28 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, vol. II, p. 1376.

re al centro delle proprie analisi. Dovrebbe essere chiaro che l'alterità qui in questione non coincide certo con l'alterità del mondo esterno, sulla quale concentra la propria attenzione chiunque nutra interessi ontologici o gnoseologici. Essa coincide con quelle figure dell'altro presenti istituzionalmente nel reticolo discorsivo di una data comunità di attori, in momenti e situazioni di volta in volta isolabili in seno all'archivio dei saperi. Si tratta insomma di una forma di alterità legata indissolubilmente ai processi di formazione dell'identità, sia individuali che collettivi, la quale acquista la sua rilevanza solo nell'ambito di produzioni discorsive chiaramente riconducibili alla sfera del politico.

II

L'altro come costruzione e progetto

Per una genealogia
delle discipline dell'alterità

1. La questione della rappresentazione e i compiti della critica

Anche se si tratterà di abbandonarne subito il terreno, è in relazione all'ontologia che vorrei ora situare la questione dell'alterità. Ci si potrebbe chiedere, infatti, se non sia necessario formulare un'ontologia dell'alterità prima di interrogarsi sul senso e i confini – anche materiali – di ciò che potremmo chiamare le politiche del riconoscimento. Tutte le questioni che oggi occupano lo spazio discorsivo a cui ci si riferisce parlando per esempio di multiculturalismo o di globalizzazione presuppongono, a vario titolo, una determinata concezione dell'alterità. Per fondare questo spazio discorsivo e sottrarlo alla voga postmoderna a cui, spesso, lo si associa, non sarebbe opportuno disporre di un'ontologia dell'alterità? Il problema è che le ontologie di cui disponiamo oggi non sembrano facilitare questo compito. Realiste, o comunque impegnate in una riformulazione del realismo (che personalmente giudico urgente e necessaria, se non altro per impedire che sia la sola epistemologia a occupare il campo della teoria della conoscenza), le ontologie attuali non offrono uno spazio discorsivo adeguato per accostarsi alla questione dell'alterità. Quando l'altro si fa tema del discorso filosofico, a mio avviso – ed è questa la tesi che vorrei sostenere in questo capitolo – si è costretti ad abbracciare una forma radicale di costruttivismo, dal momento che l'altro non si dà mai al di fuori di un processo intenzionale che costituisce sia il soggetto dell'atto intenzionale, sia quell'altro/a, là fuori, a cui lo stesso atto è rivolto. Il che, ovviamente, manda all'aria ogni pretesa ontologica, poiché l'oggetto di cui ci si occupa quando si lavora all'interno di una *Gegenstandstheorie* è qualcosa che devo poter definire indipendentemente da una teoria dell'intenzionalità (come ben sanno gli ontologi che, quando operano con nozioni husserliane,

prendono di mira solo le *Logische Untersuchungen*, lasciando da parte le *Meditazioni cartesiane* o la *Krisis*).

Prendere sul serio il tema dell'alterità comporta sempre che si accetti, preliminarmente, di lavorare in perdita rispetto al rigore del concetto. L'alterità in questione, infatti, si sottrae sempre a una cattura concettuale definitiva, poiché è sempre *anche* dell'altro in carne e ossa che si parla. E l'altro/a in carne e ossa, come dovrebbe esser chiaro anche a chi ha poca simpatia per i *Gender Studies*, è sempre un ente sessuato (gli enti di cui si occupa l'ontologia, ovviamente, sessuati non possono essere). Non solo: l'altro/a in carne e ossa è sempre inserito/a in una comunità vivente, con una sua tradizione e una sua storia. Oltre che surdeterminato sessualmente, l'altro/a dunque si offre allo sguardo portando con sé anche il peso della propria appartenenza culturale. Da qui il punto di partenza del nostro discorso: all'altro/a non si ha mai un accesso diretto, ciò con cui operiamo, in ogni incontro con l'altro/a (anche nell'incontro che ha luogo in un contesto comunicazionale faccia a faccia), sono rappresentazioni dell'alterità, le quali sono sempre abitate, percorse e surdeterminate dalla differenza (di genere, di classe, culturale, eccetera).

A questo punto, verrebbe da pensare che la soluzione più logica consista nell'abbandonare il campo ai *Gender Studies* e ai *Cultural Studies*, i quali da tempo hanno messo a frutto tutte le risorse che derivano da una concezione radicalmente costruttivista. All'idea che in ogni incontro con l'altro siano all'opera delle rappresentazioni si viene infatti introdotti in qualunque Dipartimento in cui i *Gender Studies* o i *Cultural Studies* siano presenti nei curricula. Se si percorre questa via, però, si arriva a una vera e propria bancarotta filosofica, poiché i campi disciplinari ora menzionati, molto semplicemente, sono altro rispetto alla filosofia. Certo, di filosofia al loro interno se ne trova a sufficienza, non è davvero questo il punto: non solo Gramsci e Althusser, grazie ai quali poter disporre di un concetto di ideologia più mobile e flessibile, ma soprattutto i numi tutelari della filosofia dell'alterità novecentesca, Foucault e, in misura forse minore, Derrida (né va dimenticata la psicoanalisi nella versione offerta da Lacan). Il problema è che questi campi disciplinari non solo vengono insegnati per lo più in Dipartimenti di Lettere, ma aspirano a un riconoscimento accademico autonomo. Bisogna allora chiedersi come possa mettersi a lavorare il filosofo a partire dalla constatazione secondo cui, quando si parla di alterità, a essere in questione sia non l'altro/a, ma le rappresentazioni che dell'al-

tro/a una data formazione sociale costruisce, di volta in volta e per scopi differenti (che possono andare dalla legittimazione del genocidio alla creazione di politiche di integrazione atte a favorire questo o quel gruppo minoritario). Se ci si vuole muovere in questa direzione, accettando preliminarmente gli scarti a cui si va incontro, inevitabilmente, non appena si iniziano a maneggiare nozioni vaghe come quella di rappresentazione, credo che di lavoro filosofico ce ne sia ancora molto. Non appena si soffermi lo sguardo sul fatto che la costruzione dell'alterità implica un contesto intessuto di rappresentazioni collettive, si può constatare la presenza di una serie di costrutti metaforici e concettuali già disponibili, i quali interagiscono con quelle associazioni e quelle analogie che servono a dare forma e consistenza alle rappresentazioni collettive stesse¹. Il punto filosoficamente rilevante è che tali costrutti metaforici e concettuali sono il risultato di complesse operazioni discorsive prodotte in seno ad apparati istituzionali e disciplinari, alcuni dei quali sono ancora vivi e operanti, mentre altri sono invece morti e appartengono alla cosiddetta preistoria di questa o quella disciplina. Misurare gli effetti di tali operazioni discorsive è ciò che permette di isolare e identificare il campo di gioco in cui avviene sia il riconoscimento dell'altro, sia il modo in cui il soggetto del discorso costituisce se stesso operando con l'alterità, incorporandola nella dimensione cognitiva di cui è responsabile in quanto istanza autorizzata a compiere delle enunciazioni significative.

Proviamo a chiederci che cosa fa il soggetto dell'enunciazione quando costruisce la sfera discorsiva in cui l'altro diverrà tema di una descrizione. Il quadro che, in una prima approssimazione, possiamo tracciare è il seguente. Elementi del proprio, appartenenti all'orizzonte dell'attualità, vengono spostati all'esterno. L'attualità qui in questione è lo spazio marcato dall'ovvio, dal familiare, da ciò che definisce i contorni di un'episteme condivisa e accettata senza discussioni. L'esteriorità, per converso, si definisce come lo spazio dell'altrove, del non familiare, di ciò a cui l'episteme deve conferire un ordine riconoscibile. Ora, questo

1 La discussione sulla plausibilità o meno dell'utilizzo di nozioni come "rappresentazione collettiva" o "mentalità" è lungi dall'essere conclusa. Per un primo orientamento, mi limito a rimandare a M. Vovelle, *Ideologie e mentalità* (1982), Guida, Napoli 1989 e S. Moscovici, *La fabbrica degli dei. Saggio sulle passioni individuali e collettive* (1988), Il Mulino, Bologna 1991.

spostamento di elementi caratterizzanti il proprio è ciò che, in forza della posizione occupata dal soggetto del discorso, produce il luogo discorsivo in cui l'alterità trova la sua collocazione. Più oltre si chiarirà meglio il senso dell'inciso: per ora mi limito a dire che quest'enfasi sulla posizione del soggetto dovrebbe, da sola, metterci in guardia dal ridurre la questione di cui ci stiamo occupando a una semplice descrizione del procedere per analogia che da sempre caratterizza le scienze umane.

Ma torniamo al nostro schema. Nel processo che ha luogo quando elementi del proprio vengono spostati verso l'orizzonte dell'esteriorità si crea una distanza tra il soggetto e il luogo discorsivo abitato dall'alterità. Il punto nodale, qui, è che tale distanza autorizza la messa in scena di una incorporazione dell'alterità la quale non si renderà mai visibile come tale. È questa un'invisibilità che non possiamo qualificare come effetto perverso dell'incorporazione: dell'atto che produce quest'ultima, infatti, essa è parte costitutiva. Ciò dipende dalla circostanza secondo cui, in quel che ho qui definito incorporazione, hanno luogo sia un'appropriazione che un'espropriazione. Parlo di appropriazione per rendere visibile il fatto che ogni discorso sull'altro comporta una riduzione dell'alterità a una variazione del medesimo, nel senso che l'altro mostra, all'interno dello spazio discorsivo che lo descrive, ciò che il soggetto del discorso non è, ma potrebbe essere. Il mondo abitato dall'altro viene così appropriato, addomesticato, viene reso parte integrante del sistema cognitivo del soggetto del discorso. Con espropriazione, invece, intendo il fatto che, in seno a questo processo, l'altro cessa di essere altro, per divenire lo specchio in cui il soggetto può ritrovare se stesso e certificare la propria posizione rispetto agli orizzonti di senso che costituiscono l'attualità. Nel gioco tra dentro e fuori che il soggetto mette in scena per costruire la propria identità, l'alterità resta sempre, dunque, una funzione di questo gioco, ma tale incorporazione viene occultata nel momento stesso in cui all'altro si conferisce lo statuto di "oggetto-di-un-sapere", il quale, per definizione, è sempre qualcosa che sta "al di fuori del soggetto".

Potremmo dire la stessa cosa affermando che l'incorporazione viene occultata nel momento in cui la positività dell'altro viene messa a tema: nel costruire un campo oggettuale, che contiene dei fenomeni da studiare, classificare e analizzare, si presuppone sempre che sia possibile ridurre l'invisibile al visibile, che sia possibile cioè vincere la resistenza offerta dal dato alla

propria intelligibilità, ed è questo presupposto ciò che fa del fenomeno un dato positivo, conoscibile. Ora, nell'accedere alla positività, l'alterità sparisce in quanto elemento di un gioco differenziale e diviene parte di campo oggettuale che non contiene differenze ma solo elementi fissi, ordinabili gerarchicamente.

Da tutto ciò, infine, risulta che non sarebbe sbagliato dire che "alterità", una volta accettata la tesi secondo cui dell'altro non si danno che rappresentazioni, è una parola che sta per "differenza", nel senso che l'alterità, in quanto rappresentata, sparisce quale elemento irriducibile e diviene elemento noto, o virtualmente conoscibile – un sostituto, quindi, di quel che fa essere l'altro/a ciò che è.

Per evitare fraintendimenti, va subito detto che alla dinamica appena descritta facendo uso della coppia appropriazione/espropriazione non si sfugge se ci si anima di una migliore volontà di intendere ciò che abita lo spazio dell'alterità. Se è vero che in ogni rappresentazione dell'alterità si costituisce anche il soggetto stesso che mette in scena la rappresentazione, si deve per forza escludere che il soggetto possa guardarsi dal di fuori, possa insomma (parafrasando Valery) "vedere vedersi" nell'altro. Non sarà dunque all'ermeneutica – o a qualunque riedizione delle filosofie della riflessione – che potremmo chiedere aiuto per venire a capo della dinamica che il gioco dell'identità e della differenza comporta.

Non hanno avuto torto, allora, i nuovi campi disciplinari a cui ho fatto riferimento sopra nel richiamarsi potentemente a Foucault, un autore che ci permette di cogliere il senso della rappresentazione dell'alterità in tutta la sua concretezza di pratica discorsiva che produce effetti nella sfera delle istituzioni e della vita collettiva in genere. Qui, però, mi pare opportuno marcare una differenza, che ci permette di misurare con maggior precisione in che senso un discorso filosofico sull'alterità non coincida con quello che ha luogo in altri ambiti disciplinari.

Come si è visto nel capitolo precedente, in Foucault la posizione del soggetto che compie un'enunciazione viene posta come il punto di partenza per svolgere qualsiasi analisi del discorso che ha di mira la costruzione di un sapere. Questa posizione è sempre di natura istituzionale: il soggetto dice il vero non tanto perché si è autorizzato a dire la verità, quanto perché la sua posizione istituzionale lo autorizza a dirla. E questo è precisamente l'aspetto delle analisi di Foucault che ha indotto molti a collocare tutto il suo lavoro teorico nell'area del postmoderno.

Ora, mentre in seno alle teorie che accettano di essere qualificate come postmoderne la questione della verità non costituisce nemmeno un oggetto di discussione, per chi intenda fare uso di Foucault con un minimo di rigore filosofico è importante assicurarsi del fatto che la genealogia foucaultiana non sia un modo per cassare la questione della verità.

Se si vuole prendere sul serio l'assunto nietzscheano secondo cui la verità non può essere disconnessa dalla volontà di potenza, Foucault ci propone di considerare la relazione che lega, in maniera inestricabile, il sapere al potere, in modo da mettere in luce quali effetti sortisca l'enunciazione della verità. E se è questo, in estrema sintesi, il nocciolo di ciò che muove Foucault a interrogare la questione della verità al di fuori di un'analitica della verità, allora siamo posti di fronte a una posizione che non coincide affatto con quella di chi ritiene non rilevante la questione del vero. Semplicemente, si tratta di riconoscere che accanto a quest'ultima vi è un'altra questione, che riguarda gli usi della verità in seno a realtà istituzionali date.

Foucault espone lucidamente questo aspetto delle proprie ricerche quando si interroga sulla funzione che ha per noi, oggi, l'*Aufklärung* (intesa nel suo senso originario di "spiegazione", "schiarimento", "delucidazione"). Il punto di partenza è dato dalle riflessioni kantiane sulla critica – o, meglio, sul senso della critica in rapporto all'*Aufklärung*. In tale contesto, Foucault afferma che la critica "designa il movimento attraverso il quale il soggetto si riconosce il diritto di interrogare la verità nei suoi effetti di potere e il potere nei suoi discorsi di verità"². Se partiamo da questa nozione di critica, è sensato affermare che al filosofo non spetta solo il compito di chiedersi che cosa legittimi il sapere, che cosa giustifichi questa o quella forma di conoscenza, storicamente data; accanto a questo, gli spetta pure il compito di chiedersi come si siano formati, in condizioni storiche date, determinati legami tra esercizio del potere e contenuti di conoscenza. L'obiettivo dell'indagine critica, a partire da questo spostamento,

non è sapere quel che è vero o falso, fondato o infondato, reale o illusorio, scientifico o ideologico, legittimo o abusivo. Ma è quello di sapere quali sono i legami, le connessioni che possono essere

2 M Foucault, *Illuminismo e critica* (1978), a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, p. 40.

segnalati tra meccanismi di coercizione ed elementi di conoscenza, quali giochi di rimando e sostegno reciproco si instaurano³.

Foucault, quindi, non pare intenzionato a rifiutare il gesto trascendentale, che consiste nel chiedersi che cosa legittimi la conoscenza; piuttosto mira a sottolineare il fatto che ridurre solo a questo l'idea di *Aufklärung* sarebbe assolutamente riduttivo e fuorviante. Ciò che nell'impresa kantiana si presenta al nostro sguardo, grazie a Foucault, è allora un allargamento di orizzonti rispetto alla tradizionale impostazione cartesiana circa il senso dell'operare filosofico (impostazione, quest'ultima, che comportava solo la ricerca di quegli elementi che, nel presente in cui agisco, mi permettono di ritrovare leggi universali, valide indipendentemente da me che, ora, le penso). In Kant, infatti, oltre alla critica intesa come premessa di un'analitica della verità, si può trovare anche ciò che Foucault chiama "ontologia dell'attualità", intendendo con quest'espressione una curvatura della critica verso il nostro presente, un aggiustamento della concreta messa in opera del lavoro critico in riferimento alla nostra posizione di soggetti che di quel lavoro critico siamo chiamati a rispondere. Con Kant, insomma, si conferisce, per la prima volta, una dignità filosofica alla questione del presente. "Che cosa succede adesso? E che cos'è questo 'adesso' in cui siamo tutti e che definisce il momento in cui scrivo?"⁴. Principalmente in queste domande Foucault vede il lascito principale dell'idea kantiana di *Aufklärung*. Dopo aver mostrato come queste domande abbiano potuto acquisire un senso filosofico primario solo dopo l'analisi kantiana dell'entusiasmo provato per la Rivoluzione, cerca di conferire loro una portata ancora più estesa. Grazie a questa radicalizzazione del gesto kantiano, intende successivamente collocare se stesso sulla linea di coloro che, come Nietzsche, Weber e la scuola di Francoforte, si sono confrontati con l'istanza posta dall'*Aufklärung* kantiana per accogliere da essa non ciò di cui abbiamo bisogno per definire i limiti di un'analitica della verità, ma ciò che ci serve per costruire un'ontologia del presente. In seno a tale ontologia, che in comune con le ontologie di cui ho parlato sopra ha solo il nome, ana-

3 Ivi, p. 53.

4 M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?* (1983), in Id., *Archivio Foucault 3. 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, p. 253.

lizzare criticamente i modi in cui nel passato si sono avute determinate modalità di intreccio tra sapere e potere diviene la premessa per una possibile trasformazione delle pratiche nelle quali siamo oggi coinvolti. L'Illuminismo, così, cessa di essere solo un'epoca storica, da ordinare cronologicamente accanto ad altre, e diviene un *ethos*, "l'abbozzo di ciò che potremmo chiamare l'atteggiamento moderno"⁵ – un *ethos* insomma del quale abbiamo bisogno per definire quel luogo che chiamiamo modernità e a partire dal quale trovano senso tutte le nostre riflessioni sul presente e la sua storicità.

Chiarito questo, vediamo perché, rispetto al discorso che vogliamo fare qui, Foucault sia così importante. Le analisi che Foucault ha compiuto nei campi più disparati per mostrare come abbia luogo, di volta in volta, l'intreccio tra sapere e potere, sono sempre state attente a mettere in luce il fatto che tutti gli apparati discorsivi volti a gestire il sapere in modo cognitivamente e politicamente produttivo approdano, a un certo punto, alla formazione di una disciplina⁶. Ora, guardando da questo angolo visuale ciò che ho chiamato incorporazione dell'alterità, ne risulta un quadro in cui il sapere prodotto sull'altro non serve solo a creare uno spazio immaginario in cui il soggetto del discorso si bea della propria padronanza, essendo il solo artefice delle regole del gioco in cui ha luogo la rappresentazione dell'identità e della differenza. Se questo stesso sapere acquista sempre la forma della disciplina, se è sempre destinato a diventare, prima o poi, un sapere istituzionale, la conseguenza da trarne è in realtà la seguente: il soggetto del discorso, ovvero l'istanza autorizzata a prender parola quando deve essere esibita una determinata rappresentazione dell'alterità, viene a coincidere con il soggetto della scienza. Si ha così un rilancio dell'effetto di verità del discorso prodotto dal soggetto, il quale non parla in nome di se stesso, ma in nome dell'obiettività scientifica. Nel concetto stesso di disciplina, infatti, c'è tutto ciò di cui si ha bisogno per permettere una riproduzione delle rappresentazioni dell'alterità tale per cui la loro sedimentazione possa acquistare il carattere dell'ovvietà, dell'autorità istituzionale. Nel sapere in quanto disci-

5 Id., *Che cos'è l'Illuminismo?* (1984), in *ivi*, p. 222.

6 Su ciò, cfr. soprattutto M. Foucault, *L'ordine del discorso* (1970), in Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 11-41.

plina, dunque, il discorso sull'alterità acquista una forza, una capacità di produrre effetti, che altrimenti non avrebbe.

Va detto, non solo per amore della precisione, che "sedimentazione" è metafora che si trova ampiamente in Husserl e sempre in contesti in cui (soprattutto nella *Krisis*) si tratta di mostrare come la riproduzione della conoscenza sia lungi dal poter essere compresa, in quanto fenomeno, al di fuori della questione dell'intersoggettività. Se prescindiamo dal fatto che Husserl operava poco volentieri con metafore, e se decidiamo addirittura di fare della "sedimentazione" una catacresi⁷, ci possiamo fare un'idea di quanto possa tornare utile far dialogare assieme l'impianto teorico di Foucault con la fenomenologia dell'intersoggettività. Avremo allora il seguente quadro: da un lato, un discorso filosofico sulla disciplina, sugli statuti della disciplina e, infine, sulla funzione, non solo epistemica, che ha la divisione disciplinare, comporta di per sé una ripresa della questione trascendentale; d'altro lato, però, va aggiunto subito che una riduzione del discorso sulla disciplina al tipo di interrogazione filosofica che viene evocata da una nozione come quella di "trascendentale" (nozione che veicola autori, autorità, stili, insomma istituzioni e non solo opzioni teoriche) potrebbe cancellare dall'orizzonte dei nostri interessi proprio ciò che Foucault chiama ontologia dell'attualità. E ciò comporterebbe una grave perdita, anche in rapporto all'intelligibilità della questione che ci interessa. Se qui ha senso parlare di disciplina, infatti, ciò avviene perché si vuol mettere alla prova l'ipotesi secondo cui il discorso sull'altro è sì qualcosa che nasce e si stabilizza quando può creare delle positività osservabili (l'altro come "selvaggio", per esempio), ma è anche qualcosa che acquista rilevanza solo in relazione agli effetti che produce all'interno delle rappresentazioni dell'alterità. I saperi che hanno il compito di dirci "cosa pensa" l'altro, o "chi è" l'altro, non nascono semplicemente per produrre discorsi veri. Nascono solo se e solo quando possono aiutarci a mettere ordine in seno alle rappresentazioni condivise dell'alterità. E questo vale per tutte le produzioni discorsive che mettono a tema l'alterità, dai racconti di viaggio scritti dopo la

7 A ciò ci spinge una considerazione d'insieme delle metafore geologiche usate da Husserl. È vero che nel § 124 del primo volume delle *Idee* Husserl afferma di non voler chiedere troppo all'immagine della stratificazione, ma né la nozione di "strato" né quella di "sedimento" sembrano essere sostituibili con un qualche senso proprio all'interno del discorso fenomenologico.

scoperta dell'America, che parlano di uomini senza testa, alle recenti monografie sui *chicanos* della frontiera tra Messico e Stati Uniti, in cui si va alla ricerca di identità ibride, da opporre, come prova fattuale, al discorso di chi ancora crede che l'identità culturale sia dotata di confini stabili e fissi.

2. *Visibile e invisibile nel discorso delle scienze umane*

Se cerchiamo di vedere come operi, concretamente, ciò che ho chiamato sedimentazione, ci accorgiamo subito di un fatto: non c'è visibilità della procedura che conduce alla stabilizzazione del rapporto tra saperi sull'altro e rappresentazioni collettive dell'alterità. Tale mancanza di visibilità è certamente contigua all'invisibilità del gesto di incorporazione di cui ho parlato sopra, ma non coincide semplicemente con essa. Vediamo in che senso. Un determinato sapere non opera mai nell'ombra, non definisce mai i propri statuti al di fuori della sfera pubblica; da Bacone in poi, la costruzione della scienza si identifica anzi con la costruzione di tale sfera, che viene pensata come uno spazio virtualmente accessibile a chiunque. La principale caratteristica dello spazio pubblico in cui avviene non solo la presentazione dei risultati del sapere, ma in cui si forgia il sapere stesso, è dunque la trasparenza. Quest'ultima si fonde con l'obiettività del sapere, nel senso che i risultati della ricerca, all'interno delle procedure che li esibiscono, hanno poi quel carattere di evidenza che li fa essere autotrasparenti. Non sembra invece così pacifico che si possa parlare di trasparenza non appena si consideri il modo in cui *si costituisce* la sfera pubblica nella quale avviene la costruzione dei saperi – non appena, cioè, si ritenga praticabile una sociologia della conoscenza⁸. Praticare quest'ultima, infatti, vuol dire mettere l'accento sulla portata delle credenze condivise all'interno di una comunità scientifica, credenze che non si limitano a “fare da sfondo” alla costruzione delle teorie, ma costituiscono la stessa “messa in scena” del dibattito che

8 Parlando di sociologia della conoscenza penso soprattutto a David Bloor (di cui si veda, p. es., *La dimensione sociale della conoscenza* (1974), Cortina, Milano 1994), ma è chiaro che un numero ben più ampio di autori andrebbe convocato sulla scena, da Ludwik Fleck a Bruno Latour, per dar conto della diversità di posizioni entro quello che ormai si configura come un vero e proprio campo disciplinare.

porta al rifiuto o all'accettazione di una teoria scientifica. Nessuna teoria scientifica, in questo senso, può presentarsi come un insieme trasparente di dimostrazioni, ma dovrà offrire un sapiente intreccio di dimostrazioni e argomentazioni, con lo scopo di farsi accettare dal proprio uditorio. Nel contesto che qui ci interessa, l'aspetto più rilevante di questa scoperta della non trasparenza del sapere nel momento in cui lo si consideri come una prestazione sociale consiste nel fatto che le credenze condivise da chi ha di mira la costruzione di un discorso scientifico non sono per principio separabili dalle credenze condivise dalla comunità più ampia in cui gli scienziati operano in quanto membri del mondo-della-vita.

Dovremmo essere in grado, ora, di chiarire meglio il punto dal quale siamo partiti sopra: nel sedimentarsi di un sapere, nella trasformazione di un sapere in discorso disciplinare, si crea sì uno spazio pubblico che porta al riconoscimento di quest'ultimo, cioè alla sua legittimazione, ma precisamente le operazioni costitutive di tale processo di sedimentazione rimangono invisibili. Ciò dipende dal fatto che lo spazio istituzionale in cui il sapere, in quanto disciplina, svolge la propria funzione viene percepito immediatamente come quello spazio in cui si elabora il vero. Tale immediatezza deve diventare il punto di partenza di un'analisi critica del rapporto tra i saperi sull'altro e le rappresentazioni collettive dell'alterità, perché all'occultamento delle operazioni costitutive che portano all'istituzionalizzazione dei saperi si lega l'ovvietà con la quale vengono percepite le immagini dell'altro nei vari contesti in cui esse circolano.

Va notato infine che smontare quest'ovvietà – smontaggio che è, in fondo, il compito critico di cui stiamo delineando i contorni – avrà necessariamente un andamento oscillatorio. Da una parte, si tratterà di mettere in luce il modo in cui il sapere scientifico sull'altro (considerato alla stregua di una rappresentazione) non si distingue dal pregiudizio, dalla caratterizzazione banalistica dell'altro. Qui la direzione dell'analisi andrà dalle abitudini presenti nel mondo-della-vita alle costruzioni della teoria, e si concentrerà sull'uso delle metafore che, nell'argomentazione scientifica, servono a modellare i contorni del discorso sull'altro⁹. D'altra parte, si tratterà di procedere nella

9 Nel far ciò, ovviamente, si tratta di mettere a frutto i risultati di un dibattito, iniziato parecchie decadi orsono, sulla rilevanza delle metafore e dei

direzione inversa, dalle teorie alle rappresentazioni collettive, facendo attenzione a non indicare nell'uso improprio, o "ideologico", dei concetti scientifici una forma di pervertimento del sapere: ciò che qui si lascia leggere, infatti, è la partecipazione del sapere al gioco della costruzione dell'identità collettiva, partecipazione che il sapere compie nella sua veste di discorso autorizzato a produrre "discipline dell'alterità".

È a Edward Said che si deve, a mio avviso, il primo esempio concreto di smontaggio di una disciplina dell'alterità. Nel suo *Orientalismo*, infatti, Said mostra assai bene in che senso l'aver costruito uno specifico sapere sull'altro sia stata un'operazione che non si lascia in alcun modo comprendere se si separa tale costruzione dall'insieme delle rappresentazioni dell'alterità che operano al di fuori del discorso scientifico. Di queste ultime Said ricostruisce un inventario, seppure incompleto, con lo scopo di esemplificare l'impossibilità di tener ferma la nozione classica di enciclopedia quando si cerca di dar conto della circolarità che caratterizza il rapporto tra saperi e rappresentazioni. Mettendo a frutto quel discorso sull'archivio di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente, Said descrive il passaggio continuo, il moto di andata e ritorno, che esiste tra il discorso scientifico sull'Oriente e le rappresentazioni dell'Oriente che si riscontrano nella letteratura, nelle relazioni di viaggio, nei rapporti redatti dagli amministratori coloniali. L'aspetto più produttivo della nozione di archivio consiste nel fatto che essa permette di articolare la formazione dei discorsi in quanto rappresentazioni dell'altro senza perdere mai di vista il fatto che questi discorsi fungono da istituzioni, ovvero da *pratiche discorsive* capaci di surdeterminare l'insieme delle modalità di incontro con l'altro. Ciò che qui si lascia vedere, dunque, è un rapporto osmotico tra pratiche coloniali, di dominio, volte a garantire il concreto possesso dell'Oriente da parte delle potenze europee, e pratiche discorsive che hanno lo scopo di identificare nel luogo abitato dall'alterità orientale uno spazio esteriore rispetto all'Europa, di cui però l'Europa può appropriarsi grazie a un sapere in grado di stabilire dove passa il confine tra l'Europa e l'Oriente.

modelli in seno alla costruzione delle teorie scientifiche. Su ciò, mi limito a segnalare solo due testi, ormai classici: M. Black, *Modelli archetipi metafore* (1962-1977), Pratiche, Parma 1983 e M.B. Hesse, *Modelli e analogie nella scienza* (1960-1976), Feltrinelli, Milano 1980.

Quest'ultimo aspetto viene chiarito assai bene da Said quando mette in luce come all'Oriente reale, concreto, "visto con gli occhi", non si abbia mai alcun accesso attraverso i testi che hanno dato vita all'orientalismo. In tutti questi testi opera un insieme di retoriche (riconoscibili attraverso i codici condivisi usati nelle descrizioni, lo stile, le metafore, le strutture narrative) che hanno in comune l'assunto secondo cui non può spettare all'Oriente stesso parlare di sé, in nome proprio, per narrare la propria storia. Ciò spiega come mai l'Oriente sia stato rappresentato non solo nel senso della *Darstellung*, ma anche nel senso della *Vertretung*¹⁰. I due aspetti sono inscindibili: nel suo incontro con l'Oriente, l'Europa ha prodotto sia un sapere che qualifichi la posizione dell'Oriente in seno alla storia universale, sia un progetto di dominio che ha garantito, nei fatti, la dominazione europea in Asia e nel mondo arabo. Ma è soprattutto dal modo in cui Said concepisce e analizza tale inscindibilità che possiamo apprendere una lezione di metodo di rilevanza estrema. Said non ci sta dicendo che il discorso orientalista legittima il progetto coloniale, come se una retorica dell'Oriente si fosse aggiunta alla dominazione europea in Asia, seguendone dall'esterno il procedere. Ciò che Said decostruisce è piuttosto l'intreccio tra orientalismo e imperialismo, intreccio che attesta il delinearsi di un unico campo in cui pratiche discorsive e pratiche di dominazione avevano in comune una specifica concezione della superiorità della cultura occidentale su quella orientale. L'orientalismo, dunque, non è solo una realtà politica che la cultura dotta si sarebbe limitata a riflettere attraverso la produzione di una messe di testi sull'oriente, né è il risultato di un disegno imperialista che avrebbe avuto lo scopo di legittimare, sul piano culturale, la pratica coloniale; piuttosto, è

il *distribuirsi* di una consapevolezza geopolitica entro un insieme di testi poetici, eruditi, economici, sociologici, storiografici e filologici; ed è l'*elaborazione* non solo di una fondamentale distinzione geografica (il mondo costituito da due metà ineguali, Oriente e Occidente), ma anche di una serie di 'interessi' che, attraverso cattedre universitarie e istituti di ricerca, analisi filologiche e psicologiche, descrizioni sociologiche e geografico-climatiche l'orientalismo da un lato crea, dall'altro contribuisce a mantenere¹¹.

10 Cfr. E.W. Said, *Orientalismo* (1978), Boringhieri, Torino 1991, p. 24.

11 Ivi, p. 14 sg.

Lungi dal poter arrivare a una rappresentazione dell'altro in qualche modo pura, isolabile cioè dall'insieme degli interessi, mai di sola natura teorica, che hanno portato a delineare un certo campo di studi, una certa positività, la decostruzione del sapere in quanto disciplina permette dunque di evidenziare in che modo l'alterità sia stata incorporata dal soggetto del discorso, divenendo, proprio in virtù di questo gesto di incorporazione, quella funzione discorsiva grazie alla quale poter articolare il gioco tra l'identità e la differenza.

Ma l'Oriente di cui ci parla Said è solo uno dei poli rispetto ai quali le scienze storico-culturali europee hanno costruito la propria funzione di discorso legittimato a dire la verità sull'altro. La dinamica differenziale descritta da Said attraversa infatti tutto il discorso delle scienze umane. Potremmo allora formulare l'ipotesi secondo cui esiste una vera e propria *topografia immaginaria*, la quale, più che nelle lezioni sulla *Weltgeschichte* di Hegel (alle quali si tenderebbe forse a pensare immediatamente), viene a coincidere con il progetto delle scienze della storia e della cultura nella loro totalità. Queste ultime, dal momento in cui, nel corso dell'Ottocento, si sono costituite in discipline autonome, hanno combattuto la pretesa hegeliana di subordinare il sapere storico a una visione preordinata della storia del mondo; nel far questo, hanno certamente ricalcato in più punti il disegno hegeliano, ma è il modo in cui hanno costruito la positività del proprio oggetto di ricerca che deve interessarci. Mentre Hegel propone un progetto di incorporazione dell'alterità trasparente quanto alle proprie strutture e alle proprie intenzioni (ovvero ridurre l'altro a un momento di una storia che l'altro non può scrivere da sé perché non ne possiede la chiave), le scienze storico-culturali che da Hegel via via si renderanno autonome, al punto da proporre una scienza storica di tipo enciclopedico basata sulla filologia¹², presupporranno quelle divisioni interne alla topografia immaginaria che nella *Weltgeschichte* hegeliana si trovano giustificate partendo dal concetto di *Geist*, ma non

12 Sarà questo il grande progetto di Boeckh, al quale va anche ascritto il merito di aver compiuto, parallelamente a Schleiermacher, il primo grande tentativo di riflettere criticamente sulla metodica del sapere storico mettendo a tema la circolarità che lega il soggetto conoscente all'oggetto studiato. Cfr., dunque, A. Boeckh, *La filologia come scienza storica* (1886), a cura di A. Garzya, Guida, Napoli 1987.

potranno mai dar conto di tale presupposto pena l'impossibilità di conseguire una rappresentazione "obiettiva" dell'alterità.

La differenza appena rilevata è, per il discorso che voglio fare qui, cruciale: in Hegel è sempre chiaro in nome di chi si parla. Il punto di vista del soggetto del discorso, nel testo hegeliano, coincide sempre con quel *Weltgeist* di cui le lezioni descrivono il cammino da Oriente a Occidente. Non vi sono residui in questa descrizione, poiché mostrare come il *Weltgeist* giunga al proprio compimento nella filosofia classica tedesca coincide con la spiegazione della verità che si può attribuire al corso della storia. Né vi è traccia di dialettica in questa ostensione: la storia universale che Hegel racconta è tutta posta sotto il segno del già-stato, e nulla fa pensare che un capovolgimento possa condurre a una *Aufhebung* della supremazia del *Geist* tedesco¹³. L'altro (l'orientale, il greco, il selvaggio americano o africano, ecc.), di cui Hegel registra la posizione in seno alla storia universale, è concepibile sempre e solo come manifestazione del *Weltgeist*, manifestazione che ha la sua ragion d'essere in quanto ha contribuito a preparare la strada all'epifania del *Geist* nella forma del concetto¹⁴. Teleologia storica e messa in scena della verità della storia nel suo stadio finale (ovvero "fine della storia") sono dunque la medesima cosa. Ma sarebbe erroneo vedere nelle pagine hegeliane sulla filosofia della storia una semplice proiezione su scala filosofica dell'eurocentrismo che caratterizza, sin dai suoi inizi greci, il rapporto che l'Occidente ha con il suo altro – con i suoi "orienti", si potrebbe anche dire. Proprio perché Hegel voleva esporre non una storia documentaria, basata sull'analisi filologica del dato¹⁵, bensì una storia filosofica dello sviluppo dell'umanità mirante a eliminare ogni accidentalità e a far risaltare l'operare della razionalità nel corso dei mutamenti storici, nelle sue *Vorlesungen* il soggetto del discorso si mostra senza veli: il soggetto, nel nome e al posto del quale Hegel parla, ovvero il *Geist*, è l'istanza che regge il peso dell'intera argomentazione, agendo come ciò che permette sia una *Darstellung* che una *Vertretung* dell'altro. L'altro sparisce in quanto altro, secondo il meccanismo di appropriazione/espropriazione messo in luce in precedenza, ma

13 Su ciò, cfr. E. Bloch, *Soggetto – Oggetto. Commento a Hegel* (1962), Il Mulino, Bologna 1975, p. 237.

14 Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1997⁴, vol. I, pp. 42-45.

15 Cfr. *ivi*, pp. 8-13.

senza che sparisca dalla vista il gesto di incorporazione che fa accedere l'altro sul teatro della storia universale. Nel gesto hegeliano, allora, possiamo leggere con chiarezza la struttura dell'incorporazione che si concretizza in ogni rappresentazione dell'alterità, possiamo in altre parole vedere il dispiegamento della logica dell'incorporazione nella sua forma pura.

Ma perché mai questa trasparenza caratterizza solamente il discorso metafisico della *Weltgeschichte*, e non un sapere scientifico, di tipo filologico o antropologico, che abbia di mira la ricostruzione della cultura, della storia o della religione altrà? Non è qui in gioco solo il fatto che la visione della storia universale che Hegel, come in un gigantesco caleidoscopio, espone nelle sue *Vorlesungen* sia rimasta del tutto ineffettuale sul piano del sapere. Continuando il lavoro della filologia dei secoli precedenti, i saperi storici ottocenteschi combatteranno una strenua lotta contro l'ipotesi che un'istanza di qualunque tipo possa ergersi ad arbitro del corso storico, ipotesi che sola permette di stabilire in che misura e fino a quale grado ciascun evento storico, ciascun popolo, ciascuna cultura abbiano contribuito o meno alla realizzazione del *Weltgeist*. Il punto decisivo è che il senso di questa lotta si è sempre basato sulla necessità di far coincidere il possesso del sapere con il fatto di avere a disposizione un insieme di positività osservabili e catalogabili.

In fondo, uno studente dell'Università di Berlino, durante il semestre invernale del 1830-31, avrebbe potuto constatare di non aver accresciuto in nulla il suo sapere storico dopo aver assistito a una delle *Vorlesungen* hegeliane: già ai tempi di Hegel i saperi che sarebbero stati accolti nell'enciclopedia con denominazioni quali filologia classica, filologia biblica, antropologia culturale o storia delle religioni si trovavano, infatti, in uno stadio così avanzato da rendere inutile la storia universale hegeliana. Nell'epoca in cui l'idea della *Weltgeschichte* trova in Hegel la sua massima espressione si erge, in opposizione al progetto stesso della *Weltgeschichte*, un insieme di saperi particolari, ciascuno passibile di una fondazione autonoma e, soprattutto, ciascuno in grado di articolare una specifica rappresentazione dell'alterità. L'insieme di questi saperi mi pare costituire davvero una topografia immaginaria perché la loro sinossi lascia trasparire con chiarezza il progetto di fornire una mappatura enciclopedica dell'alterità. Tale cartografia è sì *strutturalmente identica* al progetto hegeliano, ma il soggetto che ne è autore resterà, da allora in poi, assolutamente invisibile. Parafrasando il motto di

Ranke, potremmo anche dire che, dopo Hegel, tutte le epoche (ma, come vedremo, anche tutte le culture) saranno uguali di fronte a Dio, solo che di questo ente posto al di fuori della storia nessuno potrà prendere il posto *mostrando di farlo* (come fa invece Hegel), pena il venir meno della scientificità della propria impresa. In questa rinuncia a ripetere il gesto hegeliano non vedrei allora una sorta di avanzamento in direzione di un sano relativismo culturale, quanto uno spostamento in seno alle dinamiche discorsive che regolano l'incorporazione dell'alterità.

Per capire di quali strumenti si sia avvalso il sapere europeo per costituirsi in mappatura immaginaria dell'alterità è al ruolo decisivo giocato da Wilhelm von Humboldt che ora, seppur in maniera cursoria, dobbiamo far riferimento. In Humboldt, infatti, si articola quel nesso tra concetto di cultura e concetto di storia che ha permesso di collocare gerarchicamente ciascuna delle discipline dell'alterità entro l'enciclopedia dei saperi, ipotizzando che tale enciclopedia potesse giustificarsi da sé, in virtù dei soli risultati concreti a cui il sapere filologico o antropologico può pervenire.

Esaminiamo qui, intanto, quella che chiamerei l'invenzione della classicità, intesa come luogo d'origine di una storia che possiamo in ogni momento riconoscere come la nostra. Grazie a quest'invenzione, infatti, si stabilisce uno spazio per l'alterità che serve a fornire la misura, il metro di paragone, con il quale giudicare tutte le formazioni storico-culturali. La classicità diviene, in altre parole, il modello esclusivo con quale confrontarsi se si vuole sapere sia come valutare le epoche e le culture del passato, sia come modellare il nostro presente in conformità a un ideale perfetto di umanità. Anche Hegel riconosceva, è vero, l'efficacia pedagogica degli studi classici, tanto che in una conferenza tenuta nel ginnasio di Norimberga ebbe a dire:

Se tuttavia accettiamo il principio secondo cui bisogna partire da ciò che eccelle, la letteratura dei greci in primo luogo, e poi quella dei romani, debbono essere e rimanere, allora, il fondamento dello studio superiore¹⁶.

Ma due decenni più tardi, nelle *Vorlesungen* sulla storia universale, ove il posto della classicità acquista un valore e un peso

16 G.W.F. Hegel, *Discorso del 29 settembre 1809*, in Id., *La scuola*, a cura di A. Burgio e L. Sichirollo, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 48.

solo in rapporto alla storia complessiva dello spirito, Hegel non mancherà di rilevare quanto sia grande la distanza che ci separa dalla "bella individualità" tipica della cultura greca, soprattutto in considerazione dei limiti che caratterizzano la concezione della libertà in essa presente¹⁷. Humboldt, invece, postula la possibilità di rivivere il passato greco, la possibilità, cioè, di fare un buon uso della distanza che ci separa dai greci. Nello studio dell'antichità classica, ciò che conta non è la contemplazione della bellezza greca, ma la "rivisitazione del carattere greco". Colui che compie tale rivisitazione (*Aufsuchen*) sperimenta uno stato di consonanza con la classicità: "è spirito greco quello che gli si trasmette, ed esso produce, nel modo medesimo di mescolarsi col suo, forme belle"¹⁸. E tale trasmissione permette non solo di comprendere i greci, ma anche di avvicinarsi a quell'origine da cui è scaturita la cultura greca, per trovare in essa la nostra stessa origine.

Il possesso di quel *Geist* che, nell'antichità, ha trovato la sua prima espressione nella cultura greca diverrà il vero fondamento di quella retorica della classicità che qui, per comodità, leghiamo al nome di Wilhelm von Humboldt. Grazie a tale retorica poté articolarsi, per un lungo periodo, sia ciò che permette di garantire la scientificità delle procedure sulle quali si basa la filologia, sia ciò che deve stare alla base di un sistema educativo moderno, conforme ai bisogni spirituali di una nazione europea che si sa erede di quella lunga tradizione di valori iniziata in Grecia. Quanto al primo punto: il filologo saprà riempire le lacune di un testo, giunto a noi monco e corrotto, perché potrà far affidamento su una precisa arte divinatoria, la quale certamente si è affinata grazie a una lunga e metodica frequentazione dei testi classici, ma si è anche formata in lui, spontaneamente, in virtù del fatto che lo spirito greco non è sostanzialmente diverso dal *Geist* che anima lo stesso filologo. Quanto al secondo: quando il resto dell'Europa imiterà l'ordinamento universitario concepito da Humboldt in occasione della fondazione dell'Università di Berlino verrà sì compiuta una traduzione del *Geist* in un'altra lingua, ma resterà immutato il progetto humboldtiano, all'interno del quale il contatto diretto con l'origine

17 Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. III, pp. 54-107 (in part. pp. 96-104).

18 W. von Humboldt, *Sullo studio dell'antichità, greca in particolare* (1793), in Id., *Scritti sull'antichità classica*, a cura di U. Carpi, Liguori, Napoli 1995, p. 20 sg.

classica della civiltà europea costituisce il presupposto ineludibile di ogni politica dell'identità.

Altro rispetto a noi, ma così vicino alla nostra origine da poter sempre specchiarsi in esso per vedere l'immagine della cultura europea nella sua fase aurorale: ecco cosa diviene il mondo greco a partire da quel peculiare uso dei classici che caratterizza la filologia scientifica dell'Ottocento¹⁹. Se vogliamo ora inserire questa peculiare forma di incorporazione dell'alterità che è l'invenzione della classicità nello schema che orienta la nostra analisi, possiamo osservare quanto segue. Il discorso di Humboldt ha creato lo spazio in cui, grazie a una modulazione sapiente del nostro rapporto con un'origine l'accesso alla quale viene pensato come immediato, diviene possibile rappresentare una forma di alterità che non comporta alcuna estraneità, un'alterità che, di conseguenza, ci permette di definire con esattezza le coordinate che indicano la nostra posizione in seno allo sviluppo spirituale dell'umanità. Il punto per noi rilevante è che tutto ciò non solo ha escluso dall'orizzonte dell'attualità quello che non può conformarsi all'ideale classico di perfezione, ma ha anche reso necessaria la creazione di altri ambiti disciplinari che, concretamente, potessero fornire una mappatura dei luoghi in cui abita l'altro inteso, stavolta, come l'estraneo.

A definire i contorni dell'estraneità, dell'altro in quanto estraneo, provvede il concetto di cultura. In tedesco, come è noto, cultura si dice in due modi: *Kultur* e *Bildung*. Ora, mentre attraverso la *Bildung* si attesta la continuità sostanziale tra la classicità e il nostro presente, dal momento che lo studio dei classici permette di formare cittadini tanto virtuosi quanto lo furono i ginnasiasti delle città-stato greche, attraverso l'esame di tutto ciò che possiamo porre sotto il segno della *Kultur* diviene praticabile l'esplorazione di quegli elementi che si collocano in un tempo altro rispetto al nostro non perché posto all'origine della nostra storia, ma precisamente perché posto al di fuori del *continuum* temporale che permette di qualificare la storia come tale.

19 Non così l'immagine dell'antichità che intese trasmettere la filologia del Settecento – si pensi solo a Fréret, in cui l'interesse per il mondo antico comprendeva sia la Grecia che le culture orientali. Bisognerà attendere il Novecento perché, mettendo a frutto gli insegnamenti di Fustel de Coulanges, di Eduard Meyer o di Louis Gernet, la filologia torni a considerare l'antichità greca e romana come parte di un più vasto complesso che abbraccia l'intero spazio del Mediterraneo e arriva fino all'Oriente.

Certo, allo studio dell'antichità classica pertiene anche l'analisi della *Kultur* greca e romana, come sottolinea Wolf (che di Humboldt fu amico e collaboratore) nella sua *Darstellung der Alterthums-Wissenschaft*, opera che segna la nascita della filologia classica quale disciplina autonoma²⁰. Ma se anche greci e romani ebbero, come altri popoli, usi, costumi, tradizioni e religione (ciò che insomma forma la *Kultur*), solo loro erano in possesso della *Bildung*, ovvero di quell'elemento che forma il carattere nazionale e gli imprime organicità²¹. Variamente modulata, questa concezione della *Bildung* come organicità spirituale per possedere la quale la sola *Kultur* non basta, oltre che attraversare tutta la storia degli studi classici, segnerà anche il confine tra filologia classica e studio scientifico delle culture non europee. Un unico discorso, infatti, reso possibile dall'indissolubile coppia *Kultur / Bildung*, ha permesso che nell'enciclopedia trovasse posto sia le scienze dell'antichità, sia lo studio scientifico delle culture altre. E questo non solo perché sarà humboldtiano il concetto di *Kultur* che le scienze etno-antropologiche faranno proprio e svilupperanno – attraverso la mediazione della *Völkerpsychologie* di Steinthal in Germania, nel mondo anglosassone attraverso la mediazione di Tylor. Ma soprattutto perché sarà di matrice humboldtiana la presenza nascosta della *Bildung* ogniqualevolta verrà evocata la presenza manifesta della *Kultur*.

Un esempio servirà a render chiara l'affermazione appena fatta. In *Primitive Culture*, il testo che segna l'inizio della moderna antropologia culturale, Tylor afferma che lo studio dei popoli non civilizzati ci permette di scoprire "come ci sia pochissima differenza tra un contadino europeo (inglese) e un negro dell'Africa centrale"²². Se mi è concesso usare ancora la parafraasi del motto di Ranke proposta sopra, si può davvero dire che tutte le culture sono, per Tylor, uguali di fronte a Dio – e non è un caso che nelle prime pagine della sua opera Tylor senta il bisogno di presentare al suo lettore una scienza laica, capace di basarsi su un concetto di evoluzione di tipo naturalistico, svincolato ormai da ogni presupposto teologico. Ma è la cultura nel senso della *Kultur* a essere studiata da Tylor, non la

20 Cfr. F.C. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore* (1807), a cura di S. Cerasuolo, Bibliopolis, Napoli 1999, p. 115.

21 Cfr. *ivi*, p. 158.

22 E.B. Tylor, *Alle origini della cultura* (1871), a cura di G.B. Bronzini, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, vol. I, p. 12.

Bildung: quest'ultima è appannaggio di una ristretta élite, per far parte della quale essere europei e maschi è di gran lunga insufficiente. Quest'appartenenza alla cerchia di coloro che condividono la medesima *Bildung* non potrà mai essere messa a tema, in quanto proprio essa costituirà il luogo dal quale il soggetto del discorso antropologico enuncerà la propria verità sull'altro. Incorporare l'altro, allora, è un'operazione che l'antropologia compie avendo inserito nel suo codice non solo l'idea che esistono tante culture quante sono i linguaggi, le tradizioni, i modi di vestire, di mangiare, di procreare, eccetera. Seguendo questo *telos*, che marca come un sigillo l'atto di nascita delle discipline etno-antropologiche, dal momento che il richiamo all'unità lingua-popolo-cultura posta in essere da Humboldt opera potentemente nelle retoriche di questo sapere, l'antropologia potrà liberarsi dal proprio passato di scienza coloniale e divenire quel sapere grazie al quale la famiglia umana scopre di essere una nella varietà delle sue manifestazioni. Ma l'antropologo incorpora l'altro, sempre nelle forme sopra descritte dell'appropriazione e dell'espropriazione, anche perché fa passare per ovvia l'idea che ci sia una *Bildung* per accedere alla quale l'appartenenza culturale conta poco o nulla. Descrivere come vive e cosa fa l'altro, anche quando si tenta di farlo mettendo in scena tutte le risorse della decostruzione per rendere meno violento il proprio atto di incorporazione, finendo con lo scoprire che ogni descrizione dell'altro è anche una descrizione di noi stessi, rischia di restare un'operazione discorsiva che non può render conto di se stessa finché farà uso della nozione di cultura: tale nozione, infatti, ha acquistato un valore descrittivo in seno alla topografia immaginaria sempre in riferimento alla *Bildung*, ed è precisamente grazie al possesso della *Bildung* che il soggetto del discorso autorizza se stesso a prender parola – anche quando lo fa per rivendicare i diritti dell'altro²³.

Tutto ciò si mostra in modo ancor più evidente se si pone mente al fatto che la nozione di cultura, nel doppio senso appena delineato, costituisce un elemento centrale anche in un'altra disciplina dell'alterità non priva d'importanza entro il quadro che stiamo considerando, ovvero la filologia biblica. Nato in concomitanza con lo studio della letteratura classica, lo studio

23 Sono problemi, questi, sui quali ritorneremo più ampiamente nell'ultimo capitolo.

della Bibbia già dai tempi del Rinascimento e della Riforma aveva raggiunto una sicurezza e una precisione metodologica di tutto rispetto. Ma ciò non ne fece ancora una scienza – di Spinoza è nota la marginalità in seno alla comunità ebraica, dell'oratoriano Simon sono parimenti note le difficoltà con la gerarchia, mentre Astruc, colui che per primo formulò l'ipotesi delle fonti per spiegare la genesi del Pentateuco, faceva il medico alla corte di Francia. Lo studio della Bibbia diviene una scienza quando alla sicurezza del metodo nell'analisi delle fonti si unì la volontà di operare su un terreno libero da presupposti teologici. Tale liberazione portò all'introduzione del concetto di mito per spiegare i "fatti" narrati dalla Bibbia, dapprima in riferimento all'AT, poi, digerita la lezione di un Reimarus o di uno Strauss, anche in riferimento al NT. E permise infine l'applicazione del metodo comparativo (vero e proprio cardine della storia delle religioni ottocentesca) anche al materiale mitologico della Bibbia, attingendo i materiali per la comparazione sia alle fonti classiche e della letteratura orientale (come fece per esempio Gunkel), sia ai dati offerti dal sapere etno-antropologico (come fece invece Robertson Smith). Ma proprio nel momento in cui ciò avvenne, la scienza biblica divenne scienza dell'alterità nel senso qui delineato: parlando della cultura biblica come di quella cultura che appartiene al passato remoto della storia ebraica, si viene a svalutare completamente il presente ebraico, basato sulla Torah orale, ovvero su una tradizione che ebbe il suo inizio dopo l'avvento del cristianesimo.

Nel rilevare ciò, va subito aggiunto che anche in tal caso si deve parlare di incorporazione dell'alterità, e non di una forma più o meno velata di antisemitismo. Certo, vi furono biblisti che misero il loro sapere a disposizione della campagna antisemita (come nel caso del famoso pamphlet di Delitzsch *Bibel und Babel*). Ma il punto è altrove. Ciò che vorrei proporre è l'idea che la scienza biblica in quanto tale servì a delineare una sorta di confine interno tra il medesimo e l'altro, interno perché passa tra un presente ancora segnato dall'eredità cristiana e un passato ebraico che si presenta come ciò che il cristianesimo, già da sempre, ha lasciato dietro di sé.

Anche qui, per fare chiarezza, è opportuno chiedersi cosa si sta facendo quando si parla di "cultura ebraica" o di "cultura cristiana". In entrambe i casi, il fatto di poter usare il concetto di cultura serve a costruire il campo discorsivo entro il quale sia l'ebraismo che il cristianesimo possono diventare delle positività

osservabili – comparabili con altre positività e analizzabili nelle loro strutture istituzionali, giuridiche, antropologiche, ecc. Ora, lo studio della cultura ebraica in questione, se non viene ridotto a mero strumento atto a spiegare la genesi storica del cristianesimo, viene comunque condotto a partire da una prospettiva tale per cui dell'ebraismo vivente, postesilico e talmudico, non ne è più nulla. Esempio il caso di Wellhausen, che fu forse il massimo biblista e orientista dell'Ottocento: nel distinguere tra *israelitische Geschichte* e *jüdische Geschichte*, Wellhausen attribuisce al primo polo la valenza dell'organicità, dell'originarietà, della purezza, in quanto la storia dell'Israele antico ancora non conosceva la Legge, mentre la storia del giudaismo viene presentata come la storia di una decadenza, di una perdita progressiva di freschezza spirituale²⁴. Educati all'ombra della Legge, agli ebrei dell'età postesilica mancava precisamente il *Geist*, il quale, secondo una caratterizzazione che Wellhausen doveva per forza condividere con qualunque dotto del suo tempo, non abita certo in una *Kultur* tutta basata sull'interpretazione della morta lettera.

La situazione non è strutturalmente diversa se si passa a considerare il modo in cui il biblista tratta la cultura cristiana. Qui l'esempio più pregnante mi pare essere quello offerto da Franz Overbeck, che tutti conoscono in quanto amico carissimo del ben più noto Friedrich Nietzsche. Overbeck operava nel campo della filologia neotestamentaria e della storia del cristianesimo delle origini. Le conclusioni a cui giunse sono riassumibili con la formula seguente: il cristianesimo o è escatologico, o non ha ragion d'essere. Certo, il cristianesimo seppe correre ai ripari subito dopo aver preso atto del ritardo della parusia: la storia della chiesa è, in questo senso, la storia di un lungo processo di accomodamento (*Accomodation*) adottato dai cristiani per adattare il proprio messaggio alle esigenze dei tempi. Ma la *Kultur* moderna, basata sulla scienza, non può accogliere nel suo seno una religione come quella cristiana, alla cui base si trova un rifiuto del mondo assoluto e radicale. Se ciò è vero in riferimento al cristianesimo come religione, non lo è però in rapporto al cristianesimo come *Kultur*: il cristianesimo, infatti, ha costituito "l'esperienza più profonda di quella parte dell'umanità alla quale noi apparteniamo"; inoltre, anche ammettendo la possibilità di dar vita a un mondo ideale capace di sostituire il cristia-

24 Cfr. J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Reimer, Berlin 1894.

nesimo nella coscienza collettiva, tale mondo ideale dovrebbe contenere in sé “l’impulso a tendere verso una cultura (*Bildung*) che sia abbastanza nobile ed elevata da poter sostenere il proprio diritto contro di esso”²⁵.

Anche per Overbeck, dunque, alla cristianità non si può rinunciare, pena il venir meno di una componente essenziale dell’identità europea. Pur operando in un contesto in cui la storizzazione del cristianesimo, grazie all’applicazione del metodo storico-critico alle Scritture, è totale e irrevocabile, dal cristianesimo in quanto *Kultur* si possono trarre elementi che servono alla formazione dell’uomo moderno, che servono cioè a rendere stabili e fondati i valori di riferimento sui quali si appoggia il nostro presente. Se le cose stanno così, però, è ovvio che solo al cristianesimo (e non a un’altra religione, per esempio l’ebraismo) spetta una funzione centrale in quanto *Bildung*, in quanto luogo generatore, cioè, di una cultura organica, capace di forgiare cittadini fedeli alla patria e capaci di riprodurre i valori dell’Occidente europeo.

3. La nozione di “cultura” come incrocio di rappresentazioni

Dopo aver mostrato in che senso nel discorso delle scienze umane la visibilità dell’altro si giochi tutta nello spazio discorsivo in cui il soggetto europeo mette in scena il suo sapere, è sul punto seguente che vorrei focalizzare l’attenzione: ad accomunare le discipline dell’alterità sembra essere soprattutto l’uso del concetto di cultura. E ciò è tanto più vero quanto più ci si avvicina al presente: non solo ha perso ogni significato la distinzione che impone alle scienze storico-filologiche il compito di occuparsi delle “civiltà superiori”, mentre resterebbe affidato alle scienze della cultura il compito di studiare i “popoli senza scrittura”, ovvero le tradizioni supposte essere inferiori alla nostra; un avvicinamento tra storia e cultura ha avuto luogo anche perché la ricerca storica sempre più si è fatta attenta al fenomeno delle mentalità e delle rappresentazioni collettive, finendo con l’immettere nel tessuto argomentativo delle proprie ricostruzioni concetti operativi per lungo tempo rimasti confinati nell’am-

25 F. Overbeck, *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi* (1873-1902), a cura di A. Pellegrino, ETS, Pisa 2000, p. 96.

bito delle scienze socio-antropologiche. Ma se proseguiamo fino in fondo lungo il sentiero tracciato qui, ovvero se decidiamo davvero di identificare le scienze storico-culturali con ciò che ho chiamato discipline dell'alterità, diviene chiaro che utilizzare il termine "cultura" come se fosse un concetto descrittivo diviene assai problematico. Si è visto, infatti, che alla nozione di cultura spetta soprattutto il compito di creare delle differenze rilevanti in seno a un sistema entro cui l'osservatore si muove senza poter vedersi dal di fuori: gli "altri" si riproducono, mangiano, bevono, dormono, si vestono, si muovono in un territorio dato, si organizzano entro formazioni sociali più o meno complesse, insomma fanno tutto quello che facciamo anche noi, ed è essenzialmente per nominare la differenza tra il luogo abitato dal "noi" e il luogo abitato dagli "altri" che si è dovuto inventare il concetto di cultura. Questo aspetto della questione, a cui si è fatto riferimento anche in precedenza, può essere messo a fuoco facendo ricorso alla teoria dei sistemi di Luhmann, grazie alla quale è possibile vedere nella nozione di cultura non un concetto descrittivo, ma uno dei più efficaci espedienti di cui la modernità ha fatto uso per gestire il paradosso che l'osservazione di secondo ordine comporta.

Se si passa dall'ambito delle osservazioni di primo ordine a quelle di secondo ordine, in cui a essere osservato è l'osservatore, è inevitabile restare intrappolati nel paradosso; il paradosso che l'auto-osservazione porta con sé, infatti, caratterizza ogni sistema complesso, il quale deve fare continuamente i conti con l'osservazione di secondo ordine per gestire in modo cognitivamente produttivo l'aumento della complessità. Ora, secondo Luhmann, un tipico esempio di sistema complesso, in cui la questione dell'auto-osservazione si pone a tutti i livelli, è proprio la modernità²⁶. A partire da qui, Luhmann spiega la rilevanza assunta dal concetto di cultura, che sorge quando, facendo ricorso alle risorse della comparazione, si cerca di rendere produttiva l'impossibilità di subordinare a un unico momento generatore l'enorme varietà di lingue, usi, costumi, tradizioni, credenze; tutto ciò permette di ridurre al piano della contingenza quel che, in un universo discorsivo premoderno, veniva invece compreso attraverso l'impiego di essenze e di categorie sottratte alla stori-

26 Un punto, questo, sviluppato chiaramente in N. Luhmann, *Osservazioni sul moderno* (1992), Armando, Roma 1995.

cità. A tale estensione della sfera dominata dalla contingenza si connette innanzi tutto l'enorme pervasività del concetto di cultura, che permette di duplicare ogni fenomeno osservato e di renderlo disponibile per nuove osservazioni – il punto di vista dell'osservatore che attua la comparazione, infatti, può essere assunto da chiunque. Ma a ciò si connette anche la disponibilità virtualmente illimitata della posizione istituzionale occupata dall'osservatore. In altre parole: chi compara cosa e in base a quale interesse? Ed è formulando questa questione che Luhmann intende render conto di come la nozione di cultura abbia potuto divenire il momento centrale di quella costellazione di discorsi in cui si sono articolate le questioni dell'identità, della differenza, dell'appartenenza, della nazione, della razza, ecc²⁷.

Tutto ciò mi pare possa fornire un'ulteriore conferma dell'ipotesi qui messa alla prova, secondo cui le discipline in cui è centrale l'utilizzo della nozione di cultura fungono da istituzioni che hanno il compito di regolare quei processi grazie ai quali una formazione sociale stabilisce i confini immaginari tra il proprio "dentro" e il proprio "fuori". Ma l'aspetto delle riflessioni di Luhmann che forse maggiormente le rende interessanti nel presente contesto riguarda l'analisi cognitiva del paradosso dell'auto-osservazione. Se è vero che la modernità nel suo insieme si presenta come il tentativo di fare buon uso dei paradossi (e questo già a partire dal Rinascimento), è però nel Novecento che la questione del paradosso si acutizza e finisce con l'attraversare tutta l'impresa scientifica. Ciò porta a due conseguenze. Da un lato, è possibile relativizzare la centralità dei discorsi in cui la nozione di cultura svolge un ruolo eminente, nel senso che le discipline storico-culturali possono esser viste come parte di un insieme più vasto di tentativi volti a gestire il paradosso, insieme a cui appartenerebbero per esempio il discorso hegeliano basato sul *Geist*, oppure la nozione (kantiana prima, husserliana poi) di trascendentale. D'altro lato, è possibile stabilire un uso corretto della nozione di rappresentazione, tale cioè da renderla meno vaga e imprecisa. Vediamo come. "Osservare", per Luhmann, è un'operazione che produce una differenza allo scopo, però, di designare uno solo dei due poli prodotti dalla biforcazione differenziante, il quale diverrà poi il punto di par-

27 Cfr. N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Band 4*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1999, pp. 31-54 (in part. pp. 35-42).

tenza per ulteriori differenziazioni. Tale concetto di osservazione si basa sulla differenza tra differenza e designazione, ed è perciò sia autologico, cioè applicabile a se stesso, sia paradossale, perché impedisce che si interroghi l'unità della differenza tra differenza e designazione. Ciò comporta che l'osservazione renda invisibile ciò che sta a fondamento del proprio operare: l'osservatore è invisibile a se stesso, mentre un altro osservatore può osservarlo dal di fuori – restando, a sua volta, invisibile a se stesso. Tale concezione dell'osservazione – ed è il punto chiave – mette fine alla pretesa che le rappresentazioni siano rappresentazioni di un ambiente posto al di fuori del sistema: le rappresentazioni, piuttosto, sono forme di differenziazione che il sistema produce al suo interno, le quali producono effetti solo se poste in relazione le une alle altre²⁸.

Riportate al nostro schema di partenza, queste preziose indicazioni ci permettono di vedere nell'insieme delle rappresentazioni dell'alterità, che tanto il senso comune quanto le scienze umane producono, non un agglomerato di credenze che vanno purificate dal pregiudizio, quanto un *corpus* di differenziazioni ciascuna delle quali ha svolto un ruolo preciso dal punto di vista sistemico. Opporre a ciascuna di esse un diverso complesso di rappresentazioni diviene allora il compito di una epistemologia delle scienze umane capace di accettare il proprio ruolo di osservatore di secondo ordine – ruolo che, va sottolineato ancora, non le concede alcun primato trascendentale. Ma non si potrà svolgere mai tale compito, credo, se prima non si cercherà di localizzare, all'interno di quel grande sistema che è la modernità, ciascuna delle immagini dell'altro di cui le scienze umane si sono fatte di volta in volta veicolo. Un primo elenco lo si è fornito sopra: una certa immagine della classicità, una certa immagine del "selvaggio", una certa immagine della tradizione ebraica in rapporto al cristianesimo (il quale, in termini luhmanniani, opera come il *blind fleck* delle scienze bibliche). Ma la lista potrebbe continuare, includendo per esempio figure come quelle del meticcio o dell'ibrido, oggi centrali nel dibattito che ha luogo nell'antropologia o nei *Cultural Studies*. E proseguendo per questa strada, forse si riuscirà a produrre una genealogia delle scienze storico-culturali capace di presentarsi come filosofia, ma capace anche di lasciarsi contaminare da quell'altro

28 Cfr. *ivi*, pp. 151-180 (in part. pp. 162-173).

osservatore di secondo ordine (antropologo o filologo che sia) che opera sul suo stesso terreno.

Alla fine di queste considerazioni si potrebbe aver l'impressione che il compito, che mi ero prefisso all'inizio del capitolo, sia stato svolto. In realtà, la strada da percorrere è stata solo indicata e quello che ho qui enunciato deve valere solo come uno schizzo provvisorio. Va aggiunto anche che l'autore al quale anche qui si è data così tanta importanza, ovvero Foucault, si rivela a malapena sufficiente per giustificare ognuna delle mosse teoriche che si devono compiere nel territorio di cui qui si è tracciata una prima mappa. L'aver fatto, alla fine, un breve riferimento a Luhmann sta lì a dimostrarlo. E verrebbe voglia di convocare anche altri autori, soprattutto quelli che, in vario modo, si sono posti nel solco della tradizione husserliana. In Alfred Schütz, per esempio, si trova una epistemologia delle scienze umane in cui, radicalizzando la nozione husserliana di *Lebenswelt*, diviene sempre possibile interrogare i continui scambi che hanno luogo tra le prestazioni cognitive basate sul senso comune e quelle basate su modelli di razionalità elaborati entro le teorie scientifiche²⁹. Nel primo Habermas, invece, si trova una teoria del discorso forse più rigorosa di quella resa disponibile da Foucault – e comunque attenta, al pari di quella di Foucault, ai modi in cui avviene, in ogni costruzione teorica, l'embricazione tra conoscenza e interesse³⁰. Grazie a Paci, infine, si può acquisire un'idea assai precisa di cosa sia un'enciclopedia fenomenologica, che è forse il luogo più appropriato per collocare le discipline dell'alterità. L'enciclopedia fenomenologica, infatti, ha il suo centro ordinatore nella processualità grazie a cui nascono il sapere e la concettualità, e dunque intratterrà sempre una relazione profonda con quella dimensione empirica in opposizione alla quale nasce e acquista la propria ragion d'essere il sapere stesso³¹. E la lista di nomi potrebbe continuare, portando a convocare sulla scena anche sociologi e antropologi, come Goffmann e Garfinkel, che ci aiuterebbero a definire, forse con maggior rigore, le regole di quello strano gioco in cui il discor-

29 Cfr. A. Schütz, *Saggi sociologici*, a cura di A. Izzo, UTET, Torino 1979.

30 Cfr. per esempio, J. Habermas, *Conoscenza e interesse* (1973), Laterza, Roma-Bari 1990, e Id., *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali* (1967-1976), Il Mulino, Bologna 1980.

31 Cfr. E. Paci, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Bompiani, Milano 1973.

so, nel senso forte e nuovo che Foucault conferisce a questo termine, diventa istituzione, ovvero corpo pesante, quasi materico, in cui viene a sfumare la classica differenza tra teorie e pratiche.

Eppure, non credo sarebbe davvero possibile affrontare la questione dell'alterità senza fare seriamente i conti con Foucault. Né credo si rivelerebbe produttivo aggiustare il tiro di molte delle sue affermazioni per rendere più urbana la sua proposta teorica: ciò significherebbe addomesticarne la carica innovativa. La questione dell'alterità invade la scena della sua scrittura, nel tentativo di fare essere l'altro in questione ciò che davvero è: elemento che sfugge alla teoria, che non si lascia catturare da essa. Questo tentativo è sempre disperato filosoficamente, come il giovane Derrida cercava di mostrare al poco più anziano autore della *Storia della follia*³². Ma è proprio qui, mi pare, che risiede tutta la posta in gioco filosofica della faccenda: che l'altro si dia a vedere solo nell'orizzonte della rappresentazione non è mai un'affermazione da spendere *solo* in sede di teoria della conoscenza, ma è l'indicatore della responsabilità politica che siamo disposti ad assumere di fronte alle nostre costruzioni teoriche. Partire dall'assunto secondo cui ci sono solo rappresentazioni dell'alterità significa soprattutto che *ci si vuole chiedere* quale complicità leghi queste rappresentazioni alle pratiche concrete nelle quali siamo immersi, in quanto soggetti politici, ogniqualevolta abbiamo a che fare con l'altro/a in carne e ossa. Questa, mi pare, la vera scommessa con cui ci si confronta quando si cercano di definire i contorni di una teoria dell'alterità che lasci operare, al proprio interno, quell'elemento che rimanda alla decisione politica e che, come tale, non si lascia mai giustificare grazie alle risorse di una teoria pura.

32 Cfr. J. Derrida, *Cogito e storia della follia* (1963), in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1982, pp. 39-79.

III Dalle provincie orientali dell'impero

Said, Spivak
e la questione della differenza

1. Retoriche del multiculturalismo

Per conferire maggiore concretezza alle questioni affrontate nei due capitoli precedenti, mi pare ora opportuno focalizzare l'attenzione su come la questione dell'identità si viene a porre nei dibattiti contemporanei sul multiculturalismo. Quanto in precedenza si è detto sul rapporto che lega l'identità ai modi in cui si costruiscono le rappresentazioni dell'alterità troverà qui, infatti, un'ulteriore specificazione.

Osserviamo innanzi tutto come "multiculturalismo" si dica in molti modi¹. Con tale espressione ci si riferisce per lo più agli effetti che l'immigrazione di individui provenienti dal Sud del mondo provoca su quelle società del mondo ricco verso le quali confluisce tale flusso migratorio. Un simile modo di formulare la questione veicola l'idea secondo cui una complessificazione e una pluralizzazione delle appartenenze culturali avrebbe luogo, in quel Nord del mondo nel quale abbiamo la fortuna di vivere, solo a partire da un passato recente. Tale idea, che dovrebbe risultare insostenibile agli occhi di chiunque non abbia cancellato dalla propria memoria la semplice formazione storica conseguita durante la scuola superiore², spesso si mescola con una percezione della presenza degli immigrati tale per cui in questi ultimi si vede una potenziale minaccia nei confronti di quella che si suppone essere l'identità culturale delle società che li ospitano.

- 1 Per una panoramica sintetica dei dibattiti a cui mi riferirò in questo paragrafo, cfr. E. Colombo, *Le società multiculturali*, Carocci, Roma 2002; mi limito a questo rimando per non appesantire con un numero eccessivo di note la trattazione svolta in questo paragrafo.
- 2 Un'analisi comparata dei curricula scolastici europei, che confesso di non aver compiuto, potrebbe però smentire questa affermazione e ridurre la sua portata alla sola Italia.

Non appena si rivolga uno sguardo critico agli atteggiamenti di coloro che guardano con perplessità o fastidio i vicini di casa che si vestono in modo diverso e si nutrono di cibi dall'odore esotico, la questione del "multiculturalismo" subisce una diversa formulazione. Ci si chiede allora quali forme assumano il razzismo e l'intolleranza nelle società industriali avanzate e, parallelamente, si cerca di delineare un quadro di interventi istituzionali, pedagogicamente efficaci, volti a favorire l'integrazione culturale tra "maggioranza" e "gruppi minoritari". In questo ordine di considerazioni si colloca pure la questione dei diritti da attribuire alle minoranze, questione che acquista la sua rilevanza in relazione al fatto che gli individui membri di tali gruppi minoritari, molto spesso, subiscono una serie di restrizioni alle proprie libertà a causa delle discriminazioni a cui sono soggetti in virtù della semplice appartenenza a questo o a quel gruppo.

Spingendosi oltre in questa direzione, ci si chiede come si modifichi la percezione di sé che hanno gli immigrati stessi una volta che nelle loro vite, nel loro modo di pensare e di agire, si manifestino i segni di una doppia appartenenza – l'una alla cultura d'origine, l'altra alla cultura del paese in cui si vive. Nel fenomeno della doppia appartenenza, poi, spesso si saluta l'insorgenza di un'inedita forma di "ibridazione", grazie alla quale è possibile trovare conferma del fatto che l'appartenenza culturale non è mai qualcosa di fisso, di stabile. L'immigrato/a diviene il segno vivente della differenza, la cifra di una nuova articolazione dell'identità. Al tema dell'ibridazione culturale si finisce così per attribuire un valore pedagogico, che travalica i confini dell'indagine antropologica o sociologica: specchiandosi nell'altro, che ha saputo costruire un'identità multipla e mobile, anche noi possiamo apprendere l'arte della presa di distanza da noi stessi, dalla tradizione a cui apparteniamo e dai pregiudizi che quest'ultima veicola.

Poiché una simile declinazione del tema "multiculturalismo" rischia di occultare il fatto che gli immigrati sono innanzi tutto degli emigrati, cioè individui che, spesso a causa della povertà o della persecuzione politica, sono stati costretti a lasciare il proprio paese, vi è chi, infine, preferisce considerare le società multiculturali come il prodotto o l'effetto dei processi di globalizzazione. In questa prospettiva, interrogarsi sul modo in cui la questione della diversità culturale assuma rilievo diventa un'operazione che, per principio, non si può scindere dall'interrogazione circa le modalità secondo le quali varie forme di neocolonial-

smo conducano al rafforzamento della subalternità del Sud nei confronti del Nord. A tale subalternità gli abitanti del Sud, qualora non abbiano la fortuna di appartenere alle classi medio-alte, sono condannati sia in patria, sia nei paesi da loro scelti quale meta di emigrazione: in entrambi i casi, la loro posizione nel ciclo produttivo è quella di chi fornisce manodopera a basso costo per le imprese del capitale globale. Questo spostamento dello sguardo ne è al tempo stesso anche un ampliamento, poiché permette di inserire la questione della diversità culturale e della costruzione delle identità collettive nell'orizzonte più vasto del conflitto tra paesi ricchi e paesi poveri – e tra ricchi e poveri in seno alle stesse società dei paesi ricchi. Chi si avvicina alla questione della diversità culturale a partire da quest'angolo visuale tende spesso ad assumere un atteggiamento sospettoso nei confronti del termine "multiculturalismo" e preferisce parlare di "postcolonialismo". Con questa scelta terminologica si intende dar conto del fatto che il problema di cui occuparsi non è costituito dalla conflittualità tra modelli identitari diversi, ma dalla conflittualità tra diversi modelli di sviluppo – una conflittualità che, percepibile su scala planetaria, coinvolge in particolare modo le ex colonie dei paesi europei, dominate non attraverso le armi, ma attraverso le disposizioni della Banca Mondiale e del Fondo Monetario Internazionale.

Mi avvicino ora al senso delle riflessioni che vorrei svolgere nel presente capitolo osservando come ciascuna delle declinazioni sopra esposte della questione del "multiculturalismo" si articoli secondo una specifica retorica; in nessun caso, infatti, risulta possibile attribuire alla diversità culturale la valenza di un puro fatto, isolabile da una serie di costruzioni discorsive che agiscono sia al livello della percezione che ciascun soggetto ha della propria appartenenza culturale, sia al livello delle operazioni teoriche che un soggetto, supposto sapere che cosa sia la "cultura", può compiere nei confronti di altri soggetti impegnati a negoziare variamente quella stessa appartenenza – vuoi da una posizione subalterna, vuoi da una posizione di dominio. Se qui allora ha un senso parlare di "retoriche", queste vanno intese come strutture argomentative portanti, come insiemi di *topoi* già a disposizione dei soggetti che prendono parola. Ciò che rende interessante la presenza e l'operatività di tali retoriche è il fatto che esse non si lasciano in alcun modo eliminare con un gesto teorico capace di svelarne l'origine – gesto che avrebbe la funzione, è chiaro, di metterle fuori gioco. Non pare si possa

dire, in altri termini, che da qualche parte vi sia una verità del “multiculturalismo”, la quale verrebbe necessariamente a collocarsi in una sfera discorsiva scindibile da quella in cui, per addomesticare la differenza tra “noi” e gli “altri”, si fa uso del concetto di “cultura” senza riflettere sul fatto che tale concetto non è un vero concetto, ma è, come si è visto nel capitolo precedente, un operatore discorsivo variamente funzionale alla legittimazione di complesse modalità di incorporazione dell’altro.

La situazione con cui ci stiamo confrontando, dunque, parrebbe meglio raffigurabile nel modo seguente: qualunque analisi dell’appartenenza culturale, delle strutture identitarie da essa rese possibili e, infine, dei conflitti che il confronto tra strutture identitarie diverse può generare, presuppone una certa *localizzazione* del soggetto del discorso *sia* rispetto ai rapporti di forza che determinano il modo in cui la diversità culturale assume rilevanza³ in seno a una formazione sociale data, *sia* rispetto al complesso di argomentazioni e di assunti teorici che permettono di articolare ogni discorso sulla stessa diversità culturale. E ciò dipende, in maniera essenziale, dalla circostanza secondo cui, nell’isolare il dominio esperienziale in cui ha senso parlare di “cultura” e di diversità tra culture, si deve per forza convocare sulla scena tanto l’appartenenza di classe quanto l’appartenenza di genere. La riuscita o il fallimento delle prestazioni di ciascun animale uomo in seno al gruppo cui appartiene, infatti, è surdeterminata dalla posizione di “rango”⁴, poiché alla valenza gerarchica di tale posizione sono legate quelle aspettative che guideranno il giudizio – e il comportamento – del gruppo o di suoi membri singoli nei confronti delle prestazioni stesse. Parimenti, venir sessuati dalla parte del femminile o da quella del maschile, in seno a un gruppo di

3 Utilizzo il termine rilevanza nel senso in cui lo definisce Schütz: cfr. A. Schütz, *Il problema della rilevanza* (1970), a cura di G. Riconda, Rosenberg&Sellier, Torino 1975.

4 Usando il termine “rango”, ho voluto alludere all’opera di John Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks, or An Inquiry into the Circumstances which Give Rise to Influence and Authority in the Different Members of Society* (1779³), la quale, in seno alla preistoria delle discipline socio-antropologiche, segna una tappa importantissima proprio poiché statuisce l’impossibilità di considerare i fatti “culturali” al di fuori di quel contesto che, un secolo dopo, Marx avrebbe designato con il termine “classe” (cfr. J. Millar, *Osservazioni sull’origine delle distinzioni di rango nella società*, a cura di E. Bartocci, Angeli, Milano 1990²).

umani, non cesserà mai di surdeterminare la percezione che ciascun soggetto avrà di sé, la relazione che intratterrà con gli altri e le sue prestazioni cognitive, comprese, ovviamente, tutte quelle che rientrano nella cosiddetta sfera culturale.

Per chiarire ulteriormente in che senso il solo fatto di evocare la nozione di cultura non permetta alcuna forma di autoriflessione, va ora introdotta una pausa, nella quale affrontare una questione che ritengo debba essere risolta subito. Non è che, affermando la localizzazione del soggetto nella rete di pratiche discorsive in cui è coinvolto e di cui al tempo stesso intende rendere conto, ci si trovi di fronte a una riedizione, nemmeno troppo chiarificatrice, del paradigma ermeneutico? A prima vista, la localizzazione del soggetto del discorso alla quale ho fatto riferimento qui sopra parrebbe in effetti ripresentare il classico problema epistemologico delle scienze umane, messo in luce già da Hume – in quanto soggetti del discorso, noi non siamo soltanto “esseri che ragionano, ma anche uno degli oggetti su cui ragioniamo”⁵. In realtà, qui ci si trova immersi in un contesto in cui non basta trovare quei metodi – o, gadamerianamente, quelle soluzioni extrametodiche – che permettono di gestire la circolarità che lega il soggetto del discorso alla sfera discorsiva da lui analizzata, posta a tema e interpretata. Non pare infatti plausibile, quando è in gioco la nozione di “multiculturalismo”, uno scenario in cui interagiscano i due poli seguenti: da una parte, un insieme di discorsi che hanno per oggetto – poniamo – l’alterità, la cultura, la diversità culturale, le strutture identitarie, i meccanismi di esclusione e di inclusione dell’altro, le forme del dominio ecc.; d’altra parte, un soggetto che indaga questi discorsi grazie a un’operazione teorica che mira a ricondurre i contenuti in essi presenti alla loro matrice storica, con lo scopo ulteriore di modificare le nostre pratiche nei confronti di quell’alterità che la violenza insita in un certo modo di intendere la diversità culturale avrebbe escluso o rimosso. Certo, tra le retoriche del “multiculturalismo” più influenti troviamo spesso un’impostazione di questo tipo, riconducibile a ciò che qui, per semplificare, si è chiamato il paradigma ermeneutico⁶. A tale modo di articolare la questione si deve

5 D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma – Bari 1993, p. 7.

6 Cfr., per esempio, C. Taylor, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento* (1992), Anabasi, Milano 1993.

però opporre l'obiezione che esso non riesce a prendere sul serio la localizzazione del soggetto di cui si è parlato sopra. E prenderla sul serio vuol dire, credo, riconoscerne l'intrinseca irriducibilità al piano della teoria pura. Parlare di "retoriche" appare allora più opportuno, poiché così si riesce meglio a cogliere la cattura che il gioco discorsivo del "multiculturalismo" esercita su chiunque intenda praticarlo. Nel prendere posizione di fronte alla diversità culturale e fare della propria posizione il punto di partenza di una nuova politica del riconoscimento, ovvero nello smontare le retoriche dominanti per proporre, in quanto soggetti "autorizzati" a prender parola, l'instaurazione di scenari politici alternativi, ci si trova sempre ad agire in quanto soggetti di un discorso che in qualche modo è stato deciso altrove, un discorso al quale, quindi, si è già assoggettati in virtù della propria posizione rispetto a quella *differenza* che articola preliminarmente ciò che deve essere compreso come "cultura", "identità", "genere" ecc. L'autorizzazione a parlare, in questo contesto, dipende sempre, insomma, dalla posizione che si occupa in seno alla divisione del lavoro che governa la produzione dei discorsi e ne decide l'ordinamento gerarchico.

Precisamente la nozione di differenza costituisce il momento generatore dei discorsi dei quali vorrei dar conto nei paragrafi seguenti, discorsi che portano due firme: Edward Said e Gayatri Spivak. Ma non solo: nei loro lavori, pur in forme assai diverse tra loro, emerge con chiarezza il fatto che non si potrà mai dare conto (almeno secondo le modalità della fondazione) di quelle differenze, gerarchicamente ordinate, che governano i discorsi sull'appartenenza e l'identità, poiché il soggetto che ne parla è già da sempre preso nel loro intreccio, e ciò proprio mentre tenta, grazie a precise strategie, di non cadere nella trappola di una ingenua riappropriazione di quel che una "cattiva" retorica del multiculturalismo tende a occultare. Confrontarsi con il lavoro di Said e Spivak, allora, ci può aiutare a compiere uno spostamento, seppur parziale, di quelle che mi paiono essere le "retoriche influenti" in seno al dibattito attuale, soprattutto di importazione statunitense, sul "multiculturalismo". Ovviamente, questa scelta è a sua volta una delle possibili mosse retoriche eseguibili in questo contesto – tanto più che il valore delle posizioni discusse non si colloca sullo stesso piano. In Said, infatti, può essere rilevata una consapevolezza ben maggiore del fatto che la lotta teorica contro ogni forma di incorporazione dell'alterità presuppone una oculata gestione del nostro rapporto con

l'istanza critica, ovvero con ciò che, a partire da un certo momento e in un determinato luogo, ha reso possibile la critica come atteggiamento universalizzabile.

2. Capovolgere la storia universale

Negli Stati Uniti un certo tipo di critica letteraria, intesa come luogo di osmosi in cui la dimensione discorsiva si intreccia a quella dei vissuti e delle pratiche, da tempo occupa una posizione centrale nel campo delle discussioni sul "multiculturalismo". All'interno di tali discussioni, nel testo letterario si evidenzia tutto ciò che permette di cogliere la logica profonda delle modalità in cui è avvenuta l'incorporazione dell'altro da parte della cultura europea e nordamericana. Per spiegare questo intreccio tra critica letteraria e interessi che potremmo definire di natura storico-politica, va ricordato il fatto che negli Stati Uniti, sotto il nome di *Critical Theory*, si sono raccolte (almeno a partire dagli anni Settanta) tutte quelle forme del discorso accademico che non trovavano posto nei Dipartimenti più tradizionali e che presentavano un acuto interesse verso tutto ciò che i filosofi analitici etichettavano come *Continental Philosophy*. Oggi la situazione è cambiata, nel senso che anche nei Dipartimenti di Filosofia si studiano autori come Foucault o Derrida, ma resta vero che a declinare la questione della differenza con accenti marcatamente politici sono soprattutto docenti e ricercatori attivi nel campo della *Critical Theory*.

Ora, in quanto storico della letteratura inglese e professore di letteratura comparata, Said è certamente tra coloro che maggiormente hanno contribuito a delimitare i contorni di quello scenario in cui hanno luogo molte delle odierne discussioni statunitensi sul tema della diversità culturale. Di capitale importanza, in tal senso, è stata la pubblicazione di *Orientalismo*, un lavoro grazie al quale, nel capitolo precedente, mi è parso di poter parlare, con una certa plausibilità, di "discipline dell'alterità". Qui invece vorrei prendere in esame i temi che Said tratta in *Cultura e imperialismo*, che di *Orientalismo* costituisce in un certo senso la continuazione e l'approfondimento.

Prima di procedere, però, mi sia consentito ricordare il punto che in precedenza ha raggiunto la nostra analisi del rapporto tra identità e differenza alla luce di quanto Said afferma in *Orientalismo*. In questo lavoro Said insiste con forza sul nesso tra

le pratiche che hanno caratterizzato l'effettivo incontro delle potenze coloniali europee con le regioni asiatiche e le rappresentazioni dell'Oriente, intese quale insieme di strategie di cui ci si serve per definire, attraverso opposizione e contrasto, il "noi" che entra in scena ogniqualvolta si dice "noi europei"; nel fare ciò, non ha mai inteso chiedersi se e come tali rappresentazioni siano isolabili da una presunta verità dell'altro, verità a cui si avrebbe accesso una volta smantellata la retorica che governa e riproduce l'orientalismo. Per Said, infatti, nella costruzione dell'identità la presenza dell'altro, rispetto al quale l'identità si definisce, sarà percepibile sempre e solo nelle forme della rappresentazione⁷. Insistere su questo aspetto del suo discorso mi pare importante perché permette di delineare, sin da ora, ciò che mi sembra essere il punto di partenza più promettente per avviare una lettura critica delle retoriche del multiculturalismo.

Se ora rivolgiamo la nostra attenzione a *Cultura e imperialismo*, dobbiamo registrare innanzi tutto sia un allargamento che un restringimento della prospettiva adottata nell'opera precedente. L'ampliamento riguarda il fatto che in *Cultura e imperialismo* la questione del rapporto tra l'Occidente imperialista e il suo "altro" viene interrogata in tutta l'ampiezza che le è propria, ovvero quale progetto di dominio destinato a incontrare solo due limiti: la fisicità del globo terrestre e la plasmabilità delle menti che vengono bombardate dalla propaganda imperialista; il restringimento, invece, si gioca in relazione alla scelta di voler confinare l'analisi a opere letterarie. È quest'ultimo punto a meritare tutta la nostra attenzione, perché ci permette di porre subito in evidenza ciò che Said intende quando impiega la nozione di cultura.

Le opere letterarie che Said prende in esame sono dei classici della letteratura – come per esempio *Mansfield Park* di Austen, *Kim* di Kipling, *Passaggio in India* di Forster, *Cuore di tenebra* di Conrad, o *Lo straniero* di Camus. Circa il valore letterario di questi testi Said non nutre alcun dubbio: sono testi che intere generazioni hanno letto con piacere e non si vede perché si dovrebbe, oggi, cessare di leggerle con lo stesso, immutato piacere. Certo, è necessario interrogarsi su ciò che ha condotto alla formazione del canone letterario all'interno del quale questi testi hanno potuto venir considerati dei classici, ed è parimenti necessario mobilitare le nostre energie critico-decostruttive per

7 Cfr. E.W. Said, *Orientalismo*, cit., p. 24 sg.

mettere in questione la logica che, in generale, porta alla formazione di un canone. Tuttavia, quella che potremo definire la loro "godibilità" in quanto capolavori letterari resta intatta. In questo senso, appartengono a ciò che, proprio a partire dalla stessa epoca in cui il romanzo borghese si afferma come genere, siamo soliti chiamare "cultura". E Said, nel considerare questa accezione del termine, si riferisce a un altro testo canonico, ovvero *Culture and Anarchy* di Matthew Arnold. Lì la cultura viene definita come "studio della perfezione", che procede "per l'impulso, non semplicemente o principalmente della passione scientifica per la conoscenza pura, ma anche della passione morale e sociale per il ben fare"⁸. Di conseguenza, i soli che, per Arnold, meritano di esser chiamati uomini di cultura sono coloro che "hanno avuto la passione di diffondere, di far trionfare, di portare da un'estremità all'altra della società, il miglior sapere, le migliori idee del loro tempo"⁹. Soprattutto grazie al magistrale lavoro di Williams sull'affermarsi della nozione di cultura nell'Inghilterra dell'Ottocento¹⁰ oggi sappiamo in quale contesto ideologico collocare l'opera di Arnold e possiamo quindi misurare tutta la distanza che ci separa da quel testo. Ma, in un certo senso, la definizione di "cultura" data da Arnold è ancora la nostra, in particolare per quel che riguarda l'esaltazione dello spirito critico sia quale fonte di innalzamento morale, sia quale presupposto di un vivere associato definibile come democratico¹¹. A questo punto, Said ci invita tuttavia a compiere un spostamento dello sguardo, che si rende necessario non appena il nostro discorso intenda ospitare la questione della differenza: se vogliamo individuare e analizzare la presenza dell'ideologia coloniale e imperialista che ha caratterizzato – e continua a caratterizzare – il modo in cui europei e americani si rapportano all'altro/a, dobbiamo concentrare la nostra attenzione proprio sui testi che rappresentano "il miglior sapere, le migliori idee" prodotte dall'Occidente. Questa torsione dello sguardo

8 M. Arnold, *Cultura e anarchia* (1869), a cura di V. Gabrieli, Einaudi, Torino 1975, p. 43.

9 Ivi, p. 70.

10 Cfr. R. Williams, *Cultura e rivoluzione industriale* (1961), Einaudi, Torino 1979⁵.

11 Ed è, in fondo, anche a questa accezione del termine che lo stesso Said si richiama allorché tenta di definire il ruolo degli intellettuali nella società contemporanea: cfr. E. Said, *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere* (1994), Feltrinelli, Milano 1995.

viene compiuta sempre restando *di fatto* all'interno del campo delimitato dalla nozione di "cultura", campo al quale appartengono in quanto membri della repubblica delle lettere e al quale appartengono tutti i classici ai quali facciamo appello per legittimare il senso del lavoro critico. Lo spostamento così prodotto, però, ci costringe a una lettura che Said chiama contrappuntistica della tradizione occidentale e dei testi che, al suo interno, occupano il posto dei classici: come nel contrappunto musicale si ha la presenza di vari temi che si oppongono l'uno all'altro, in un gioco di interazione reciproca organizzata che deriva dai temi stessi e non da un principio esterno all'opera, così in gran parte dei testi letterari che valgono come classici operano dei temi che non rimandano solo all'immagine che l'europeo delle classi medio-alte aveva di sé in quanto europeo e basta, ma anche all'immagine che aveva di sé in quanto colonizzatore, in quanto padrone, di fatto e di diritto, del mondo¹².

La cultura cessa allora di essere semplicemente il regno apolineo delle idee e dei valori e diviene piuttosto un campo di forze abitato dalla differenza, una trama di produzioni discorsive che hanno lo scopo di regolamentare la costruzione dell'identità europea e statunitense attraverso l'incorporazione/esclusione dell'alterità. Tutto ciò che viene prodotto nella sfera culturale mantiene sì intatta l'autonomia di cui questa sfera gode abitualmente, così come i valori che la "cultura" ha prodotto (come la libertà o la democrazia) non cessano di aspirare legittimamente all'universalità. A perdere ogni neutralità, ora, sarà il gesto con cui ci accosteremo alle produzioni discorsive che costituiscono il campo della cultura stessa. Ma non è, si badi, tale gesto a produrre il sistema di differenze, gerarchicamente ordinate, che in seno alla cultura serve a giustificare la superiorità dell'Europeo nei confronti dell'altro. In altre parole, Said non attua alcuna violenza ermeneutica nei confronti dei testi che analizza. Il suo intervento critico si limita a svelare un insieme di temi che, nel tessuto stesso delle produzioni discorsive analizzate, rivelano la presenza del gesto grazie a cui l'alterità viene incorporata. E se Said sceglie la metafora musicale del contrappunto per definire le tracce attraverso cui questa presenza si dà a vedere, ciò avviene perché le rappresentazioni del-

12 Cfr. E.W. Said, *Cultura e imperialismo* (1993), Gamberetti, Roma 1998, p. 76.

l'altro offerte dal soggetto del discorso tradiscono sia l'ovvietà con cui gli europei e gli americani hanno sempre percepito il loro ruolo di dominatori del mondo, sia le forme della resistenza opposta dai colonizzati alla dominazione¹³.

Torneremo poi su quest'ultimo punto, che mi sembra l'elemento più originale e rilevante dell'impresa tentata da Said in *Cultura e imperialismo*. Ora mi pare più urgente mettere in luce un elemento centrale dell'analisi di Said, un elemento che serve a conferire solidità a tutta l'argomentazione. Già in *Orientalismo* vi era la chiara consapevolezza del fatto che un testo, letterario o scientifico, non si rapporta mai alla società in cui viene prodotto secondo la modalità del riflesso. In *Cultura e imperialismo* tale prospettiva si chiarisce ulteriormente grazie all'uso della nozione di "struttura del sentire" mutuata da Raymond Williams. Storico impegnato forse quant'altri mai nel tentativo di fornire una descrizione del rapporto tra forme di produzione materiale e forme di produzione discorsiva che non comporti alcun riduzionismo, Williams ha saputo riformulare in un modo che mi pare assai originale la questione dell'ideologia. In tale contesto, ciò che chiama "strutture del sentire" riveste una funzione essenziale. Con tale espressione Williams intende un "insieme complesso con rapporti interni di tipo specifico, e al tempo stesso interdipendenti e in costante tensione", ovvero

un'esperienza sociale che è ancora in atto, spesso anzi non ancora riconosciuta come sociale, ma piuttosto considerata come privata, eccentrica, [...] ma che nell'analisi (e raramente in altri modi) possiede le proprie caratteristiche emergenti, relazionali e dominanti, anzi le proprie gerarchie specifiche¹⁴.

Ed è soprattutto nella cultura, nell'esperienza artistica e letteraria, che tali strutture del sentire si danno a vedere in maniera eminente, permettendo così il formarsi di una serie di rappresentazioni collettive dotate di una relativa autonomia, le quali però non cesseranno mai di relazionarsi alla concretezza dei processi materiali e sociali. Said declina il contributo teorico di Williams parlando di "strutture di atteggiamento e riferimento"¹⁵ e grazie a questo approccio alla questione dell'ideologia

13 Cfr. *ivi*, pp. 8-9.

14 R. Williams, *Marxismo e letteratura* (1977), Laterza, Roma-Bari 1979, p. 175.

15 Cfr. E.W. Said, *Cultura e imperialismo*, cit., p. 77.

può evitare di chiedersi se e come determinate opere letterarie dell'Ottocento europeo, in particolare inglese, abbiano riflesso la pratica di dominazione coloniale e può invece concentrare la sua attenzione sul modo in cui tutta la produzione letteraria e scientifica di allora sia stata partecipe al progetto coloniale. Se lette in questo modo, le opere che Said analizza cessano di essere semplici passatempi buoni solo per riempire la domenica della vita. Ben più diffusi dei testi scientifici che trattavano materie come l'antropologia o la linguistica, i romanzi svolgevano un ruolo istituzionale, sia veicolando atteggiamenti e riferimenti condivisi, sia contribuendo a rendere normali – e normative – certe strutture mentali. Come tali, essi vanno visti come un immenso serbatoio di rappresentazioni collettive, culturalmente autorevoli, che sono servite a rafforzare l'idea coloniale, e ciò anche prima che l'impresa coloniale stessa assumesse quel ruolo centrale che avrà in tutta Europa almeno a partire dal 1880.

Se ora rivolgiamo la nostra attenzione a ciò che Said mette in luce, troviamo, innanzi tutto, il modo in cui determinati riferimenti geografici, legati al progetto imperialista, emergono nel linguaggio della letteratura (e, ovviamente, anche in quello dell'etnografia e della storiografia). La geografia qui in questione non è semplicemente ciò che rende possibile la descrizione di luoghi posti da qualche parte sul nostro pianeta, ma è piuttosto il tessuto immaginario in cui si iscrive il progetto imperialista, è un modo di percepire lo spazio che lo trasforma in terreno di conquista. In secondo luogo, nelle strutture di atteggiamento e riferimento espresse dal romanzo emerge interamente la questione del potere: in qualunque contesto venga collocata, la figura dell'europeo è sempre ciò a cui si associa il dominio, la forza legislatrice, il diritto, la giustizia, la capacità di dare un ordinamento al mondo. E questa associazione si verifica anche in quelle opere letterarie che non contengono riferimenti espliciti e diretti all'impresa coloniale o alle terre d'oltremare; qualunque scrittore dell'Ottocento, infatti, si muoveva in uno spazio, fisico e immaginario, le cui coordinate erano predefinite dal progetto imperialista. L'Inghilterra o la Francia descritte nei romanzi dell'Ottocento non sono isolabili come spazi locali, delimitati da un confine, ma sono spazi che virtualmente possono coincidere con l'orbe terraqueo.

Di questa occupazione immaginaria dello spazio geografico, che serve a giustificare la centralità dell'Europa, Said mette in luce soprattutto la pervasività in seno alla sfera della produzio-

ne culturale. L'assenza di resistenza all'imperialismo, in Europa e negli Stati Uniti, fu infatti quasi assoluta: un coro di voci quasi unanime ha sempre accompagnato con favore l'impresa coloniale. Da ciò Said conclude che "la costruzione di un impero, per realizzarsi, deve essere sostenuta dall'idea di avere un impero"¹⁶. Precisamente quest'idea è divenuta il motore dell'azione imperialistica, la cornice in cui inserire tutte le categorie di cui servirsi per concepire la differenza tra l'Occidente e il resto del mondo. Se si tiene a mente da un lato il fatto che le strutture del sentire che la cultura europea e americana esprimono sono attraversate dall'idea che la tradizione occidentale sia l'unica portatrice di norme e valori, e dall'altro il fatto che la cultura è anche *Bildung*, educazione delle coscienze, si capisce assai bene come mai la "cultura" si sia prestata con tanta facilità a svolgere il proprio nobile compito di educatrice dell'umanità senza mai discutere la coincidenza, ritenuta ovvia, tra "umanità" e "uomo bianco-europeo-maschio". Forgiare il resto del mondo a misura dell'europeo, che al dominio di quello è chiamato da una sorta di vocazione, non costituisce quindi quella che, a prima vista, potrebbe sembrare la componente per così dire propagandistica dell'imperialismo, ma ne costituisce un elemento essenziale, che rende il nesso tra cultura e imperialismo un nesso necessario e inscindibile.

Si può così affermare che tutta la cultura europea, a partire dall'Ottocento, ha confermato, consapevolmente o meno, la visione della storia che Hegel espresse nelle sue lezioni sulla *Weltgeschichte*. Sebbene Said faccia riferimento alla *Weltgeschichte* hegeliana solo una volta in *Culture and Imperialism*¹⁷, tutta la sua analisi è volta a mostrare quella peculiare coincidenza di storia e geografia che caratterizza il gesto imperialista, coincidenza che svolse una funzione argomentativa centrale anche nel modo in cui Hegel raffigurò il dispiegarsi del *Weltgeist* nel corso della sua marcia trionfale da Oriente verso Occidente. Ciò ci permette di illuminare un aspetto ulteriore sia della pratica imperialista, sia del modo in cui essa si è potuta installare nell'immaginario collettivo degli europei e degli americani. Se "imperialismo significa pensare in termini di territorio, colonizzare una terra che non

16 Ivi, p. 36 (corsivo dell'Autore).

17 Cfr. ivi, p. 73.

è nostra, che è distante ed è abitata e posseduta da altri”¹⁸, allora la mappa dell’impero con cui ciascun abitante del Nord del mondo si familiarizza sin dalle scuole elementari non è un accidente dovuto all’imperizia degli insegnanti o alla stupidità di chi ha stabilito i programmi scolastici, ma è una struttura profonda, un elemento costitutivo dell’identità di coloro che vengono educati a essere – o a diventare – “europei”. Questa mappa, infatti, lo si è già detto sopra, non è una semplice carta geografica, ma è un sistema di differenze, che trasforma le coordinate geografiche (Nord/Sud, Occidente/Oriente) in vere e proprie cataresi, ovvero in luoghi a cui si associa, senza l’intervento della riflessione, un ordinamento gerarchico, la cui ovvietà ha la stessa naturalezza che caratterizza, appunto, la distribuzione dei luoghi sulla carta geografica¹⁹.

Merita insistere sia sul fatto che Said coglie assai bene l’importanza delle mappature immaginarie in relazione all’affermarsi e al diffondersi dell’ideologia imperialista, sia sul fatto che tale nesso tra cataresi geografica e giustificazione ideologica del dominio universale a cui l’Occidente sarebbe destinato è un elemento centrale del discorso hegeliano. Ciò a cui Said mira, con la sua lettura contrappuntistica della produzione letteraria europea nell’età dell’imperialismo, sembra essere proprio un capovolgimento della *Weltgeschichte*. Una volta preso atto che il nesso tra cultura e imperialismo non è un nesso casuale, ma necessario, leggere in modo contrappuntistico gli stessi testi in cui la coscienza dell’impero si è affermata significa anche mettere in luce le resistenze al progetto imperialista provenienti da parte di coloro ai quali tale progetto era rivolto. Queste resistenze sono quasi impercettibili, ma la loro presenza, una volta rilevata, mostra come la coscienza del dominatore non abbia potuto affermarsi che in presenza di un dominato. Coloro che subivano il dominio imperiale non potevano certo aver accesso alla parola – la loro stessa storia, infatti, veniva narrata dai dominatori; ma la loro voce si faceva pur sentire attraverso le armi, attraverso forme svariate di resistenza che, alla fine, hanno condotto alle lotte vittoriose dei vari movimenti anticoloniali. Se

18 Ivi, p. 32.

19 Su questi temi – e a ulteriore conferma delle tesi esposte da Said – si veda la ricostruzione offerta da C. Jacob, *L’empire des cartes. Approche théorique de la cartographie à travers l’histoire*, Michel, Paris 1992.

la cultura europea non volle conservare traccia di tale resistenza, ciò non contraddice, ma conferma quell'inglobamento dell'alterità che accompagnò, a livello culturale, l'impresa coloniale. Il progetto imperiale, infatti, non ammette una resistenza autentica, ma può solo concepire degli "ammutinamenti" (come quello indiano del 1857), sicché all'altro non può venir conferita nemmeno la dignità di un nemico; al tempo stesso, però, il progetto imperiale determina, di fatto, la costruzione di uno spazio globale in cui si generano resistenze, contropunte, assestamenti. La presenza dell'altro, allora, non è affatto marginale, ma attraversa interamente la messa in opera del progetto imperialista, pur restando, letteralmente, invisibile. La particolarità dello sforzo teorico compiuto da Said consiste, qui, nel mostrare come tale intreccio di resistenza e dominazione che caratterizza lo spazio aperto dal progetto imperialista giochi la sua visibilità all'interno del sistema di rappresentazioni che definisce il campo della "cultura". È in termini differenziali, dunque, che va intesa la relazione tra il centro e la periferia dell'impero: il campo della cultura è attraversato dalla differenza come da una crepa, è abitato dalla sua effettualità quale generatrice di quelle semiosi in cui il soggetto del discorso, *da qualunque parte si collochi*, trova i mattoni con cui costruire la propria identità.

La sottolineatura appena compiuta è essenziale per capire in che senso l'impresa teorica tentata da Said sia meglio comprensibile se vista come un'articolazione della questione della differenza. Quasi tutta la seconda metà di *Cultura e imperialismo* è dedicata all'analisi dei modi che hanno caratterizzato la riappropriazione della cultura da parte di coloro che hanno subito il dominio coloniale. Lo sforzo critico di Said mira interamente a far vedere come questa appropriazione sia parte integrante della resistenza all'imperialismo: nel passare dalla periferia al centro, chi si fa portavoce dell'istanza anti-imperialista non compie un gesto che potremmo descrivere come un "restituire la voce ai nativi", ma capovolge la retorica del progetto imperialista proponendo un'altra modulazione di ciò che chiamiamo "cultura". Resistere all'imperialismo, in questa prospettiva, significa riscrivere la storia universale, costruire un'altra mappa del mondo, a partire da codici narrativi e da segni cartografici che sono sì gli stessi che da sempre, in Europa e negli Stati Uniti, servono per definire il volto e l'identità del soggetto del discorso, ma che, in questo processo di ridefinizione, subiscono un'ibridazione, acquistano una funzione diversa da quella a cui erano destinati.

Nulla garantisce, però, che tale riscrittura vada a buon fine. Esemplare in tal senso il destino dei nazionalismi postcoloniali. Nel ripercorrerne l'origine, Said mostra come essi siano marcati dallo stesso essenzialismo culturalista o razzista che caratterizza lo sguardo rivolto dall'Occidente imperialista verso i popoli colonizzati. Abitati dall'ossessione per la purezza, desiderosi di tornare a un'origine perduta e ormai inesistente, questi nazionalismi mimano quell'invenzione della tradizione²⁰ che, in precedenza, aveva portato alla formazione dei vari stati nazionali europei. Sulla scorta dei lavori di Fanon, che per primo individuò i pericoli insiti nel nazionalismo postcoloniale²¹, Said vede nei nazionalismi sorti dopo la decolonizzazione nel Sud del mondo la copertura ideologica di cui si sono servite le élite postcoloniali per giustificare la loro presa del potere dopo l'indipendenza²². Né manca di riportare i risultati di quelle ricerche che hanno ampiamente indicato in queste élite i principali complici dell'imperialismo nella sua fase attuale, caratterizzata da strategie di dominio più sottili e indirette – ma non per questo meno incisive²³.

Mentre Spivak, come vedremo più avanti, è disposta a mostrare una certa indulgenza verso l'essenzialismo che accompagna i nazionalismi terzomondisti almeno finché essi servono la causa dei movimenti di liberazione, Said ne critica le chiusure e il carattere decisamente reazionario. Ma al tempo stesso ci offre una spiegazione del loro sorgere che pone l'accento sulla pervasività del modello culturale complice dell'imperialismo, pervasività con cui si deve fare i conti se si vuole opporre a esso una strategia efficace. Il nazionalismo terzomondista non sorge solo per bieco opportunismo, esso è in un certo senso costretto a capovolgere specularmente la macchina discorsiva che legittima il progetto imperialista, perché al di fuori di questa macchina non vi è la possibilità di articolare nessun discorso sull'identità

20 Cfr. E.J. Hobsbawm – T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione* (1983), Einaudi, Torino 1994.

21 Cfr. F. Fanon, *I dannati della terra* (1961), Comunità, Torino 2000, in part. pp. 97-99 e 106 sg. Ma non solo a tale proposito la presenza di Fanon è decisiva per l'argomentazione di Said: i rimandi a questo intellettuale francese attivo nella resistenza algerina sono assai frequenti in *Cultura e Imperialismo*.

22 E nello smontarne il carattere reazionario, si sofferma sul valore paradigmatico che ebbe l'esperienza poetica di Yeats, un autore che permette di cogliere assai bene il nesso che lega il nazionalismo indigeno alla mitizzazione di un'origine perduta: cfr. E.W. Said, *Cultura e imperialismo*, cit., p. 247 sgg.

23 Cfr. *ivi*, p. 290 sgg.

e l'appartenenza culturale. Per resistervi, per evitare di restare impigliati in essa, sopraffatti dalla forza e dal peso degli apparati ideologici che la sorreggono, altra è allora la strategia da adottare. Per Said, lo si è appena visto, è nella direzione di una riscrittura della storia universale che si tratta di muoversi, adottando sì gli schemi concettuali e le risorse argomentative del discorso accademico, ma cercando nel contempo di piegare quest'ultimo verso direzioni inedite²⁴. In tal modo, dovrebbe emergere, per contrappunto, una concezione altra dell'umanità, ospitale nei confronti della differenza, non più complice dell'ideologia imperialista che fa coincidere l'umano con l'europeo²⁵. E per attuare questa ospitalità nei confronti della differenza gli alleati, per così dire, vanno cercati tra coloro che vivono la condizione dell'ibrido, del migrante, e che a partire da questa condizione testimoniano l'impossibilità di concepire l'identità in modo monolitico e fisso²⁶. Non meno decisiva è l'alleanza, infine, con quanti, nelle elaborazioni teoriche più recenti, hanno declinato la questione della differenza in termini di nomadismo, diaspora, delocalizzazione. Bhabha, Virilio, il Deleuze di *Mille plateaux*, sono i nomi che Said evoca²⁷, preferendoli ad altri, forse più correnti nel dibattito sulla differenza, come Foucault o Derrida²⁸. Ma più che all'inserimento del proprio discorso in una genealogia accademicamente nobilitante, Said pare aver di mira la necessità, strategica, di evitare la chiusura in nuovi ghetti disciplinari. Il noma-

24 Cfr. *ivi*, p. 272 sgg.

25 Cfr. *ivi*, p. 242 sg.

26 Cfr. *ivi*, p. 364.

27 Cfr. *ivi*, p. 363.

28 Sul modo in cui Said legge Derrida e Foucault, mi limito a osservare quanto segue: mentre la critica mossa a Derrida è senza appello, poiché in Derrida sarebbe presente una tendenza autoreferenziale che rende impossibile utilizzare la decostruzione in vista di una analisi critica del rapporto tra produzione testuale e produzione sociale, in Foucault, invece, proprio la presenza di una costante attenzione alla concretezza dei rapporti istituzionali che legano il discorso a tutto ciò che, in un contesto storico dato, serve a mantenere e a riprodurre il potere, fa sì che Said si dichiari sostanzialmente d'accordo con le posizioni di Foucault. Tuttavia, anche a quest'ultimo Said muove dei rilievi critici: il primo riguarda il sostanziale etnocentrismo delle sue analisi, il secondo riguarda la nozione di potere, che Said giudica incapace di dar conto della possibilità non solo di descrivere, ma anche di concepire le rotture rivoluzionarie in seno a un sistema di oppressione dato (cfr. E.W. Said, *Beginnings. Intentions and Method*, Columbia University Press, New York 1985, pp. 279-343, e, soprattutto, *Id., The World, the Text and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1983, pp. 178-225).

dismo che Said ha in mente, in altre parole, riguarda innanzi tutto la pratica disciplinare, dal momento che precisamente a questo livello si gioca la riappropriazione della “cultura”. E non sembrano affatto fuori luogo i rimproveri che Said muove al decostruzionismo americano e a certe forme di marxismo accademico: molti di coloro che mettono al centro del loro interesse la questione della differenza rischiano di occultare proprio il gioco differenziale che unisce cultura e imperialismo a causa dell’incapacità di andare oltre lo specialismo, a causa dell’incapacità di collocare il discorso critico a quel livello globale in cui opera e agisce lo stesso progetto imperialista²⁹.

Ci si potrebbe ora chiedere che cosa giustifichi, all’interno della stessa scrittura di Said, la *posizione* di un luogo altro rispetto a quel campo disciplinare a cui egli stesso appartiene. È anche vero, però, che Said – almeno così mi pare – ha inteso soprattutto consegnarci un’opera in cui il gioco della differenza potesse *mostrarsi*, e ha probabilmente preferito questa via a un’interminabile riflessione su cosa la differenza sia o debba essere. E se questa osservazione conclusiva è giusta, allora Said si rivela un compagno di strada decisivo per ripensare la questione del multiculturalismo – e, più in generale, ciò che vorrei chiamare il gioco dell’identità. Nel processo di revisione critica proposto da Said, infatti, il modo in cui si giustificano le proprie scelte teoriche si troverà sempre a dover fare i conti con il margine stesso della teoria, con ciò che deborda lo spazio discorsivo del sapere e rimanda a quello spazio in cui, anche a livello accademico, si articola la decisione politica.

3. “Resistere dall’interno”

Possiamo senz’altro considerare *A Critique of Postcolonial Reason* il più importante lavoro di Gayatri Chakravorty Spivak³⁰. E al tempo stesso credo si possa affermare che si tratti di un libro il quale, rispetto al tema discusso in questo capitolo, abbia un valore in qualche modo paradigmatico. La prima cosa che viene in mente, leggendolo, è che sia destinato a scuo-

29 Cfr. E.W. Said, *Cultura e imperialismo*, cit., p. 352.

30 Cfr. G.C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza* (1999), a cura di P. Calefato, Meltemi, Roma 2004.

tere le certezze di quanti si occupano abitualmente di femminismo e multiculturalismo. Femminista impegnata sia a livello accademico che a livello politico, Spivak considera la questione della subalternità delle donne come inseparabile dalla questione della subalternità di chi, vivendo nei cosiddetti “paesi in via di sviluppo”, non può condurre un’esistenza pienamente umana a causa della povertà. A partire da qui, a molte delle posizioni del femminismo accademico europeo e americano Spivak muove la critica di essere complici di quel progetto di dominio che sta alla base dei programmi per lo sviluppo gestiti da istituzioni come il Fondo Monetario e la Banca Mondiale; tali posizioni, infatti, si muoverebbero ancora entro schemi di pensiero di tipo essenzialistico, le quali, per dirla in modo schematico, non permetterebbero di cogliere il nesso tra appartenenza di genere e appartenenza di classe. Non esiste, per Spivak, la possibilità di condurre una lotta, teorica e pratica, in cui un polo “femminile” possa essere contrapposto a un polo, altrettanto astratto, identificato come “maschile”, essendo la differenza di genere sempre parte di un complesso più vasto di differenze. E questa volontà di smontare molti degli assunti correnti di tanta letteratura femminista, collocabile nell’area disciplinare dei *Gender Studies*, porta Spivak a combattere con altrettanto impegno il “culturalismo”, anch’esso colpevole di essenzialismo, che informa di sé ciò che va sotto il nome di *Cultural Studies*, un’area disciplinare in cui si cerca sì di analizzare criticamente le forme assunte dall’esclusione dell’altro nell’era del capitale globale, ma in seno alla quale, spesso, un eccesso di attenzioni rivolte all’ideologia fa dimenticare il nesso che questa ha, sempre, con le forme della produzione materiale.

I due fronti sui quali Spivak combatte la sua battaglia filosofica e politica all’interno di quelle aree disciplinari ove si sarebbe tentati di collocare il suo stesso lavoro³¹ si lasciano meglio identificare se si prende in esame il vero “protagonista” del libro, ovvero ciò che l’autrice chiama *native informant*. Si tratta di una figura chiave del discorso antropologico novecentesco, inteso quale disciplina, accreditata accademicamente, capace di

31 Nella seconda pagina dell’introduzione (ivi, p. xi), si afferma chiaramente: “Questo è un libro femminista”. Altrove l’autrice afferma d’altro canto che il suo lavoro “potrebbe essere considerato un passo in direzione di una pratica degli studi culturali meno circoscritta” (ivi, p. 162).

fornire una conoscenza della diversità culturale tra europei e non europei. In seno a tale discorso, si è sempre presupposta la possibilità di isolare, entro il gruppo etnico studiato sul campo, uno o più individui ritenuti in grado di offrire una “traduzione” dei miti, delle credenze e dei modi di vita del gruppo stesso; come sapeva Malinowski, considerato il padre di quel metodo che va sotto il nome di “osservazione partecipante” e nel quale le risorse offerte dall’informante nativo vengono sfruttate al massimo, l’indigeno scelto come mediatore non è mai completamente affidabile³², ma senza le informazioni in tal modo attinte non sarebbe possibile compiere nessuna ricerca, in quanto l’antropologo quasi mai dispone di una conoscenza completa delle lingue parlate dai “nativi”. L’antropologia, dai tempi in cui si riteneva possibile basare la propria opera di incorporazione dell’altro grazie al lavoro di traduzione compiuto dall’informante nativo, ha sottoposto se stessa a un profondo processo di revisione, grazie al quale proprio l’idea che stava alla base del metodo dell’osservazione partecipante ha potuto venir percepita come un mito di fondazione, ormai inutilizzabile in un contesto dominato dalla critica postcoloniale³³. Proseguendo lungo il cammino inaugurato da queste rielaborazioni del sapere antropologico, Spivak sceglie proprio la figura dell’informante nativo per farne il punto di massima condensazione di quel modo di incorporare l’altro, grazie a precise strategie di inclusione e di esclusione, che caratterizza nella sua totalità l’enunciazione della diversità culturale quale questione teorica centrale in seno al moderno. Non solo il *corpus* testuale in cui si raprende il sapere degli antropologi, ma l’intero *corpus* testuale della metafisica sarebbe allora attraversato dalla presenza dell’informante nativo. Ora, cogliere questa presenza e utilizzarla per una rilettura critica della tradizione filosofica europea è un’operazione che può essere condotta a buon fine solo se si vede nell’informante nativo ciò che la metafisica ha *forcluso*: il

32 Cfr., p. es., B. Malinowski, *Giornale di un antropologo* (1967), a cura di T. Tentori, Armando, Roma 1992, pp. 32-33; inoltre, sul metodo dell’osservazione partecipante e sul ruolo che in essa gioca il *native informant*, cfr. Id., *Argonauti del Pacifico occidentale* (1922), a cura di V. Lanternari, Newton Compton, Roma 1973, pp. 29-49.

33 Sul modo in cui l’antropologia culturale ha riflettuto sui propri statuti e sui propri metodi mi soffermerò nel capitolo seguente, quando verrà affrontata la questione del “diario” nel discorso antropologico.

pensiero moderno, secondo Spivak, attinge dall'informante nativo tutto ciò di cui ha bisogno per costituire quel sistema all'interno del quale diviene possibile articolare il discorso sull'umano in generale, ma al tempo stesso opera un'esclusione nei suoi confronti tale da rendere non avvenuto l'incontro. Pensare l'umano, dunque, significa già sempre imporre l'Europeo come norma dell'umano stesso, mentre l'informante nativo conferma tale normatività in quanto polo opposto rispetto a essa.

Va notato subito che, nel far uso della nozione lacaniana di forclusione, Spivak manifesta l'intenzione di voler compiere un passo ulteriore rispetto a quel processo di revisione del sapere antropologico a cui si è fatto riferimento poc'anzi³⁴. L'altro con cui la modernità si confronta, in questa prospettiva, non è oggetto di una rimozione, imputabile alla cattiva coscienza degli europei o degli americani che si sono adoperati per costruire un certo numero di rappresentazioni dell'altro, le quali potrebbero essere "corrette" a seconda della nostra capacità di rileggerle criticamente. È nel codice stesso che governa l'articolazione di tali rappresentazioni che l'altro si trova collocato, e questa collocazione è di natura tale che l'altro, grazie a essa, si mantiene sempre e costitutivamente nello spazio di un'assoluta esteriorità. Per precisare ulteriormente questo punto, al modo in cui Lacan, grazie alla nozione di forclusione, rilegge il senso della nozione freudiana di *Verwerfung*, Spivak unisce l'interpretazione che di questa stessa nozione viene offerta da Derrida in uno scritto posto come introduzione a un lavoro di Nicholas Abraham e Maria Torok³⁵. L'incorporazione dell'altro che il soggetto opera, ottenendo come risultato la sparizione dell'alterità in quanto tale, va letta, seguendo le indicazioni di Derrida, come un processo di *incryptazione*. Nello spazio della cripta viene isolato un foro, che è un fuori escluso all'interno del dentro; il fuori,

34 Cfr. G.C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 30 sgg. Qui non è possibile porre la questione circa l'eventuale "correttezza" dell'utilizzo, da parte di Spivak, di questo termine, che Lacan introduce in riferimento a ciò che chiama il Nome del Padre; mi limiterò pertanto a segnalare alcuni dei luoghi in cui Lacan espone il senso di tale nozione: J. Lacan, *Scritti* (1966), a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, vol. I, p. 378 sgg. e vol. II, p. 554 sgg.; Id., *Le Séminaire. Livre V. Les formations de l'inconscient*, Seuil, Paris 1998, p. 143 sgg.

35 Cfr. J. Derrida, *F(u)ori*, in N. Abraham – M. Torok, *Il Verbario dell'Uomo dei Lupi* (1976), a cura di M. Ajazzi Mancini, Liguori, Napoli 1992, pp. 47-97.

ovvero ciò che viene escluso perché “altro”, riceve così una nuova connotazione e diviene fantasma; il fantasma, infine, va inteso come quell’istanza che, pur restando assente, è capace di dominare lo spazio occupato dal soggetto che opera l’incryptazione. In questa prospettiva, l’informante nativo risulta escluso perché posto al di fuori di ciò che detta la legge, di ciò che rende possibile il carattere normativo del concetto di “uomo”, ma il fuori in cui si trova collocato opera all’interno di tutte le rappresentazioni che il soggetto moderno costruisce per articolare discorsivamente quella normatività.

Non solo qui, ma in tutte le fasi salienti dell’argomentazione svolta nella *Critique of Postcolonial Reason* si rivelano essenziali e paradigmatici i richiami all’opera di Derrida, con lo scopo, sembra, di fornire maggior coerenza filosofica alle analisi delle modalità secondo cui, nella tradizione metafisica dell’Occidente, sono state possibili determinate rappresentazioni dell’altro. Tornerò ancora sulla portata di questa “applicazione” della decostruzione che sorregge filosoficamente tutta l’impresa teorica tentata da Spivak³⁶. Per il momento, è opportuno enucleare il momento generatore, il quale ci permette di capire in che senso Spivak intenda far leva sulla nozione di forclusione per operare degli spostamenti significativi entro tutti quei discorsi che, in seno ai *Gender Studies* o ai *Cultural Studies*, si propongono una revisione critica sia delle rappresentazioni del “femminile” compiute dal pensiero “maschile”, sia delle rappresentazioni dell’alterità “nera” compiute dalla cultura “bianca”.

Affermare che il discorso filosofico della modernità si basi, nella sua interezza, sulla forclusione dell’informante nativo significa proporre una ben precisa tesi riguardo alla possibilità di operare una revisione, sia teorica che pratica, del nostro rapporto con l’altro. Tale revisione, che Spivak ritiene necessaria politicamente prima che filosoficamente, va tentata e, soprattutto, articolata discorsivamente senza però mai prescindere dalla posizione che occupa lo stesso soggetto del discorso. L’effetto più importante di questa strategia che ha di mira il posizionamento del soggetto del discorso consiste nel defeticizzare la falsa concretezza che usualmente si attribuisce all’altro. Ciò che si incontra in ogni rappresentazione dell’alterità, riscontrabile

36 Vale forse la pena ricordare che Spivak fu allieva di De Man, il quale giocò un ruolo essenziale nella ricezione del pensiero di Derrida negli Stati Uniti.

tanto nelle discipline che si occupano esplicitamente dell'alterità come l'antropologia, quanto nelle formazioni discorsive che permettono di legittimare la condizione di subalternità in cui l'altro/a si trova, è dunque il prodotto di una semiosi. Riconoscere questo significa trasformare la questione dell'altro nella decostruzione di tale semiosi, e questo gesto di trasformazione sarà sempre connesso al "fatto che la conoscenza dell'altro soggetto sia teoricamente impossibile"³⁷.

Da ciò consegue, immediatamente, la necessità di liberarsi dall'equivoco secondo cui sarebbe possibile "restituire voce all'altro": in realtà, all'altro non si ha nessun accesso, l'alterità dell'altro/a sussiste sempre solo come ciò che viene forcluso, come ciò che opera fantasmaticamente entro le rappresentazioni del medesimo e dell'altro, del maschile e del femminile, dell'Europeo e del non europeo, del "bianco" e del "nero". Presa nel gioco della differenza, l'alterità si pone e si dà a vedere solo entro (e in virtù di) quelle rappresentazioni dell'altro che servono a legittimare le pratiche concrete di incontro con l'altro/a, siano esse volte a perpetuarne la condizione di subalternità, siano esse, invece, animate dalla volontà di sopprimere proprio tale condizione. Ed è qui, mi pare, che acquista tutto il suo senso la scelta inaugurale di voler tradurre la questione dell'alterità nella questione della forclusione dell'informante nativo: più che una trovata, fatta per compiacere la voga psicoanalitica che non da oggi accompagna i *Gender Studies* e i *Cultural Studies*, questa scelta si giustifica perché parlare di *Verwerfung* e non di *Verdrängung* ci pone al riparo dal pericolo di credere che una decostruzione delle rappresentazioni dell'alterità compiute dal maschio bianco europeo ci permetta poi di accedere al "rimosso delle scienze umane", a una forma "autentica" di alterità che si svelerebbe allo sguardo una volta eliminate le incrostazioni che sull'immagine dell'altro si sono accumulate nel corso del tempo. Uno scarto temporale irriducibile impedisce ogni accesso all'al-

37 G.C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 295. Siccome proprio in questa frase collocherei il perno attorno al quale, da un punto di vista strettamente filosofico, ruota tutto il libro, mi pare opportuno segnalare l'assenza in una precedente versione del capitolo da cui essa è tratta, tanto più che quest'ultima versione costituisce uno dei testi più letti e citati dell'autrice: cfr., dunque, G.C. Spivak, *Can the subaltern speak?*, in C. Nelson - L. Grossberg (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana - Chicago 1988, pp. 271-313.

terità, poiché la storia dell'imperialismo, che si tratta in primo luogo di porre a tema, è percorsa precisamente dalla costruzione del concetto stesso di storicità: tale costruzione, una volta immessa nel tessuto narrativo in cui necessariamente deve dispiegarsi, rivela la messa in opera di un codice che non permette di narrare in alcun modo la temporalità dell'altro e i vissuti a cui quest'ultima si intreccia³⁸.

È chiaro allora che Spivak intende perseguire una via che in nessun caso è attraversata dall'idea che sia possibile – o auspicabile – costruire una teoria generale dell'alterità: tale teoria, infatti, presupporrebbe precisamente quella cancellazione della posizione del soggetto del discorso che invece Spivak mette caparbiamente a tema. Notiamo subito che la questione del posizionamento del soggetto riguarda innanzi tutto l'autrice stessa. Sia nel lavoro a cui ora ci riferiamo, così come negli altri saggi pubblicati in precedenza, Spivak marca sempre la propria appartenenza, che diviene non la cifra di un facile autobiografismo, ma vorrebbe acquistare una valenza teorica specifica. Non parla dell'India solo perché, essendo nata a Calcutta, conosce quella realtà meglio di altre, né racconta storie di donne solo perché donna lei stessa. Mostrare come si articola la localizzazione del soggetto del discorso nella narrazione dell'altro compiuta dall'Occidente moderno (sia da quanti intesero legittimare l'imperialismo e la subordinazione delle donne, sia da quanti vollero mettere in discussione queste forme di violenza) si rende plausibile solo se chi compie questo atto di ostensione a sua volta espone i segni che permettono di riconoscere la sua localizzazione. In tal modo, Spivak mette in gioco, con tutti i rischi del caso, la volontà di imprimere nella scrittura del testo teorico la conseguenza più importante della decostruzione derridiana, che consiste nel restituire all'empirico, che sparisce come origine e si presenta sempre solo come traccia, la sua funzione fondante quale istituzione del trascendentale³⁹. Se infatti

38 Cfr. G.C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., pp. 213-224, ove l'Autrice manifesta sia una serie di perplessità in merito all'utilizzo indiscriminato della psicoanalisi nel campo degli studi postcoloniali, sia la consonanza esistente tra la propria posizione e quella di chi, come per esempio Hayden White, si è posto il problema del rapporto tra narrazione e costruzione del sapere storico.

39 Anche se, come ho ricordato sopra, nelle note della *Critique of Postcolonial Reason* i rimandi all'opera di Derrida sono continui, tuttavia mi pare opportuno segnalare, in merito alla questione del rapporto tra empirico e tra-

ad autorizzare l'uso della prima persona ci fosse solo la circostanza empirica secondo cui Spivak, come autrice, è donna e indiana, allora avremmo una riedizione dell'essentialismo femminista e terzomondista che si cerca di combattere in *A Critique of Postcolonial Reason*. Invece, qui il punto è dato dalla precisa consapevolezza di non poter prescindere dalla fattualità empirica che marca il *proprio* progetto di scrittura, fattualità di cui chi scrive deve farsi carico attraverso e nell'atto stesso che autorizza l'accesso alla parola. Così, la teoria si pone quale teatro della differenza tra empirico e trascendentale e, nel contempo, cessa di porre se stessa come surrogato di una pratica di trasformazione politico-istituzionale, la quale dovrà trovare al di fuori del testo le forme della propria messa in opera.

Ma prima di chiederci come Spivak intenda articolare la differenza tra teoria e pratica, mi pare più urgente analizzare un ulteriore aspetto delle motivazioni teoriche che la spingono a rifiutare l'ipotesi che si possa dare una teoria generale dell'alterità. Si tratta della critica, che attraversa l'intero lavoro qui preso in esame, rivolta alle posizioni di quanti riducono la questione della differenza alla questione della diversità culturale. Per Spivak, tali posizioni occultano l'appartenenza di classe che surdetermina ogni localizzazione dei soggetti che negoziano i propri diritti in quanto subalterni. Di più: se a esser messa in primo piano è la subalternità intesa quale privazione o impoverimento della propria identità culturale, allora si cade in una forma di fondamentalismo, che isola una presunta neutralità e autenticità della sfera culturale e identitaria e fa di quest'ultima il solo terreno in cui porre la questione la differenza tra il Nord e il Sud⁴⁰. Tale fondamentalismo caratterizza, secondo Spivak, gran parte del terzomondismo accademico europeo e statunitense, impegnato sia a costruire il proprio oggetto di studio (le "culture subalterne" appunto) per legittimare la propria presenza nelle sedi accademiche, sia a favorire l'integrazione, nelle università dei paesi ricchi, di coloro che, provenienti dalle ex colonie, saranno domani i soli interpreti autentici delle proprie

scendentale, almeno J. Derrida, *La voce e il fenomeno* (1967), Jaca Book, Milano 1984 e, per il senso che acquista l'autobiografia una volta chiarito il senso di tale rapporto, Id., *Otobiographies. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio* (1984), il poligrafo, Padova 1993.

40 Cfr. G.C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 81 sgg.

tradizioni culturali⁴¹. A tale complicità tra progetto imperialista e difesa dell'appartenenza culturale intesa quale grandezza sottratta ai concreti rapporti di classe non sfuggono nemmeno le élite dei "paesi in via di sviluppo", che, da un lato, utilizzano la retorica della diversità culturale per porre se stesse in una posizione che non le accomuni alle masse di poveri e diseredati in nome delle quali pretendono di parlare e, dall'altro, cercano di giocare il ruolo dell'informante nativo sfruttando la propria appartenenza all'establishment accademico⁴². Né vi sfugge il discorso femminista, quando sposa con entusiasmo, per esempio, programmi del tipo "*Gender and Development*", i quali hanno per scopo il finanziamento di iniziative volte a favorire l'ingresso nel mondo del lavoro delle donne nei paesi del Sud; lo scopo di tali programmi, secondo Spivak, è solo quello di inserire nel ciclo produttivo un'ulteriore porzione di manodopera a basso costo, utilizzabile dal capitale globale⁴³. Ma è nell'analisi delle posizioni di quanti salutano l'avvento dell'era postcoloniale quale inveramento del postmoderno che Spivak mostra tutta l'efficacia e la produttività della sua ipotesi di fondo, secondo cui la forclusione dell'informante nativo non può esser articolata costruendo teorie generali della differenza tra il medesimo e l'altro basate sul concetto di cultura. Partendo dall'analisi di un noto testo di Jameson⁴⁴, Spivak individua nell'affermazione secondo cui "tutto è cultura" una sorta di performativo: "la cultura è spiegazione della cultura; dire che tutto è cultura significa ridurre tutto al meramente culturale"⁴⁵. In tal modo, ciò che sparisce dallo sguardo è la logica imperialista che governa i processi di globalizzazione, il cui scopo è quello di imporre un dominio di tipo neocoloniale attraverso i meccanismi di gestione e distribuzione delle risorse finanziarie⁴⁶.

41 Cfr. *ivi*, p. 388, ove Spivak, d'accordo con Sen, enfatizza il carattere ideologico delle posizioni di coloro che ritengono "improduttivo" il miglioramento delle condizioni dell'istruzione nelle aree del Sud, e p. 403, ove indaga invece il nesso che lega il multiculturalismo liberale alle esigenze del capitalismo transnazionale.

42 Cfr. *ivi*, pp. 366-371.

43 Cfr. *ivi*, p. 393 sgg.

44 Cfr. F. Jameson, *Il postmoderno, o la logica culturale del tardocapitalismo* (1991), Garzanti, Milano 1989.

45 G.C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 345.

46 Cfr. *ivi*, p. 383 sgg.

Nell'operare una decostruzione del discorso che tenta di far coincidere il tema del "postmoderno" con quelli del "subalterno" e del "postcoloniale", Spivak indaga inoltre una serie di *topoi* che caratterizzano, in molta della produzione accademica statunitense, le fattezze del soggetto postmoderno⁴⁷. I fautori del postmoderno cercano di descrivere il sembiante di un soggetto decentrato, ibrido, diasporico, nomade, privo di radici perché capace di vivere staccato da esse, mentre a questo sembiante, che nel contempo viene imposto quale modello a cui guardare per orientare la propria esistenza nella metropoli multiculturale, corrisponde nella realtà solo una ristretta minoranza di uomini e donne, bianchi o di colore, che si permettono il lusso del nomadismo perché immersi nell'agiatezza. Infine, a tale apologia del decentramento Spivak rimprovera il fatto di richiamarsi alla filosofia di Derrida. Dal punto di vista della decostruzione, il soggetto è decentrato rispetto a quell'istanza, supposta padrona di sé, che la metafisica ha imposto come la nozione dominante di soggettività; ma in nessun caso si può sensatamente affermare che la decostruzione autorizzi una posizione che inviti a obliare la responsabilità, politica e filosofica assieme, di fronte ai modi in cui, oggi, si rende urgente un ripensamento della stessa nozione di soggettività⁴⁸.

D'altra parte, proprio mentre contesta l'ipotesi che possa esservi una qualche connessione tra quel campo disciplinare che colloca se stesso sotto l'egida della postmodernità e quello dei *Subaltern Studies*, Spivak ipotizza che il campo discorsivo dominato dalla nozione di "cultura", assieme a tutto ciò che a essa si associa, possa assumere una valenza tale da essere utilizzato con profitto nei contesti in cui sono in gioco le lotte di autoaffermazione portate avanti da chi si trova in una condizione reale di subalternità. Nel caso in cui la rivendicazione della propria appartenenza culturale venga utilizzata quale legittimazione dell'azione anti-imperialista nel Sud del mondo, infatti, si lascia sì leggere una riproposizione dell'essentialismo culturalista (erroneo e insostenibile dal punto di vista teorico), ma si lascia anche cogliere una necessità strategica che nessuna pretesa

47 E lo fa – dando così prova concreta di cosa intenda per una "*less restricted practice of cultural studies*" – analizzando sia testi tratti da riviste di moda (ivi, p. 348 sgg), sia testi legati alla produzione di opere d'arte (ivi, p. 357 sgg).

48 Cfr. ivi, p. 332 sgg.

fedeltà alla purezza della teoria potrebbe giustificare. Solo nel nome della propria identità culturale, della propria dignità, del proprio paese e della propria terra è possibile costruire una retorica anti-imperialista efficace, tale da potersi opporre, cioè, a quanti nelle battaglie locali per la difesa di determinate forme di produzione vedono solo un residuo terzomondista e si apprestano a coprire, nel nome dell'omogeneizzazione culturale, l'avanzata del capitale globale⁴⁹.

Anche questo aspetto della riflessione di Spivak va connesso al fatto che una critica della ragione postcoloniale in nessun caso autorizza una teoria pura dell'alterità: dalla decostruzione del culturalismo, infatti, non può seguire una riproposizione di quell'economicismo che per esempio caratterizzò gran parte della tradizione marxista-leninista; la posta in gioco, piuttosto, pare consistere nell'individuazione della maniera in cui, oggi, la contraddizione marxiana tra forze produttive e rapporti di produzione si intrecci ai modi in cui i soggetti coinvolti in tale contraddizione rappresentano la propria posizione al suo interno. L'economico, ovvero la questione del valore e della sua produzione, si dà dunque a vedere, per Spivak, sotto una sorta di cancellatura; e chiamare "cultura" questa cancellatura ha un senso solo se, derridianamente, si è disposti a vedere nella cancellatura stessa la traccia di ciò che viene cancellato – il che non rende Marx superfluo, ma rende necessaria una declinazione diversa di quella presenza spettrale del marxismo in seno ai discorsi autorizzati dall'accademia⁵⁰. Quello che semmai manca, nelle analisi di Spivak, è un qualsivoglia riferimento alla concretezza delle dinamiche socio-economiche evocate dall'espressione "capitale globale" – un'espressione che, in *A Critique of Postcolonial Reason*, ricorre assai spesso. Con ciò, non si tratta solo di segnalare l'assenza di note esplicative che rimandino alla letteratura esistente sul nesso che lega la gestione del capitale finanziario al neocolonialismo. Mi pare che qui, invece, si possa rilevare la presenza di una retorica ben determinata, tutta inter-

49 Cfr. *ivi*, p. 282 sgg., ove Spivak dialoga con le riflessioni compiute sull'argomento da Ranajit Guha, lo storico marxista che va considerato il padre dei *Subaltern Studies*. Segnalo anche l'ultimo lavoro di questo autore, che torna utile per approfondire le questioni qui trattate: R. Guha, *History at the Limit of World History*, Columbia University Press, New York 2002.

50 Cfr. J. Derrida, *Spettri di Marx* (1993), Cortina, Milano 1994, che è l'opera a cui Spivak maggiormente si riferisce in tale contesto.

na al riferimento al marxismo appena segnalato: utilizzando l'espressione "capitale globale" si crea un'aria di famiglia, che permette di collocare automaticamente dalla parte dei "buoni" sia l'autrice che i suoi lettori, i quali, assieme, lotterebbero contro le devastazioni causate dal neocapitalismo.

Prima di avvicinarmi alla conclusione della presente esposizione del pensiero di Spivak, vorrei spendere qualche parola sulla struttura dell'opera qui analizzata. *A Critique of Postcolonial Reason* è costruito come una sorta di collage. In ciascuno dei quattro capitoli che compongono l'opera (intitolati, rispettivamente, *Philosophy, Literature, History* e *Culture*), vi sono, è ovvio, dei nuclei tematici ben precisi, che costituiscono il filo rosso dell'argomentazione: il modo in cui si pone la questione del rapporto tra l'Europa e il suo "fuori" in Kant, Hegel e Marx, definiti "i Tre Saggi della tradizione continentale (europea)"⁵¹, la strana complicità tra ideologia coloniale e alcuni capolavori della letteratura ottocentesca scritti da donne (*Jane Eyre* di Charlotte Brontë, *Wide Sargasso Sea* di Jean Rhys e *Frankenstein* di Mary Shelley), la questione della subalternità femminile nella realtà coloniale indiana dell'Ottocento, infine la soppressione della questione della subalternità in seno al discorso sul "postmoderno" (come si è già avuto modo di ricordare sopra, qui Spivak analizza sia testi appartenenti all'establishment accademico, come il lavoro di Jameson, sia testi tratti da rotocalchi e da riviste specializzate nel campo dell'arte contemporanea). Ma in nessun caso il modo in cui Spivak svolge il suo discorso ha l'andamento semplice e lineare che caratterizza normalmente le trattazioni accademiche: elementi narrativi si mescolano al tessuto argomentativo, spesso spuntano rimandi ad altri esempi che possono servire a chiarire quanto si sta dicendo, affermazioni di carattere generale e perentorio interrompono l'argomentazione. Per Spivak, anche in questo conseguente rispetto alla lettura di Derrida da lei proposta⁵², ciò da cui prendere distanza, nella propria pratica teorica, ciò che viene posto come "nemico da combattere" perché complice

51 G.C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 128.

52 Lettura che si giustifica definitivamente e con maggior chiarezza nell'Appendice (in *ivi*, pp. 429-437), in cui Spivak offre una sorta di presentazione schematica di come debba essere intesa la "messa in opera" della decostruzione.

della pratica neocoloniale e imperialista, non può essere rigettato con un gesto che se ne ponga radicalmente “al di là”, o “al di fuori”. L’oltre a cui far riferimento nella propria costruzione teorica, in opposizione alle rappresentazioni dell’alterità di cui si serve il discorso neocoloniale, può solamente abitare la decostruzione di quelle stesse rappresentazioni, agendo come contro-narrazione rispetto a esse. La scrittura labirintica, volutamente non lineare, che struttura *A Critique of Postcolonial Reason* intende allora porsi come pratica di questa contro-narrazione, con l’intento di inserire in ciò che viene narrato – la storia della forclusione dell’informante nativo – una serie di interruzioni, di fratture, di sospensioni. Queste fratture saranno il solo luogo in cui l’informante nativo, più che far sentire la sua voce, marcherà la sua assenza e diverranno, così, il segno distintivo delle modalità attraverso le quali si è operata la sua forclusione.

Ciò a cui mira questa strategia di scrittura (questa retorica, direi), si vede assai bene nei casi in cui Spivak narra storie concrete di donne. Essendo la donna del Sud la figura per eccellenza dell’informante nativo, dal momento che la sua subalternità è in qualche modo doppia⁵³, quando Spivak ne narra la storia lo fa sempre a partire da una impossibilità: non è possibile restituire alla storia narrata alcuna visibilità, non è possibile investire di un senso nuovo, edificante, didatticamente persuasivo, l’insieme di vissuti che sono marcati dall’esclusione, dalla subalternità, dalla cancellazione – come se alla fine si potesse esibire un discorso alternativo, puro, sul femminile e la subalternità⁵⁴. Ma questa impossibilità, questa esperienza dell’impossibile che si attua nella messa in opera della contro-narrazione, è per Spivak il luogo della giustizia. E la giustizia come esperienza dell’impossibile, nel senso che quest’espressione ha – ancora – per Derrida⁵⁵, è il modo scelto da Spivak per far segno sia verso l’assenza dell’informante nativo, sia verso l’urgenza del compito, interamente pratico, che ha di mira una trasformazione dei rapporti di forza tra il Sud e il Nord del mondo.

Proprio alla luce di queste considerazioni vorrei porre l’ultima questione, forse la più importante, alla quale si è fatto riferi-

53 Cfr. *ivi*, p. 286.

54 Sul senso complessivo della contro-narrazione tentata da Spivak in rapporto alla questione della differenza sessuale, si vedano in part. *ivi*, pp. 90 e 257-258.

55 Cfr. *ivi*, p. 246 e J. Derrida, *Forza di legge. Il “fondamento mistico dell’autorità”* (1994), Boringhieri, Torino 2003.

mento già in precedenza. L'intento non è solo quello di completare il quadro dell'opera che stiamo esaminando. Ciò che ora vorrei mettere in evidenza è un vero e proprio punto cieco della riflessione compiuta da Spivak nel suo libro, con lo scopo di isolare un problema che, al di là della rilevanza del pensiero di Spivak in seno al dibattito statunitense, ci aiuta a rendere più esplicita la posta in gioco di una decostruzione delle retoriche del "multiculturalismo". E la soluzione che proporrò, alternativa a quella di Spivak, vuole comunque essere compresa a partire dalle stesse categorie, prossime a quelle di Derrida, che Spivak fa valere nel corso della sua trattazione.

A Critique of Postcolonial Reason è e vuole essere un testo militante. Al tempo stesso, sollecitati di continuo dal tema dello sfruttamento e dell'oppressione dell'informante nativo, al quale la sola teoria non può restituire alcuna voce, leggendo quest'opera ci si chiede anche quale teoria, descrivendo in forma adeguata lo sfruttamento e l'oppressione, possa additare la via che conduce a una modificazione dello stato di cose attuale, in cui la legge dettata dal "capitale globale" si pone come la sola possibile. In altre parole, sorge la domanda seguente: Spivak pensa forse che il proprio contributo teorico, nella sua articolazione, nella sua scrittura, nella sua retorica, sia già, di per se stesso, una forma di prassi? La risposta fornita dall'autrice è decisamente negativa. Vediamo, innanzi tutto, il motivo di questa risposta negativa. Nella parte centrale del libro⁵⁶, commentando una conversazione tra Foucault e Deleuze pubblicata nel 1972⁵⁷, Spivak critica proprio la pretesa, avanzata da questi due autori, di porre il proprio lavoro teorico sullo stesso piano delle pratiche, anzi di trasformarlo in una pratica. Ipotizzando che un certo tipo di lotte politiche avesse raggiunto un livello di maturazione molto avanzato, Foucault e Deleuze, da un lato, affermavano, allora, che il loro ruolo di intellettuali non consisteva nel rappresentare il soggetto rivoluzionario: questi era già a conoscenza di quale fosse il suo interesse. D'altro lato, anche l'intellettuale, avendo compiuto un lavoro di analisi critica della propria complicità con il sistema di potere che riproduce le forme dello sfruttamento capitalistico, poteva cessare di svolger-

56 Cfr. G.C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., pp. 260-291.

57 Cfr. M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 119-128.

re il ruolo dell'ideologo della classe dominante e collocare la propria lotta teorica a fianco delle altre lotte che mirano alla trasformazione della società. Con una procedura del genere, secondo Spivak, si sarebbe occultato il fatto che la divisione del lavoro su scala globale produce differenze sia nelle forme di lotta che nelle forme dello sfruttamento: parlando solo delle lotte che hanno luogo nel Nord del mondo, Deleuze e Foucault veicolarebbero dunque un pregiudizio etnocentrico. Ma non solo: supponendo che il soggetto rivoluzionario sappia già qual è il proprio interesse, Foucault e Deleuze avrebbero reintrodotta una teoria della soggettività che si poneva in netto contrasto con quanto, in più luoghi delle loro opere, avevano affermato sulla costitutiva non trasparenza a sé del soggetto. Tutto ciò, per Spivak, andrebbe posto in relazione all'opposizione, da loro sempre ribadita, verso una teoria dell'ideologia di tipo marxista (come quella, per esempio, esposta nel famoso saggio di Althusser sugli apparati ideologici di stato).

Ora, si può in parte capire che Spivak privilegi, in questo contesto, un autore come Althusser: l'ideologia ha sì, in Althusser, una sua materialità, in quanto non esiste al di fuori delle istituzioni che corrispondono ai vari apparati ideologici di stato (la scuola, la famiglia, la cultura, la religione, ecc.), ma essa resta pur sempre distinta dal modo di produzione (che è dato, marxianamente, dall'unità tra forze produttive e rapporti di produzione) – e Spivak sembra interessata soprattutto alla materialità dei rapporti di produzione, alla forma che essi assumono, oggi, in seno ai processi di globalizzazione. Meno si capisce, però, come Spivak possa sorvolare sul fatto che una teoria dell'ideologia, di qualsiasi tipo, si collega intimamente con il gesto illuminista, il quale, nella sua provenienza e nelle sue articolazioni, compresa quella marxista, porta impressa la sua origine europea. È proprio questo pone una serie di problemi a una teoria della ragione postcoloniale che voglia essere coerente con se stessa – che voglia, cioè, articolare le domande seguenti: che cosa stiamo facendo davvero quando parliamo all'interno di uno scenario che, in virtù della nostra pratica decostruttiva, riteniamo essere postcoloniale? Da quale luogo parliamo quando, pur sapendo che la forclusione dell'altro non è mai recuperabile nella sua interezza, stiamo ipotizzando che la nostra pratica di scrittura possa costituire una contro-narrazione efficace, da opporre all'ideologia imperialista? Cosa significa giocare tra il dentro e il fuori, quando

Spivak dice che il suo lavoro vuole essere una forma di “resistenza dall’interno”?⁵⁸

Forse avvedendosi dello snodo problematico qui enunciato, nell’ultimo capitolo del libro, in cui discute le posizioni del postmodernismo, Spivak sfiora la questione dell’Illuminismo. Ma lo fa per ritrarsene subito: alla tesi di Rorty, che propone di fare dell’Illuminismo un progetto ancora difendibile, a patto che si prenda tale progetto non come un insieme di istanze valide universalmente, ma come un insieme di valori condivisi da una comunità storica data, cioè la nostra, Spivak oppone un netto rifiuto⁵⁹. Su questo punto, non si può che dare ragione a Spivak. Ma ciò non ci permette di considerare chiusa la questione. È infatti chiaro che, se si intende fare affidamento sulle risorse teoriche offerte da una critica dell’ideologia di derivazione marxiana (come è appunto nelle intenzioni di Spivak), allora la questione dell’Illuminismo va affrontata in tutta la sua ampiezza. E ciò per due ragioni, intimamente connesse all’impianto teorico che sorregge la sua opera. Si è già rilevato quanto sia importante, per Spivak, la possibilità di fondare le proprie argomentazioni sul lavoro di Derrida, che viene eletto a vero e proprio nume tutelare della critica postcoloniale; ma proprio Derrida ha sempre additato nella necessità di ripetere il gesto illuminista uno dei punti fermi della decostruzione⁶⁰. Tale ripetizione è mimesi, spostamento, ma è anche assunzione di responsabilità verso il luogo – sia geografico che istituzionale – nel quale abitiamo in quanto costruttori di teorie. E a ciò si intreccia quella che mi pare essere la seconda ragione per cui non si può far finta che l’eredità dei lumi sia scindibile dalla questione della teoria critica in un contesto postcoloniale. Proprio per evitare il rischio che la teoria si ponga come un sostituto della prassi, la quale richiede un diverso tipo di mobilitazioni, di strategie e anche di risorse, si tratta di esibire la natura locale, finita, di ogni gesto teorico. Questa finitezza può esser vista non solo – e non tanto – in relazione alla scarsa effettualità della teoria – in fondo, insegnando in una università, i risultati ottenibili sono assai poco incisivi; piuttosto, parlare di finitezza ha qui senso poiché il gesto della

58 Cfr. G.C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 113.

59 Cfr. *ivi*, p. 355.

60 Cfr. J. Derrida, *Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia* (1980), in G. Dalmaso (a cura di), *Di-segno. La giustizia nel discorso*, Jaca Book, Milano 1984, pp. 107-143.

teoria è sempre localizzato, inserito in una trama di rimandi geopolitici, che rende presente quella geografia immaginaria messa in luce da Said e di cui si è parlato nel paragrafo precedente. Tale geografia immaginaria fornisce sì le mappe di cui si serve il progetto imperialista per definire la spazialità del proprio dominio, ma contiene anche la scommessa dell'Illuminismo – la scommessa, cioè, che nelle terre d'oltremare sia possibile stabilire non colonie, ma il regno d'Utopia. Più concretamente, si tratta di prendere sul serio la possibilità che il gesto di teorico consistente nel decostruire incessantemente le rappresentazioni dell'alterità, con lo scopo di rendere più duttile il nostro approccio effettivo all'altro/a, si configuri come ospitalità – e all'ospitalità è proprio Derrida che richiama costantemente l'attenzione allorché la decostruzione affronta il tema dell'alterità. Ospitalità che andrà declinata anch'essa a partire dalla differenza, ovvero a partire da quella paradossale situazione (per altro assai ben espressa dall'espressione "resistenza dall'interno") in cui ogni atto teso a fare posto all'altro si sa abitato dal desiderio fantasmatico di un'appropriazione.

IV I museo e il diario

Due modalità di incorporazione dell'altro nel discorso antropologico

1. *La rappresentazione dell'alterità come spazio di oscillazione*

Alla fine del primo capitolo di un saggio dedicato alle nozioni di io e di persona, pubblicato nel 1938 (un saggio che va annoverato tra i classici dell'antropologia), Marcel Mauss paragona il percorso storico-ricostruttivo che si accinge a compiere a una passeggiata "in questa specie di museo di fatti (...) che ci offre l'etnografia"¹. La metafora qui utilizzata da Mauss è, in realtà, ben più di una semplice allusione al fatto che il materiale riportato nel saggio non proviene da esperienze che l'autore avrebbe condotto sul campo (Mauss appartiene infatti alla categoria dei grandi antropologi "da tavolino"). L'antropologia, in quanto disciplina nata per raccontare e studiare le culture altre, extraeuropee, ha sempre concepito l'istituzione di musei etnografici come parte integrante della propria pratica scientifica. Nella prima parte di questo capitolo vorrei analizzare il discorso che l'antropologo compie sul museo etnografico, sul suo significato quale strumento pedagogico, sia in rapporto alla formazione dei futuri antropologi, sia in rapporto al pubblico dello stesso museo. Al pari della narrazione che l'antropologo compie di quanto ha visto e sentito sul campo, anche il museo offre una mediazione tra l'altrove, in cui, concretamente, vive e opera l'altro/a, e il "qui" in cui invece ha luogo la pratica scientifico-istituzionale dell'antropologia. Per questo mi è parso opportuno identificare nel museo etnografico un luogo denso del discorso antropologico, un luogo in cui poter cogliere cosa entri in gioco quando si mette in scena l'altro, quando la cultura dell'altro viene esibita per essere vista e analizzata. Ora, questa messa in

1 M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1991, p. 354.

scena della cultura altra costituisce una forma peculiare di appropriazione dell'alterità, che presenta dei tratti alquanto problematici se ci interroga sul tipo di sguardo che viene adottato dall'antropologo in quanto interprete autorizzato a parlare del modo in cui gli "altri" vivono, pensano, si riproducono, ecc. Si tratta di uno sguardo monodirezionale, che ha lo scopo di obiettivare la positività della cultura altra. Si potrebbe dire che in questo sguardo sia all'opera la pretesa che sia possibile fornire una presa diretta sull'altro, sulla sua vita, rappresentata in modo esemplare dagli oggetti esposti nel museo. In tempi recenti l'antropologia ha riflettuto su questa pretesa immediatezza e ha messo in crisi i presupposti sui quali si basava. È proprio da qui è nata la riflessione sulla scrittura antropologica, una riflessione che ha indotto l'antropologo a chiedersi se non sia possibile mettere in scena il proprio sguardo rivolto all'altro nel momento stesso in cui si opera la descrizione antropologica. Ecco motivata la scelta di identificare nel diario l'altro polo del discorso antropologico, in qualche modo contrapposto al museo: grazie all'incorniciamento della propria esperienza sul campo resa possibile da una scrittura diaristica, infatti, è precisamente lo sguardo dell'antropologia ciò che viene messo a tema, nell'ipotesi che, in tal modo, l'appropriazione dell'alterità risulti meno "violenta", meno "inglobante".

In altre parole, l'ipotesi messa alla prova in questo capitolo conclusivo è che il museo e il diario possano presentarsi come i poli di un'oscillazione: da una parte avremmo una messa in scena dell'alterità che acquista il suo senso solo e unicamente in rapporto allo sguardo obiettivante del sapere antropologico, dall'altra invece ci si trova di fronte a una messa in scena dell'altro che è al tempo stesso interrogazione del modo in cui viene compiuta la rappresentazione dell'alterità attraverso quella peculiare pratica discorsiva che è l'antropologia. Sono consapevole del fatto che, nell'ambito dell'attuale pratica del sapere antropologico, una separazione netta di questi due poli è stata ampiamente superata². Ma è proprio il passato (anche recente) dell'antropologia ciò che qui mi interessa, affinché la questione dell'identità possa ricevere un'ulteriore specificazione. Quanto affermato nei capitoli precedenti dovrebbe aver chiarito a suffi-

2 Cfr. p. es. V. Lattanzi, *Per un'antropologia del museo contemporaneo*, in "La ricerca folklorica" 39, 1999, pp. 29-39.

cienza che lo spazio discorsivo in cui avviene la rappresentazione dell'alterità è uno spazio mobile, fluttuante, attraversato da tensioni, perché questo è lo spazio in cui a costituirsi è anche l'identità del soggetto del discorso. La principale tra queste tensioni, oggi, forse si potrebbe esprimere appunto come oscillazione tra un polo in cui tutto si gioca sul terreno della rappresentazione e un polo in cui si cerca di attivare una pratica dell'ospitalità. In parole molto povere: alla consapevolezza del fatto che non c'è accesso diretto all'altro si cerca di affiancare la consapevolezza che non tutte le rappresentazioni dell'alterità si equivalgono, e che una genealogia capace di metterne in luce la provenienza serve a modificare i modi attraverso i quali avviene, concretamente, l'incontro con l'altro/a. In questo senso, l'antropologia acquista un valore doppiamente esemplare. Tale disciplina è esemplare perché la sua storia è inscindibile dal nesso che lega, in Occidente, le rappresentazioni dell'alterità e le pratiche di dominio che di quelle rappresentazioni si sono servite per legittimare se stesse. Ma essa è anche esemplare perché, tra tutte le discipline dell'alterità, l'antropologia è quella che per prima e in maniera più profonda e radicale ha messo in crisi i propri statuti e ha cercato di sciogliere il nesso tra rappresentazione e legittimazione appena nominato. Di conseguenza, non mi pare fuori luogo affermare che dal modo in cui l'antropologo ha saputo mettere in scena la propria identità si possa giovare l'intera discussione che oggi, anche sul terreno concreto dell'azione politica, mette al centro sia la questione postcoloniale, sia quella (alla prima strettamente connessa) dell'ospitalità che i paesi ricchi sono chiamati, a partire da un imperativo etico e politico assieme, a esercitare verso migranti e stranieri.

Per entrare ora nel vivo delle questioni analizzate in questo capitolo, proporrei il seguente esperimento mentale. Immaginiamo un museo europeo in cui i manufatti un tempo esposti in un museo etnografico venissero esposti al pubblico con l'intento di presentare al pubblico non i prodotti di una cultura altra, ma opere d'arte di provenienza extraeuropea³. Con

3 Un museo non troppo diverso da quello qui immaginato, in realtà, presto esisterà davvero, a Parigi, in Quai Branly, non lontano dal Museo del Trocadéro, che ormai ha praticamente chiuso i battenti. Voluto da Jacques Kerchache, figura originale di *connaisseur*, studioso, collezionista e mercante d'arte, il museo di Quai Branly potrà realizzarsi anche grazie all'impulso del presidente francese Chirac, a sua volta cultore di quella che una volta si sarebbe chiamata "arte primitiva" (oppure "tribale", o, ancora, "etnica").

l'istituzione di un simile museo si prenderebbe atto del cambiamento profondo occorso in questi ultimi decenni nel rapporto tra cultura europea e culture "altre": non più latore di un modo di essere e di pensare inferiore, l'altro produce valori, miti, credenze e persino opere d'arte di pari dignità rispetto a quel complesso di miti, credenze, valori e produzioni artistiche che gli occidentali riconoscono come propri. E sarebbe significativo che proprio nel campo delle belle arti trovi il proprio coronamento quel mutamento di prospettiva che caratterizza la presente era postcoloniale. Per lunghissimo tempo, almeno sin da quando gli Europei hanno iniziato ad interessarsi agli "altri" in modo sistematico, una ben precisa linea divisoria tagliava in due la tassonomia dei manufatti sottratti all'utile. Da una parte c'erano le opere d'arte, artefatti classificabili tra i prodotti della "cultura alta", quella che, come si è visto nel secondo capitolo, ben si esprime con il termine tedesco *Bildung*. Le opere d'arte sono, in questo senso, oggetti creati in funzione di una élite che poteva permetterseli e che sapeva apprezzarne il valore. Dall'altra c'erano tutti gli artefatti che, sebbene potessero anche avere una funzione puramente ornamentale, non potevano ambire a essere considerati espressione della genialità artistica, cioè di quella libera attività produttrice in cui si dà forma a qualcosa che può essere riconosciuto da tutti come "universalmente umano". I primi, inevitabilmente, esprimevano il meglio della "civiltà" europea, che faceva risalire le proprie origini alla Grecia classica, creatrice della stessa idea del bello; i secondi, invece, esprimevano la "cultura" di tutti gli altri, cioè di tutti coloro che non sapevano o non potevano elevarsi a quella concettualità in cui ci fosse posto per la bellezza. Mettere in crisi questa linea divisoria, riconoscerne il carattere locale, storicamente determinato, comporterebbe dunque l'abbattimento dell'ultima barriera che ancora ostacola il pieno riconoscimento della pari dignità di tutte le culture. Più in generale, significherebbe farsi carico in maniera definitiva di quell'etnocentrismo che spesso governa le relazioni tra gli Europei e gli "altri" – nell'intento, in prospettiva, di accordare a tutti i gruppi umani esclusi dal primo mondo diritti anche ben più importanti di quello consistente nel veder riconosciuta la dignità di "opere d'arte" ai propri manufatti.

Ma se davvero si ha di mira una messa in questione delle modalità attraverso cui si esprime il rapporto tra la cultura occidentale e le culture "altre", sarebbe senz'altro opportuno evitare di accogliere con giubilo l'avvento della *political correctness*

anche nel campo delle belle arti. La correttezza politica è, quasi sempre, una potente macchina discorsiva che ha lo scopo di occultare rapporti di potere e di dominio concreti. Come abbiamo visto nel capitolo precedente analizzando il lavoro di Gayatri Spivak, questo occultamento funziona soprattutto grazie a un peculiare utilizzo del termine “cultura”. In seno all’ideologia della correttezza politica, l’altro viene ridotto a portatore di una “cultura” (poco importa se “alta” o “bassa”, se ritenuta o meno capace di produrre manufatti “artistici”) e in tal modo si pietrifica la differenza tra il luogo abitato dal soggetto che fonda il sapere sulla “cultura” e il luogo abitato e vissuto dall’altro, che dal concetto di cultura dovrebbe essere descritto e definito. Il risultato a cui così si giunge è la cancellazione della politicità di tutti i discorsi volti a definire e localizzare la questione della differenza tra il medesimo e l’altro.

Nelle riflessioni che seguono si vorrebbe invece mostrare come sia la questione della diversità culturale, sia quella, più generale, dell’alterità che è in gioco nel rapporto con questa diversità, acquistino tutto il loro senso solo dopo esser state inserite entro la cornice più vasta di un discorso sulle politiche della differenza. In seno a tale cornice si riesce a render meglio visibile il fatto che, prima di poter riconoscere e valorizzare la diversità culturale, anzi, prima ancora di poter afferrare cognitivamente in che cosa consista tale diversità, i soggetti che negoziano la propria appartenenza (sia essa di genere, di classe, culturale, religiosa, eccetera) si trovano a essere già irretiti in una serie di pratiche socialmente e politicamente determinate. Ed è in seno a *questa* localizzazione che si articola ogni discorso sulla differenza. Se non si tiene presente tale aspetto della questione, si fa precisamente il gioco di chi ha tutto l’interesse ad attribuire all’appartenenza culturale un carattere sostanziale: se l’alterità culturale è qualcosa che ciascuno si porta addosso quale cifra di un’appartenenza, i luoghi della differenza cessano infatti di essere percepiti come campi di forze mobili, in cui può esserci spazio per la negoziazione dei diritti, e divengono invece un terreno apparentemente neutrale, in cui le “politiche del riconoscimento”, basate sul *fair play* delle regole democratiche, occultano la provenienza di classe e di genere che ha sempre marcato (e continua a marcare) *tutti* i discorsi autorizzati sulla differenza.

Per cogliere in che senso l’introduzione della *political correctness* abbia lo scopo di distogliere l’attenzione dalla politicità dei saperi in cui si articola la differenza tra il medesimo e l’altro, è

utile tornare al nostro esperimento mentale. Proviamo ora a prestare la nostra attenzione alla sorte di un artefatto⁴ una volta fatto entrare nel nostro museo e chiediamoci che accadrebbe se un gruppo, proveniente da una delle regioni extraeuropee rappresentate nel museo, rivendicasse come propri oggetti di culto le “opere d’arte” presenti nel museo stesso⁵. Si concederebbe ai membri di tale gruppo di venire a compiere, di tanto in tanto, delle cerimonie religiose nel museo? Oppure si applicherebbe a tali artefatti lo stesso trattamento da sempre riservato alle opere d’arte in origine collocate in un contesto religioso, accettando la loro decontestualizzazione come un segno di quel processo di secolarizzazione che dall’Europa ormai si estende al mondo intero? Mi pare abbastanza evidente come tali domande, da sole, possano mettere in luce il carattere estremamente complesso di ogni rappresentazione dell’alterità culturale. Non basta infatti mettere in questione la coppia oppositiva arte/cultura per decretare la fine di una modalità violenta di inclusione dell’altro nell’orizzonte cognitivo dei soggetti autorizzati a rappresentare l’alterità. Porre sotto l’etichetta “opera d’arte” un artefatto proveniente da regioni extraeuropee non costituisce ancora una modificazione rilevante della situazione precedente, caratterizzata dalla scelta di definire invece come “espressioni di una cultura altra” gli stessi manufatti. Un’unica e medesima logica governa entrambe le forme di attribuzione di senso. Per uscire da questa logica, le questioni che vanno articolate criticamente sono piuttosto le seguenti. Che significa museificare l’altro? Quale portata ha avuto, in seno alla percezione che l’Occidente europeo e americano ha avuto di se stesso, la musealizzazione della cultura? In che rapporto stanno lo sguardo che conferisce lo statuto oggettivo ai manufatti esposti in un museo e lo sguardo di chi in

4 Qui, come in precedenza, uso l’espressione “artefatto” nel senso che ha in F. Rossi-Landi, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milano 1968, p. 145 sgg. Proprio tenendo presente questo riferimento (che nel prosieguo della trattazione rimarrà sullo sfondo) diverrà più agevole cogliere in che senso debba essere intesa non solo la natura eminentemente sociale dei manufatti che finiscono nei musei, ma anche la natura ideologica delle operazioni discorsive che accompagnano ogni processo di museificazione.

5 Una situazione non lontana da quella ora ipotizzata si è realmente verificata, sempre a Parigi, nell’aprile del 2003 in occasione della messa all’asta del lascito di André Breton. Tra gli oggetti in vendita c’era una statuetta appartenente alla tribù degli Hopi, i quali ne hanno rivendicato la proprietà affermando che si trattava di un oggetto rituale, come tale non inseribile nel mercato dell’arte.

quegli stessi oggetti riconosce una parte importante della propria esperienza quotidiana o del proprio passato, la cui unica narrazione autorizzata e influente è stata, finora, quella compiuta da rappresentanti delle ex potenze coloniali? Posto che questi due sguardi entrino in collisione, come si modifica lo statuto degli oggetti, come si modificano cioè la loro visibilità e il loro potere di trasmettere un significato? E infine: quali interessi, di natura certamente non conoscitiva, sono in gioco nella negoziazione dell'appartenenza quando questa passa attraverso una certa politica della rappresentazione dell'alterità?

Lasciemo qui sullo sfondo, per ovvie ragioni, la questione più generale del museo quale luogo enciclopedico di costruzione della memoria⁶ e cercheremo di articolare le questioni appena elencate, cercando di rendere chiaro in che senso gli oggetti in cui si esprimerebbero i valori di una "cultura" (siano essi un capolavoro del Rinascimento o una maschera Dogon) possano parlare solo se vengono fatti parlare, solo se vengono inseriti in una narrazione più ampia che ha di mira la gestione politica dell'identità. Senza tale cornice narrativa risulterebbe incomprensibile e, al limite, ineffettuale qualsiasi procedura istituzionale il cui scopo è quello di amministrare la politica della diversità culturale e dell'appartenenza a una tradizione storica. All'interno di tale cornice narrativa, infatti, ha luogo l'articolazione della differenza tra il "qui" e l'altrove – in qualunque modo lo si voglia caratterizzare. Non è un caso allora che l'antropologia contemporanea, per evitare di ripetere quel gesto di "museificazione dell'altro" che accompagna questa disciplina sin dalla nascita, abbia avvertito con sempre maggior urgenza il bisogno di interrogarsi sulla propria scrittura, sugli statuti del soggetto che narra l'altro, fino a farsi carico di quell'ineliminabile componente autobiografica che accompagna ogni incontro con l'alterità. Per questo, come ho affermato sopra, ha un senso interpretare il lavoro critico compiuto dall'antropologia contemporanea su se stessa come una reazione contraria alla museificazione, che ora da più parti viene percepita come un complesso di

6 Sulla questione del museo, sulla storia della concettualità che ha reso possibile la nascita del museo in quanto istituzione, esiste una bibliografia ormai assai cospicua. Qui mi limito a rimandare a L. Binni – G. Pinna, *Museo*, Garzanti, Milano 1980, e ai contributi presenti in F. Luisetti – G. Maragliano (a cura di), *Museo*, "Rivista di estetica" 41 (n. s. 16), 2001.

rappresentazioni in cui un soggetto supposto sapere parla in nome dell'altro e al posto dell'altro.

2. La museificazione dell'altro come pulsione scopica

Un primo stimolo a ripensare il ruolo dell'esposizione museale di oggetti provenienti da regioni extraeuropee è venuto dalla presa di coscienza del fatto che l'istituzione di musei ha accompagnato in maniera significativa la pratica coloniale. In uno studio ormai classico sulla nascita del nazionalismo, Benedict Anderson ha mostrato come le potenze coloniali europee si siano variamente servite dell'istituzione museale per portare a compimento il progetto di una costruzione artificiale delle identità collettive delle popolazioni sottoposte alla propria amministrazione. Edificando appositi luoghi della memoria, gli europei hanno cercato di rendere visibili riformulazioni specifiche della cultura locale, funzionali ai propri bisogni. Fu così che prese corpo un'articolazione degli spazi immaginari in cui nascono e si sviluppano le identità collettive, un'articolazione che di volta in volta corrispondeva alla divisione degli spazi etno-linguistici, razziali, religiosi e amministrativi decretata dal potere coloniale per legittimare e rinforzare la propria presenza. Un fenomeno, questo, di cui si coglie pienamente la portata se lo si mette in rapporto, come fa opportunamente Anderson, con altre due strategie adottate dalle potenze coloniali per rendere efficace il proprio dominio: la mappatura e il censimento. Costruendo la geografia del territorio, secondo modalità di rappresentazione che fino a quel momento erano estranee alla popolazione locale, e classificando i membri di tale popolazione secondo una certa tassonomia, che serviva a produrre divisioni interne di tipo razziale a loro volta inedite per i colonizzati (ma assai utili per i colonizzatori), le potenze coloniali hanno operato secondo schemi ampiamente collaudati in patria – dove, nello stesso periodo, si trattava di consolidare, attraverso specifiche strategie di governamentalità, la forma e la funzione degli stati nazionali. E in piena conformità a tali schemi hanno restaurato i principali monumenti locali, hanno dato vita ad aree archeologiche visitabili e, infine, hanno creato musei, nei quali le vestigia del passato potevano essere inserite in cornici storico-narrative create *ad hoc* (mentre in Europa erano i musei di belle arti, concepiti secondo i criteri dello storicismo positivista, a svol-

gere questa funzione di costruzione della memoria collettiva francese, tedesca o inglese). In questo complesso lavoro di stratificazione, in cui vengono a sovrapporsi razza, lingua, territorio, cultura e storia, quella comunità immaginaria che è la nazione colonizzata ha potuto venir letteralmente plasmata dall'amministratore coloniale, che così aveva a disposizione una griglia totalizzante attraverso la quale comprendere e inquadrare l'altro: se gli si fosse chiesto come dovessero essere classificate e ordinate le "razze" e le "culture" sottoposte alla sua amministrazione, avrebbe sempre saputo fornire spiegazioni scientifiche appropriate e mappe precise⁷.

A questa presa di coscienza, sempre più diffusa tra gli antropologi, ha fatto seguito una profonda revisione della concezione dei musei etnografici, la cui istituzione si intrecciò in maniera significativa con la nascita del sapere antropologico ottocentesco. Soprattutto negli Stati Uniti e in Canada, oggi tali musei si trovano sotto il fuoco incrociato dei nativi e degli antropologi. I primi, per lo più, aspirano a partecipare attivamente alla gestione dei musei stessi, ma non mancano i casi di comunità che reclamano la restituzione di alcuni degli oggetti esposti nelle collezioni museali, trattandosi di manufatti il cui valore culturale non permette altra collocazione se non quella che avevano al momento della loro produzione. Gli antropologi, invece, cercano di estendere al museo etnografico, quale istituzione tipicamente occidentale, quella critica dei presupposti della propria disciplina che da tempo sta al centro dei loro dibattiti⁸.

Secondo James Clifford, uno degli autori oggi maggiormente impegnati sul fronte di una revisione critica del sapere antropologico, la situazione ideale sarebbe la seguente: un'esposizione di oggetti in cui viene narrata ed esibita, in maniera intelligibile e critica, sia la storia di quegli oggetti, sia la storia dello sguardo che li ha resi tali, cioè pezzi da museo o da esposizione⁹. In realtà, la gestione dei musei etnografici esistenti si approssima di rado

7 Cfr. B. Anderson, *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi* (1991²), manifestolibri, Roma 1996, in part. pp.165-186.

8 Nei saggi raccolti in G.W. Stocking Jr. (a cura di), *Gli oggetti e gli altri. Saggi sui musei e sulla cultura materiale* (1985), Einaudi, Roma 2000, si può trovare una prima ricognizione del rapporto che legava l'antropologia ottocentesca a ciò che qui si è chiamato la "museificazione dell'altro".

9 Cfr. J. Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura, arte nel secolo XX* (1988), Boringhieri, Torino 1999, p. 264.

a tale ideale. Spesso si riscontra invece il tentativo di restituire agli oggetti esposti la perduta aura di autenticità: una volta riconosciuta la componente proiettiva che guidava il progetto originario di istituzione del museo etnografico, una volta esorcizzata la violenza intrinsecamente veicolata da quel progetto, si ritiene sufficiente cambiare di segno la collezione e trasformarla in un luogo di interazione e di dialogo con i gruppi a cui gli oggetti appartenevano. Il museo diviene allora un centro culturale permanente, in cui si organizzano manifestazioni, mostre, visite guidate, ecc. Tutto ciò con l'intenzione di giungere a una sorta di restituzione simbolica della collezione museale ai discendenti di coloro che produssero gli artefatti in essa esposti – un progetto, questo, che non può non suscitare perplessità e dubbi.

Due esempi, riportati da Clifford, possono servire a chiarire le varie modalità di approssimazione all'ideale sopra proposto. Da un lato vengono presi in esame il Museum of Anthropology della University of British Columbia e il Royal British Columbia Museum, dall'altro il Kwagiulth Museum and Cultural Centre e l'U'mista Cultural Centre, siti tutti e quattro in Canada, nello stato della Colombia Britannica. In tutti e quattro i centri espositivi si trovano gli stessi tipi di oggetti: maschere cerimoniali, abiti, oggetti d'uso, sculture, ornamenti. Nei primi due si cerca di dar conto dello sviluppo dell'arte e della cultura dei nativi della costa nord-occidentale del Pacifico, mettendo anche in luce criticamente in che modo tale cultura sia stata modificata dall'incontro con i dominatori europei. Nel Royal British Columbia Museum ciò avviene grazie a una attenta ricostruzione storico-cronologica dei manufatti esposti, che vengono presentati come espressioni di una cultura viva e in trasformazione, mentre nel museo antropologico dell'University of British Columbia si è preferito evidenziarne le qualità estetiche, con l'intento esplicito di allacciare il passato pre-coloniale al presente, incoraggiando la collaborazione con artisti appartenenti a gruppi nativi. In tutti e due i musei la cooperazione con tali gruppi è costante e fa ormai parte del modo in cui queste istituzioni concepiscono la propria funzione: si tratta non solo di offrire un utilizzo dello spazio museale in cui il visitatore possa entrare in contatto con varie espressioni di una cultura "altra", ma anche di favorire la presa di coscienza del proprio passato e della propria tradizione in seno agli stessi membri dei gruppi nativi. Diversa la strategia adottata dal Kwagiulth Museum and Cultural Centre e dall'U'mista Cultural Centre. Qui ogni atteggiamento paternalistico nei confronti dei nativi è assen-

te e la stessa idea di “museo” viene fortemente messa in crisi. Innanzi tutto, in questi due centri espositivi gli oggetti appartengono alla comunità del luogo. Tali centri, infatti, nacquero in seguito alla decisione presa dalle autorità canadesi di restituire ai kwagiulth quanto era stato loro sottratto, e cioè gli oggetti che furono utilizzati durante un *potlach* celebrato illegalmente nel 1922, in seguito all’interdizione di questa cerimonia decretata poco prima. Ma tale restituzione non vuole essere un modo per reinserire determinati oggetti nel loro contesto originario: la presenza di tali oggetti nei due musei della comunità kwagiulth comporta la possibilità di un confronto permanente con un passato fatto di violenza e di sopraffazione, e serve non tanto a conciliare il passato con il presente, la comunità locale con le istituzioni federali (ora, tra l’altro, la celebrazione del *potlach* avviene senza problemi), ma serve piuttosto a costruire un’identità di gruppo in cui la reinvenzione del passato passa attraverso un confronto continuo con i problemi del presente. Nel porre criticamente a confronto queste realtà museali, Clifford sottolinea il ruolo giocato dai nomi di persona accanto agli oggetti esposti nei due musei dalla comunità kwagiulth: un conto è scrivere sulle tabelle esplicative “maschere usate nel *potlach*” come avviene nei due primi musei, un altro conto è scriverci chi ha usato quelle maschere e quando, in occasione di quale *potlach* (tanto più se l’aver partecipato a *quel potlach* è poi costato anni di galera agli stessi partecipanti). Alla fine della sua visita nei quattro musei canadesi, Clifford non nasconde la propria preferenza per i due centri kwagiulth. Ma al tempo stesso non manca di far notare il paradosso costituito dal fatto che questi due centri, nonostante il voluto radicamento nella comunità locale, mantengano comunque un qualche legame con l’istituzione museale, una delle più elitarie invenzioni dell’Occidente moderno¹⁰.

Le perplessità espresse da Clifford ci inducono a compiere una riflessione più generale. L’istituzione museale in quanto tale non si lascia sovvertire tanto facilmente, per quanto buone siano le intenzioni di chi è chiamato a gestirla. Il museo difficilmente si lascia staccare dalla funzione che da sempre è chiamato a svolgere, che è quella di disciplinare il desiderio di possesso del soggetto moderno attraverso una specifica educazione dello

10 Cfr. J. Clifford, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX* (1997), Boringhieri, Torino 1999, pp. 139-184.

sguardo. Il riferimento al desiderio è qui essenziale, anche per capire perché qui le “buone intenzioni” siano di scarso aiuto. La posta in gioco nella pratica museale coinvolge necessariamente due poli ciascuno dei quali non può esistere senza l’altro: il soggetto dello sguardo e ciò che da quello sguardo viene reso oggetto. In tale dinamica, il soggetto che costituisce l’oggettualità nel contempo definisce, delimita e localizza se stesso, poiché negli oggetti collezionati ed esposti l’alterità dell’oggetto diviene parte della propria storia: rispecchiandosi in essa, il soggetto può così bearsi del proprio potere ordinatore. Nel caso del museo etnografico, in cui a essere esposti sono i manufatti dei cosiddetti “popoli senza storia”, la distanza tra sguardo e oggetto è di natura spaziale, dal momento che lo spazio esotico si qualifica innanzi tutto geograficamente. Ma si tratta di una distanza che presuppone comunque quella peculiare forma di temporalità che è il tempo storico. L’altrove da cui sono supposti provenire gli oggetti esposti nel museo etnografico è legato alla rappresentazione di un mitico tempo delle origini, un tempo che fonda la continuità storica grazie alla quale il soggetto moderno comprende il proprio presente. Ed è così che il museo etnografico si lascia ordinare entro lo stesso spazio immaginario in cui acquista il suo senso anche la collezione di belle arti. L’opposizione tra arte e cultura articola la stessa volontà di possesso del tempo, fa parte del medesimo gioco di proiezioni al fondo del quale opera, variamente espressa, una forma peculiare di narcisismo: nel collezionare si cerca di dominare la perdita causata dall’entropia temporale grazie a una costruzione seriale il cui elemento finale altri non è che lo stesso inventore della serie. Proprio la tassonomia che sta alla base della collezione trasforma quest’ultima in un *catalogo* di elementi fissi, che sostituiscono il tempo reale, dominato dall’entropia, con un tempo artificiale, manovrabile, controllabile, quindi incapace di causare angoscia¹¹. In tale controllabilità si lascia leggere il desiderio di comprendere la storia dell’umanità, sedimentatasi nei manufatti, come un enigma di cui solo il soggetto moderno possiede la chiave (gli artefatti esposti nei musei, lo si è già ribadito, sono di per sé muti: c’è bisogno di una messa in scena affinché possano raccontare la storia della loro provenien-

11 Su questi aspetti del collezionare si veda l’analisi compiuta in J. Baudrillard, *Il sistema degli oggetti* (1968), Bompiani, Milano 1972, pp. 95-137.

za). Non meno rilevante, infine, è il fatto che questa controllabilità venga garantita dalla scientificità del discorso sull'altro, l'altrove, la storia e l'evoluzione della cultura umana.

In questo contesto emerge un intreccio di tre elementi sui quali vale la pena soffermarsi con attenzione, poiché la loro presenza accompagna ogni forma di rappresentazione dell'alterità occorsa durante la modernità. Innanzi tutto, vi è il desiderio narcisistico di ordinare la *Weltgeschichte* in modo tale che il soggetto moderno possa rispecchiarsi in essa; a ciò si connette una specifica forma di incorporazione dell'alterità, al fine di neutralizzarne il potenziale distruttivo quale segno di un altrove inassimilabile; infine, tutto ciò sfocia nella costruzione di un sapere sull'altro capace di inserirsi gerarchicamente nel sistema enciclopedico dei saperi, dove i concetti di storia, cultura, religione e arte servono a comprendere ogni forma possibile di alterità rispetto a quello specifico stadio evolutivo raggiunto con la modernità.

Ciascuno di questi tre elementi, come pure il loro intreccio, è stato reso familiare dalle critiche mosse negli ultimi decenni al progetto di dominio che ha caratterizzato la nascita del moderno. Mi pare comunque proficuo sottolineare come nel museo, o meglio nel carattere performativo dell'esposizione museale, essi acquistino una visibilità assai chiara. Nell'atto stesso della propria esibizione museale, l'oggetto esposto insegna qualcosa di essenziale sullo spettatore stesso: l'altro che in esso è supposto parlare rende visibile, in maniera didatticamente efficace, ciò che il soggetto europeo non è, ma è stato un tempo (o, addirittura, avrebbe potuto continuare a essere se un certo sviluppo lineare non si fosse messo in moto dalla civiltà greca in poi). Al tempo stesso – e sempre in virtù della sola *performance* espositiva – è chiaro che questo insegnamento viene impartito dall'oggetto *in quanto* l'altro che lo ha prodotto non assiste più la sua creazione con la propria presenza diretta: non l'altro, ma il curatore museale sa infatti cosa significhi esattamente l'oggetto, sa come classificarlo, sa come sfruttarne al meglio tutte le virtù pedagogiche. Così viene comunicato allo spettatore un messaggio implicito ben preciso: solo "noi" siamo in grado di capire l'altro, la sua cultura, la sua storia, le sue tradizioni. Infine, l'esposizione museale nel suo insieme è esibizione del sapere antropologico, del suo potere ermeneutico e della sua capacità, non posseduta da altre discipline, di rendere presente e accessibile l'altro. Nel museo etnografico, si potrebbe dire, l'antropologia mette in scena se stessa, imitando la funzione che altri saperi sull'altro e l'altrove

si sono già visti riconoscere istituzionalmente. Tra questi ultimi, è qui opportuno ricordare almeno la filologia, senza la quale i capolavori di un Prassitele o di un Fidia resterebbero muti quanto le maschere Dogon senza le spiegazioni fornite dall'antropologo. La filologia, infatti, è la disciplina che non solo ha definito i contorni della principale forma di alterità rispetto al soggetto moderno, cioè l'antichità classica, ma ha anche contribuito a una modulazione del concetto di cultura nei confronti della quale l'antropologia è sempre stata largamente debitrice.

Giunti a questo punto, ci si potrebbe chiedere: ma cosa si vede *davvero* in un museo etnografico? La risposta, a prima vista paradossale, potrebbe essere la seguente: il museo etnografico è *sia* un modo per gestire la costitutiva non visibilità dell'altro, *sia* un modo per far sparire l'altro dalla nostra vista. Quanto al primo aspetto, può risultare produttivo applicare al museo etnografico le considerazioni che Pomian svolge in merito al significato storico-antropologico del collezionare¹². In tale prospettiva, il museo etnografico esibisce una specifica articolazione di quel rapporto con l'invisibile che definisce la caratteristica principale di ogni collezione di oggetti antichi o esotici. Eredi delle collezioni di oggetti favolosi, o semplicemente strani, raccolti nelle *Wunderkammer* del Rinascimento, i musei svolgono la loro funzione didattica in quanto esposizioni pubbliche di oggetti la cui unica utilità è quella di essere rappresentanti dell'invisibile, dell'assente e dell'ignoto. Ma con una differenza essenziale: mentre le *Wunderkammer* sono ancora connesse a quella tendenza, riscontrabile in tutte le società premoderne, a sospendere il ciclo dello scambio economico grazie all'impiego di oggetti che a questo scambio si sottraggono, nella modernità questa tendenza si specifica come organizzazione dell'inutile in quanto dotato di significato. Essendo i significati difficilmente maneggiabili e gestibili in quanto merci, si conferisce loro un valore quali espressioni del potere conoscitivo del soggetto, che può accrescere il proprio dominio economico sul mondo proprio utilizzando in modo opportuno i significati. Per questo il museo classifica rigorosamente i propri oggetti ed è intimamente legato alle pratiche scientifiche dell'antropologia, dell'archeologia e della storia dell'arte. L'ordine nel mondo dei significati,

12 Cfr. K. Pomian, art. *Collezione*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 3, Einaudi, Torino 1978, pp. 330-364.

così, corrisponde specularmente all'ordinamento del mondo basato sulla razionalità economica: in un'epoca in cui nulla può sottrarsi alla legge dell'utile, anche i significati vengono "esibiti" in funzione della ricchezza. L'invenzione della cultura esotica, i cui manufatti venivano esposti in un museo, diviene in questa prospettiva uno strumento di cui la coscienza europea si è servita per accrescere le proprie conoscenze, per allargare il proprio sguardo sul mondo, al limite per mettere in crisi le proprie certezze acquisite e pervenire quindi a una nuova comprensione di sé – così come dalle colonie da cui provenivano quei manufatti giungevano schiavi e materie prime.

L'aiuto che ci viene qui dal modo in cui Pomian analizza la storia della collezione risulterebbe poco rilevante, però, se non aggiungessimo subito che il museo, oltre a gestire uno specifico rapporto con l'invisibile, serve anche a *produrre* l'invisibilità dell'altro. Nel caso del museo etnografico questa precisazione è essenziale. Banalmente: se chi ha creato l'oggetto esposto non sparisse, non ci sarebbe bisogno di un sapere che ne interpreti uso, funzione e significato. In verità, la banalità di tale osservazione è solo apparente. Mentre i greci o i popoli della preistoria non potrebbero in nessun caso venir convocati per raccontare in che senso la loro cultura e le loro credenze si siano per così dire sedimentate e rapprese in ciascun manufatto a noi pervenuto che fa bella mostra di sé in un museo, nel caso dei popoli extraeuropei ipotizzare una simile convocazione non sarebbe affatto privo di senso. L'altro, invece, compare nei musei etnografici solo come fantasma, anzi la sua funzione in quanto costruttore di mondi immaginabili e comprensibili a partire dal concetto di cultura può venir efficacemente svolta solo se rimane assente. E questo è dovuto non solo al fatto – anche questo banale – per cui tutto ciò che si può dire dell'altro può essere compreso a partire da categorie che hanno un senso solo nell'orizzonte della modernità, ovvero nell'orizzonte del bisogno, tipicamente moderno, di costituire se stessi attraverso un discorso sull'altro. C'è qui un elemento ulteriore: non è assurdo ipotizzare che il discorso etnografico nel suo insieme abbia *bisogno* dell'assenza dell'altro, abbia bisogno cioè di costruire la propria legittimità a partire dalla capacità, manifesta e riconosciuta, di gestire l'accesso all'altro in quanto assente. Se l'altro raccontasse da sé la propria storia, questa resterebbe incomprensibile, non potrebbe venir paragonata con altre storie, non potrebbe quindi diventare quello che, in fin dei

conti, deve diventare: oggetto di uno studio scientifico della cultura umana.

Tutto ciò non va visto, però, come il sintomo di una volontà di sapere che, consapevolmente o meno, sfocia nella reificazione dell'alterità nel momento stesso in cui di quest'ultima venga fornita una qualche rappresentazione. Che il soggetto autore del sapere antropologico si ritrovi a dover condurre la propria descrizione solo dopo che l'altro, da interlocutore potenziale, si è fatto fantasma, traccia, residuo oggettuale, è un evento che va compreso a partire dalla logica interna che governa l'intera storia di quel sapere chiamato antropologia. Più precisamente: l'oggetto etnografico può svolgere la propria funzione di "testimone" solo in assenza del suo creatore, così come solo in virtù di quest'assenza tale testimonianza garantirà l'autenticità della cultura da cui esso proviene. Se non ci fossero oggetti di questo tipo, capaci cioè di svolgere tale funzione, non sarebbe possibile costruire una tipologia della cultura. Per questo, come vedremo più avanti, il diario è paradossalmente la sola via di fuga rispetto a un'etnografia che non intenda fare i conti con il proprio paradosso di fondo, che consiste nel rendere presente l'altro solo nella forma della traccia.

In questo senso, il museo etnografico non è solo un'istituzione che si pone accanto alla pratica etnografica primaria, fatta di missioni in terre lontane, colloqui, interviste, raccolta di dati; il museo etnografico, nella sua funzione di visualizzatore della diversità culturale umana, determina lo scopo e il destino della stessa ricerca antropologica. Si va a lavorare sul campo non solo per tornarsene con un resoconto ben scritto della propria esperienza, in cui si racconta quel che si è visto e sentito, ma si va lì anche per raccogliere i futuri pezzi da museo. Proprio questi, in quanto oggetti dotati di una materialità concreta, osservabile, classificabile, diventano i veri testimoni fedeli della cultura altrà, essendone per così dire la concrezione.

Questa connessione tra catalogazione di dati raccolti oralmente e catalogazione di oggetti materiali attraversa l'intera parabola del discorso che la modernità compie sulle culture altre. Di questa passione per la collezione di oggetti esotici ci parla già Montaigne, nel famoso capitolo degli *Essais* intitolato "Dei cannibali" (quello, per intenderci, in cui viene attribuita agli Europei che si stavano massacrando nel nome del dio cristiano maggiori barbarie di quanta allora non si fosse soliti attribuire ai nativi americani). Qui, dopo aver descritto le virtù degli

abitanti del Nuovo Mondo, Montaigne ci racconta di avere anche lui, nel suo castello, una stanza in cui si poteva ammirare “la foggia dei loro letti, dei loro cordoni, delle spade e dei braccialetti di legno con cui si coprono i polsi nei combattimenti e delle grandi canne, aperte da un lato, col suono delle quali segnano la cadenza mentre danzano”¹³.

Tuttavia, non possiamo attribuire troppa importanza alla testimonianza di Montaigne, per quanto influenti possano essere state le sue riflessioni sui nativi americani – e per quanto *soft* possa essere stato il progetto coloniale che ispirava quelle riflessioni¹⁴. Nel tardo Cinquecento, infatti, siamo ancora ben lontani da quelle preoccupazioni scientifiche che caratterizzeranno il discorso antropologico settecentesco. Vale allora la pena soffermarsi sul museo etnografico progettato dai membri della *Société des Observateurs de l'Homme*, i quali potrebbero essere annoverati tra i primi etno-antropologi nel senso moderno del termine. La società, nata nel 1799, ebbe vita breve: legati al movimento degli *idéologues*, tutti i suoi membri incontrarono forti difficoltà a dialogare con il regime napoleonico, il quale, nel 1805, decise di tagliare i fondi alla *Société*. Come è facile immaginare, tale istituzione riuscì a realizzare solo in parte i propri programmi. Ma proprio in tali programmi è presente una riflessione sui compiti e il senso dell'antropologia che può ben esser vista come il punto d'arrivo di tutto il discorso antropologico settecentesco. Da un lato, c'era l'eredità del materialismo filosofico, che rendeva legittimo proporsi di spiegare l'uomo, nella sua fisicità, in quanto specie animale – e in questa direzione si mosse soprattutto Cuvier. D'altro lato, c'era la volontà di comprendere il “morale” nell'uomo in tutta la sua profondità storico-culturale, mettendo in luce come l'avanzamento del progresso umano verso livelli via via più progrediti di civiltà fosse in stretta relazione con specifiche condizioni storiche e sociali – un settore d'analisi, questo, in cui si distinsero soprattutto Volney e Degérando. Nel loro lavoro concreto di ricerca gli *Observateurs* si riproponevano di condurre osservazioni minuziose e specifiche

13 M. de Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano 1992, pp. 275-276.

14 Su Montaigne e il progetto coloniale francese, cfr. G. Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 199-219.

in ogni campo disciplinare, dalla fisiologia alla psicologia, dall'antropologia alla linguistica, facendo uso di metodologie di ricerca di volta in volta diversificate. Ciò che non si doveva perdere di vista, però, era l'unità dell'oggetto studiato, cioè l'uomo: in tal senso, quell'*animal* condizionato dalla sua fisicità e dal suo apparato neurovegetativo studiato dall'antropologia fisica era lo stesso che poteva dar vita a società complesse, a sistemi di segni, a conoscenze riflesse su di sé e la realtà circostante¹⁵.

Proprio nella breve *Mémoire sur l'établissement d'un museum anthropologique*, Louis-François Jauffret, il fondatore della *Société*, esprime in estrema sintesi tutto il senso degli interessi etnoantropologici da cui erano animati gli *Observateurs*. Si inizia con una descrizione di quella che dovrà essere la sezione di antropologia fisica, di cui *en passant* si rileva la connessione con l'igiene pubblica. Qui dovrà essere visibile l'uomo in quanto animale, comparabile con altri animali, in tutta la possibile varietà delle sue espressioni fisiche; tale varietà si lascia caratterizzare sia mostrando la differenza tra le razze, sia articolando altre possibilità di variazione grazie alle seguenti coppie oppostive: maschile e femminile, giovane e vecchio, sano e malato, vivo e morto. In tale sezione saranno esposti scheletri e crani, classificati e spiegati alla luce dei risultati cui era pervenuto il cittadino Cuvier nelle sue ricerche. La descrizione di questa sezione si conclude con un'osservazione un po' macabra, sul significato della quale torneremo tra breve. Allora a Parigi era ancora vivo il ricordo degli abitanti delle isole del Pacifico portati a far mostra di sé dai vari viaggiatori ed esploratori che si erano spinti in quelle regioni – tra cui il famoso Aoutourou, che Bougainville portò con sé da Tahiti. Ricordando ciò, Jauffret si augura che anche i prossimi viaggiatori in terre australi possano tornare con esemplari viventi di popolazioni esotiche: se questi "stranieri" lo vorranno, potranno "mettere uno spazio immenso tra la loro culla e la loro tomba" e fare così della Francia la loro nuova patria, donando poi le loro spoglie al museo, che le custodirà come un bene prezioso e le esporrà accanto ai manufatti delle loro terre d'origine, "di cui completeranno il quadro"¹⁶. Nella sezione seconda

15 Su questo capitolo dell'antropologia settecentesca, cfr. l'ormai classico S. Moravia, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Laterza, Roma – Bari 2000².

16 J. Copans – J. Jamin (a cura di), *Aux origines de l'anthropologie française. Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*, Le Sycamore, Paris 1978, p. 191.

dovranno esser esposti oggetti che possano testimoniare l'esercizio della sensibilità esteriore, o capacità di relazione: giochi, strumenti atti a procurare divertimento, piacere e diletto, in particolare strumenti musicali, e infine i "monumenti" che testimoniano lo sviluppo della pittura, della scultura, del disegno. Nella terza verrà invece considerato l'uomo nell'esercizio della sua moralità e del suo *esprit*. Qui saranno rappresentate le scritture dell'umanità, le materie impiegate nei commerci e negli scambi, gli oggetti d'uso domestico, i vari segni del potere e della subordinazione, infine i vari oggetti di culto impiegati per entrare in contatto con la divinità. Nella quarta verranno messi in mostra gli oggetti che l'uomo usa per relazionarsi al mondo esterno: vi troveranno quindi posto i mezzi di locomozione e le armi usate nella caccia e nella guerra. Nella quinta l'attenzione si concentrerà sull'agricoltura e sui mezzi usati dall'uomo per soddisfare il bisogno di nutrirsi; qui dovranno essere presenti non solo gli strumenti impiegati nelle varie tecniche agricole, ma anche gli esemplari delle varie piante che l'uomo ha appreso a coltivare. Nella sesta il tema è costituito dai rapporti dell'uomo con l'ambiente: in pratica, saranno illustrate le varie tecniche di riscaldamento, le varie modalità abitative e le varie tecniche di abbigliamento, in un ordine di complessità crescente che va dalle capanne ai palazzi, dalle pellicce all'alta moda. Infine, nella settima si darà spazio alle varie tecniche riproduttive dell'umanità, con uno sguardo che deve abbracciare le tecniche sessuali vere e proprie, l'ostetricia, le varie modalità assunte dal rapporto tra i due sessi e pure le questioni legate all'educazione dei figli.

In questo elenco di oggetti e di testimonianze iconiche raffiguranti situazioni e comportamenti, lo si vede bene, è già contenuta *in nuce* quella visione globale e totalizzante dei fenomeni culturali che caratterizzerà l'antropologia dell'Ottocento, per arrivare fino agli attuali *Cultural Studies*. Se poi interpretiamo questo elenco alla luce dei temi dibattuti nel corso delle riunioni della Società, si fa ancor più chiaro quanto complessa fosse l'idea di antropologia che avevano gli *Observateurs*¹⁷. Ma è soprat-

17 Due soli esempi qui devono bastare. Nel 1800 il tema messo a concorso dalla Società era il seguente: "determinare, grazie all'osservazione giornaliera di uno o più infanti nella culla, l'ordine nel quale si sviluppano le loro facoltà fisiche e intellettuali e vedere fino a qual punto la presenza di oggetti che si trovano nell'ambiente circostante e di persone che comuni-

tutto il riferimento ai corpi degli abitanti delle regioni australi, contenuto nella descrizione della prima sezione dell'ipotetico museo, che deve ora attirare la nostra attenzione. Colpisce sin da subito che nella *Mémoire* si parli di corpi morti. Sintomo, questo, della forte componente etica che caratterizzava il discorso degli *Observateurs*: Degérando, Jauffret e Volney erano ben consapevoli del fatto che osservare l'altro comporta una certa violenza, sapevano che lo studio dei fenomeni culturali, nel produrre la positività del fenomeno stesso, produce anche una riduzione dell'altro a puro "oggetto", e di conseguenza non avrebbero mai concepito l'idea di mettere in vetrina uno o più nativi delle isole del Pacifico, come se fossero animali da circo. Tuttavia, il desiderio di poter museificare anche il corpo altrui si connette a una modalità di rappresentazione dell'alterità che porta in superficie una peculiare necessità del discorso antropologico, la quale va compresa al di là delle intenzioni di chi si fa promotore e autore di questo discorso. Si tratta della necessità di usare il corpo come cifra della differenza, ovvero della necessità di includere anche la corporeità nel sistema delle differenze grazie alle quali diviene possibile rappresentare, concepire e visualizzare l'"umano in generale". E questa necessità non è staccabile dalle premesse di fondo su cui si basava il progetto degli *Observateurs*. Se è vero che non vi è soluzione di continuità tra la fisicità dell'uomo e la cultura, che così diviene il termine con cui coprire semanticamente tutte le possibili protesi di cui gli umani si servono per investire di senso il proprio ambiente, allora anche la componente naturale, fisica, dell'uomo – ovvero il suo corpo – deve essere inclusa nel museo. Che nel museo progettato dagli *Observateurs* questo corpo abbia la forma del cadavere dipende dal fatto che le obiettivazioni della cultura (cioè i manufatti) risultano investite di un valore supplementare rispetto al *bios*: non il creatore dell'oggetto conta, bensì il valore che quell'oggetto possiede in quanto istanziazione di un certa tipologia dei fenomeni culturali. Il corpo, allora, diviene qui metafora di una situazione arcaica, ormai superata, in cui la cultura non costituisce ancora la sola possibile forma di vita dell'uomo; la fisicità, in altre parole, non può sparire dallo sguardo

cano con loro possa influenzare tale sviluppo", mentre il tema dell'anno seguente riguardava "l'influenza delle differenti professioni sul carattere di coloro che le esercitano".

dell'antropologo, che deve tenerne conto se vuole studiare l'uomo nella sua completezza, ma tale fisicità, intesa come determinazione biologica, costituisce solo il grado zero della cultura.

Ben diverso lo scenario che si presenterà in Europa solo pochi decenni più tardi, quando il ricordo della *Société des Observateurs de l'Homme* sarà andato completamente perduto¹⁸. La necessità di includere anche il corpo nella rappresentazione dell'alterità diverrà bisogno morboso, desiderio perverso di sottoporre l'altro in carne e ossa allo sguardo dell'europeo moderno: "selvaggi" veri e propri, con i loro costumi e le loro capanne, faranno bella mostra di sé sia negli Stati Uniti che in Europa nel corso di tutto l'Ottocento. Il fenomeno della *Völkerschau*, dell'esposizione fisica dell'altro chiamato a rappresentare se stesso, costituirà infatti una delle attrazioni maggiori delle varie esposizioni universali (dalla prima, tenutasi a Londra nel 1851, fino a quella di St. Louis ai primi del Novecento). Ma anche al di fuori di questi eventi straordinari non mancheranno occasioni per ammirare "rappresentanti tipici" di popolazioni extraeuropee che si esibiscono nel loro ambiente naturale ricostruito artificialmente: si pensi al Circo Barnum, al Wild West Show di Buffalo Bill, o ai vari gruppi di Lapponi, con tanto di slitta e renne, che venivano portati in giro per le città tedesche o inglesi.

La letteratura su questi argomenti, sebbene non colossale, è tuttavia cospicua¹⁹. Qui basterà mettere in luce il significato

18 Tutti gli incartamenti relativi alla *Société des Observateurs de l'Homme* sono stati per lungo tempo dimenticati negli archivi parigini. Nella seconda metà dell'Ottocento, di questa feconda stagione di studi si occuparono sia Broca, il fondatore della Società antropologica di Parigi, sia Hamy, a cui si deve l'istituzione del Museo del Trocadero. Furono loro a dar conto delle attività della società e a pubblicarne alcune memorie. Ma tale pubblicazione rimase senza effetti: né Durkheim né Mauss – né tantomeno Tylor, Malinowski o Boas – si sono mai confrontati con il discorso degli *Observateurs* (sulla storia di questa mancata ricezione di questo movimento intellettuale in ambito antropologico, si veda l'introduzione di Copans e Jamin al volume citato nella nota 16).

19 Qui mi limito a rimandare a C.M. Hinsley, *The World as Marketplace: Commodification of the Exotic at the World's Columbian Exposition, Chicago 1893*, in I. Karp – S. Lavine (a cura di), *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*, Smithsonian Institution Press, Washington (D. C.) – London 1991, pp. 344-365, e B. Kirshenblatt-Gimblett, *Objects of Ethnography*, in *ivi*, pp. 386-443 (del volume esiste anche una parziale traduzione italiana, I. Karp – S.D. Lavine (a cura di), *Culture in mostra*, CLUEB, Bologna 1995, la quale non contiene i due saggi appena citati). Sulle rappresentazioni dell'altro qui in questione in seno alla cultura dell'Ottocento

generale di tali eventi. Innanzi tutto, la *Völkerschau* non costituisce una degenerazione del museo etnografico, ma ne rappresenta uno sviluppo *possibile*: poiché la rappresentazione dell'altro avviene sempre in contesti politicamente surdeterminati, non è escluso che vi siano contesti in cui l'invenzione della propria identità possa passare attraverso una costruzione di immagini dell'alterità tali per cui, grazie a esse e in esse, si riesca a comunicare immediatamente il rapporto di subordinazione che lega l'altro al soggetto europeo moderno. E tale fu appunto il caso del colonialismo del XIX secolo, nel cui ambito questo fenomeno va inserito e compreso. In secondo luogo, va tenuta presente la forte componente teatrale che caratterizza la *Völkerschau*: curiosità morbosa e ciò che passava per interesse scientifico potevano mescolarsi solo grazie a un simile spettacolo, che del teatro mantiene appunto la componente ludica e liberatoria. A tali spettacoli si poteva assistere senza sensi di colpa, si poteva portarvi tutta la famiglia, magari con lo scopo di istruire i figli. Come a teatro, si poteva guardare l'altro senza essere mai messi in discussione nel proprio ruolo di osservatori: si poteva sia possedere visivamente l'altro, sia meravigliarsi della sua estraneità, ma sempre entro una cornice che si presentava nella forma di un piacevole passatempo e non richiedeva alcuna sospensione del proprio sistema di valori e credenze. In terzo luogo, infine, esporre esseri umani permetteva agli europei e agli americani del XIX secolo di articolare ed esperire una modalità della separazione tra il vivo e il morto del tutto peculiare – una modalità ben diversa da tutte quelle offerte dalle sedute spiritiche, dalla letteratura, dall'arte o, infine, dai musei di storia naturale, ove in quel periodo non mancavano feti sotto spirito e scheletri di varia foggia: nella *Völkerschau* la cultura altrà viene infatti sottoposta a una sorta di vivisezione scopica, in quanto tale cultura, sebbene rappresentata da esseri umani ancora in vita, costituisce ciò che la marcia trionfale del progresso ha lasciato dietro di sé, decretandone la morte.

Per chiarire ulteriormente il fenomeno della *Völkerschau*, può forse essere di aiuto utilizzare la nozione di eterotopia, messa a punto da Foucault in un saggio del 1984. Con quest'espressione

in Italia, si veda C. Gallini, *La piazza, il circo e la costruzione di un immaginario coloniale*, in A. Burgio (a cura di), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945*, Il Mulino, Bologna 2000², pp. 529-539.

Foucault cerca di definire la natura bizzarra di luoghi in qualche modo periferici, eccentrici, costruiti per far spazio a quelle forme di alterità che non possono abitare gli spazi in cui si situa invece il soggetto del discorso, ma che al tempo stesso, grazie alla loro dislocazione, riescono a rappresentare, nella loro materialità, qualcosa di essenziale circa lo spazio in cui hanno luogo le interazioni sociali di una data collettività.

Probabilmente, in ogni cultura e in ogni civiltà [scrive Foucault] esistono anche dei luoghi reali, dei luoghi effettivi, dei luoghi che sono predisposti nell'istituzione stessa della società e che costituiscono delle specie di contro-spazi, delle specie di utopie effettivamente realizzate in cui gli spazi reali, tutti gli altri spazi reali che possiamo trovare all'interno della cultura sono, al contempo, rappresentati, contestati e rovesciati, delle specie di luoghi che stanno al di fuori di tutti i luoghi anche se sono effettivamente localizzabili. Dato che rappresentano qualcosa di assolutamente diverso da tutti gli spazi che riflettono e di cui parlano, chiamerò questi luoghi eterotopie²⁰.

Tra gli esempi che Foucault porta vi sono il collegio, la caserma, le case di riposo per anziani, i manicomi, le prigioni, il cimitero, il teatro, il cinema, il giardino, i musei e biblioteche, il bordello, la colonia, la nave. Gli spazi circoscritti da questi luoghi hanno in comune la caratteristica di essere al tempo stesso interni ed esterni rispetto allo spazio sociale più vasto in cui sono inseriti. Per questo mi pare opportuno aggiungere alla lista di Foucault lo spazio artificiale della *Völkerschau*: al suo interno la spazialità ordinaria viene sospesa, perché ci si ritrova proiettati di colpo nello spazio dell'esotico; inoltre, dal momento che la temporalità dei popoli che fanno mostra di sé nella *Völkerschau* è la temporalità dei popoli "senza storia", viene sospeso il tempo storico, che, per i moderni, serve a fornire un intreccio immaginario tra il tempo della vita e il tempo del mondo. Ed è proprio in virtù di questa doppia sospensione che la *Völkerschau* riesce a offrire uno specchio deformante delle società europee e nordamericana, allora entrambe attivamente impegnate nell'impresa coloniale.

Se ci spostiamo verso il nostro presente, caratterizzato (almeno in parte) dalla presa di congedo dal passato coloniale, è per lo meno curioso osservare che alcuni dei tratti tipici del discorso

20 M. Foucault, *Eterotopie* (1984), in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*. 3. 1978-1985, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, p. 310.

antropologico ottocentesco si sono trapiantati, con poche variazioni, nella stessa antropologia novecentesca. Si è detto che la *Völkerschau* costituisce una possibilità iscritta nel progetto stesso del museo etnografico. Vedere in essa la realizzazione di questo progetto (nel senso del suo inveramento) sarebbe certo un errore. Ma sarebbe altrettanto erroneo limitarsi a salutare come un progresso il fatto che ora tale possibilità resti esclusa per sempre. In tal modo, non si farebbe altro che avvalorare l'idea canonica dell'antropologia, intesa quale scienza umana che, liberandosi via via dai propri pregiudizi etnocentrici e dalle proprie compromissioni con il passato coloniale, può contribuire a fornire una rappresentazione corretta dell'alterità. La mia ipotesi, infatti, è che nell'idea stessa del museo etnografico e nelle sue svariate realizzazioni (siano esse più o meno "critiche") siano contenuti elementi indissolubilmente legati al programma complessivo dell'antropologia quale disciplina il cui compito è quello di fornire specifiche modalità di rappresentazione dell'alterità. Ed è importante, allora, guardare alla capacità che il progetto del museo etnografico ha, di volta in volta, di coagulare attorno a sé e al proprio ruolo il senso globale dell'impresa antropologica. Un esempio abbastanza recente, tratto dall'opera di uno degli autori che maggiormente ha contribuito a rinnovare l'antropologia, mi pare confermare questo assunto. L'opera in questione è quella di Lévi-Strauss, di cui analizzerò alcune delle pagine che egli dedica al museo antropologico in un saggio del 1954, che ha per tema gli scopi dell'antropologia e la sua posizione disciplinare nel complesso delle scienze umane.

Lévi-Strauss critica innanzi tutto il museo etnografico tradizionale, in cui ci si limitava a raccogliere e a conservare oggetti, "muti testimoni di generi di vita tanto estranei quanto inaccessibili al visitatore"²¹. Questi oggetti servivano, secondo Lévi-Strauss, a rendere visibile la cultura materiale altrui a partire dal presupposto secondo cui l'oggetto poteva in qualche modo sostituire gli uomini. Ma oggi, in un mondo in cui l'interscambio tra culture diverse ha raggiunto un livello globale, non occorre andare in un museo per farsi un'idea di come vivono gli altri: basta infatti girare per le strade di "New York, Londra, Parigi, Calcutta o Melbourne" per incontrare in carne e ossa i rappresentanti delle

21 C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale* (1964), Mondadori, Milano 1992, p. 412.

culture più diverse. Di conseguenza, si può dire che ora, “per taluni aspetti, gli uomini tendono a sostituire gli oggetti”²².

Attraverso questa immagine della città quale realizzazione priva di conflitti del *melting pot* si lascia cogliere una precisa concezione del moderno inteso come compimento della storia culturale umana, come stadio maturo di un processo teleologicamente ordinato verso la comprensione e il dialogo. Si tratta di un atteggiamento di cui Lévi-Strauss non pare cogliere il carattere altamente problematico, se non ideologico. Ed è con la stessa noncuranza nei confronti dei presupposti del proprio discorso che Lévi-Strauss restituisce al museo etnografico quella funzione che esso aveva, da sempre, in seno alla disciplina antropologica.

Tale funzione deve essere essenzialmente didattica. Prima di accedere alla ricerca sul campo, che resta il contrassegno indelebile dell'attività etno-antropologica, accanto a varie forme di tirocinio, ancora tutte da inventare, accanto a una formazione solida, in cui la presenza di un maestro riconosciuto dovrebbe dar vita a una relazione paragonabile all'analisi didattica alla quale si sottopongono gli aspiranti analisti, il futuro antropologo dovrà familiarizzarsi con il mondo delle culture altre grazie al lavoro nel museo etnografico. Il museo si può rivelare, così, un utile “prolungamento del terreno”. Attribuire al museo etnografico tale ruolo, però, non solo non ne mette in questione il senso quale rappresentazione problematica dell'alterità, appesantita da tutte le fantasie occidentali sull'altro, ma anzi significa accentuare iperbolicamente la sua funzione classica, che era appunto quella di educare al contatto visivo con l'altro. Mi pare lecito parlare qui di iperbole poiché tale compito educativo si interseca con la nuova consapevolezza dei compiti critici dell'antropologia, così spesso sottolineata da Lévi-Strauss. Il lavoro sul campo potrà anche cambiare, così come potrà cambiare il suo effetto complessivo sulle modalità occidentali di rappresentazione dell'alterità. Ma la raccolta di oggetti etnografici, antica quanto il discorso di Montaigne sulla proibizione dei presunti cannibali, resta lì invariata, a testimonianza della continuità di un discorso sull'altro che, nella sua struttura di fondo, non viene mai messo in discussione. Lévi-Strauss si sente dunque legittimato a costruire la propria fantasia etnografica, sul modello dei

22 Ivi, p. 413.

maestri del sapere antropologico che lo hanno preceduto, e forse proprio a tale fantasia consegna l'espressione più profonda di ciò che maggiormente gli stava a cuore nell'impresa antropologica nel suo complesso. È senz'altro istruttivo leggere per intero il seguito della frase in cui si afferma che il museo etnografico costituisce il "prolungamento del terreno".

E, infatti, il contatto con gli oggetti, l'umiltà inculcata al museografo da tutte le piccole faccende che stanno alla base della sua professione – sballatura, pulizia, manutenzione –; l'acuto senso del concreto sviluppato da questo lavoro di classificazione, di identificazione e di analisi del materiale di collezione; la comunicazione con l'ambiente indigeno, che si stabilisce indirettamente attraverso strumenti che bisogna saper maneggiare per conoscerli, dotati d'altra parte di un ordito, di una forma, e spesso persino di un odore, la cui percezione, mille e mille volte ripetuta, crea una familiarità inconscia con generi di vita e di attività lontane; il rispetto, infine, per la diversità delle manifestazioni del genio umano che non può mancare di risaltare da tante e incessanti prove per il gusto, l'intelligenza e il sapere, alle quali gli oggetti apparentemente più insignificanti sottopongono ogni giorno il museografo; tutto ciò costituisce un'esperienza di una ricchezza e di una densità che si sbaglierebbe a sottovalutare²³.

Cosa è cambiato, qui, rispetto al passato, rispetto cioè a quel modo di concepire la funzione dell'antropologia che Lévi-Strauss così spesso ha criticato? Assai poco, direi. Anzi, viene qui potentemente riaffermata l'idea che il contatto con l'oggetto etnografico possa ampliare il nostro orizzonte esperienziale, sia immaginativamente che realmente (decisivo è qui il passo in cui Lévi-Strauss parla dell'odore che promana dagli oggetti presenti nel museo). All'altro e agli oggetti che testimoniano la sua presenza quale abitatore di mondi diversi dal nostro continua insomma a essere attribuito il ruolo di rappresentante fantasmatico di ciò che noi non siamo, ma potremmo essere – se non fossimo ciò che siamo, ovvero gli abitanti della modernità. Ed è, chiaramente, un ruolo che resta necessariamente ausiliario rispetto al soggetto della scienza, che della positività della cultura altrui fornisce descrizioni e interpretazioni.

23 Ivi, pp. 411-412.

3. Raccontare se stessi per far posto all'altro

Aspettarsi una cancellazione totale dello *sguardo* antropologico, che nel museo trova la propria esteriorizzazione più peculiare e problematica, equivarrebbe forse a pretendere la cancellazione della stessa antropologia. Si può però ipotizzare che molto potrebbe cambiare se tale sguardo iniziasse a declinarsi in modo diverso, se tale sguardo cioè divenisse parte di un processo di revisione totale delle politiche dell'identità in seno alle quali l'antropologia, inevitabilmente, continuerà a giocare un ruolo essenziale.

Di tale rivolgimento gli antropologi hanno iniziato a farsi carico in prima persona (cioè senza aspettare suggerimenti dalla filosofia o da altre discipline) nel momento in cui si sono posti la domanda seguente: come si scrive l'antropologia? Ovvero: come funziona la scrittura del resoconto delle esperienze compiute sul campo, a quali tecniche di costruzione del testo si affida, quali effetti vuole produrre sul lettore? E infine: in che misura la strategia di scrittura operante nel testo etnografico contribuisce a costruire la positività dell'oggetto etnografico stesso? Con ciò, lo si vede subito, si mette in gioco lo statuto della rappresentazione dell'altro nel suo complesso. Ed è una messa in questione di tale statuto tanto più profonda e carica di conseguenze quanto più essa diventa, nel momento stesso in cui viene formulata, anche una questione di legittimità. In nome di chi, ovvero di quale autorità, l'antropologo assembla i pezzi della sua esperienza per farne un resoconto "scientifico"? Insomma: chi garantisce la scientificità delle scienze etno-antropologiche?

Qualcuno potrebbe dire che qui, molto banalmente, è in gioco la vecchia questione dell'autoriflessione, alla quale si può ridurre tutta la problematicità delle scienze della cultura. Non era chiaro già a Hume (tanto per fare un esempio tra i molti possibili) quanto possa essere complicato costruire una scienza dell'uomo, dal momento che in seno a tale scienza osservatore e osservato coincidono?²⁴ In realtà, il processo di revisione a cui la scienza antropologica intende sottoporre se stessa vuole coinvolgere un aspetto del suo prodursi che va al di là dell'epistemologia ("come posso conoscere l'altro?") e dell'ontologia ("cosa conosco dell'altro?"), per coinvolgere la sociologia della

24 Cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, vol. 1, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma - Bari 1993, p. 7.

conoscenza. Sicché ora la domanda più importante suona: quando rappresenta l'altro, quale interesse viene messo in gioco da tale rappresentazione? Una domanda, questa, che ne porta con sé un'altra, forse più generale, ma destinata, a sua volta, a sobbarcarsi il ruolo di traguardo finale di tutta l'indagine: quale connessione vi è tra le varie rappresentazioni dell'alterità e le rappresentazioni dell'identità collettiva che, in contesti di volta in volta dati, hanno la funzione di legittimare le varie forme di governamentalità? La trasformazione, che con tale spostamento dello sguardo si opera, è notevole: non è per approdare a un'ermeneutica generale delle scienze della cultura che ha senso interrogare la funzione autorale di quello specifico soggetto della scienza che si esprime nella scrittura di testi etnografici; ciò avviene, piuttosto, per poter definire i contorni di quel quadro teorico di cui si ha bisogno quando si voglia descrivere l'insieme delle scienze della cultura come una delle possibili forme di disciplinamento del discorso sulla differenza. Confrontandosi con tale disciplinamento, con il suo senso quale costruzione sociale del sapere sul medesimo e l'altro, l'antropologia tenta di modificare il suo statuto quale disciplina, non solo per poter ridefinire se stessa quale strumento di autocomprensione dell'identità occidentale, ma anche per aprire la strada a un ripensamento generale delle scienze umane.

Non va però dimenticato che il percorso compiuto dall'antropologia per arrivare a questo punto è stato lungo e accidentato. Potremmo prendere come punto di partenza la pubblicazione, avvenuta nel 1967, dei diari di Malinowski. Nell'immediato, tale pubblicazione provocò soprattutto un senso di disagio: il fondatore dell'osservazione partecipante si rivela essere, nelle pagine del suo diario, un osservatore carico di pregiudizi pesantemente etnocentrici. Più che a una rottura epistemologica vera e propria, la lettura dei diari che Malinowski scrisse a due riprese, tra il 1914 e il 1918, con una pausa di circa due anni, condusse quindi a un riaggiustamento dell'antropologia, nel tentativo di salvarne il rigore grazie a una salutare presa di coscienza dei limiti che il vecchio metodo malinowskiano mostrava. Se oggi si tende attribuire a quel testo un valore esemplare, ciò avviene, forse, perché in esso si va alla ricerca di prove che confermino la bontà del cammino intrapreso in direzione di una revisione degli statuti della disciplina.

Scoperti dopo la morte dell'autore nel 1942 e pubblicati con il permesso della figlia (una volta depurati delle parti più scabro-

se), questi diari si presterebbero anche a essere letti come semplici diari, come confessioni di un travaglio umano prima che intellettuale. Si ha insomma buon gioco nel vedere in essi solo il lato oscuro del lavoro malinowskiano, un lato che non necessariamente intacca la luminosa opera di fondatore del metodo dell'osservazione partecipante. In realtà, in essi vi è anche dell'altro²⁵. Se non vi è traccia dei materiali che confluiranno nell'*opus maius* malinowskiano, gli *Argonauti del Pacifico occidentale*, che uscì nel 1922, vi è però una precisa descrizione delle motivazioni che spingono Malinowski verso lo studio dell'etnologia. Ed è nell'analisi di tali motivazioni che risiede il loro interesse.

Invitato da Marett a partecipare a un convegno che si tenne a Melbourne nel 1914, lo scoppio della guerra costrinse Malinowski a rimanere forzatamente nei *dominions* inglesi del Pacifico. Grazie all'intervento dei colleghi, non solo evitò l'internamento (che rischiava in quanto cittadino austriaco), ma riuscì a ottenere il permesso di soggiornare per dei lunghi periodi nelle isole adiacenti la Nuova Guinea orientale. Sebbene la regione della Nuova Guinea inglese e delle isole vicine fosse già stata studiata da altri antropologi, Malinowski si accingeva a compiere le sue ricerche con il desiderio di scoprire nuovi dati, di aprire insomma nuove prospettive. Prima della famosa frase "qui posso fermarmi e piantare la mia tenda", che segna la soddisfazione provata dall'autore di fronte al mondo delle isole Trobriand che iniziava a dischiudersi di fronte a lui, Malinowski scrive: "Mi preparai: piccole capanne di un rosa pallido tendente al grigio. Foto. Un sentimento che ciò mi appartiene: è dato a me descriverle, è dato a me cercarle"²⁶. Osservare l'altro, studiarlo, prenderne possesso, diventare famosi grazie alle proprie osservazioni: tutto ciò sembra qui fondersi in un unico gesto. Nel corso del diario, però, questa soddisfazione, che deriva dall'aver sotto mano la possibilità di compiere delle nuove scoperte in riferimento a una popolazione primitiva, si colora decisamente di toni utilitaristici: lo scopo era ottenere un impiego come antropologo grazie alle proprie ricerche. Ciò traspare in maniera tanto più

25 Cfr. G.W. Stocking Jr., *Anthropology and the Science of Irrational. Malinowski's Encounter with Freudian Psychoanalysis*, in Id. (a cura di), *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality*, The University of Wisconsin Press, Madison 1986, pp. 13-49.

26 B. Malinowski, *Giornale di un antropologo*, a cura di T. Tentori, Armando, Roma 1992, p. 101.

chiara quanto più si consideri il fatto che il diario è costellato da osservazioni nelle quali Malinowski esprime il proprio disgusto sia per i selvaggi e la loro vita, che per le enormi difficoltà che il lavoro di ricerca in quanto tale comportava. Tali difficoltà raggiungevano il culmine quando Malinowski doveva constatare che le informazioni ottenute non erano né esaurienti né sincere. A volte si lascia andare e giunge persino alle imprecazioni:

Allungai mezza stecca di tabacco, poi osservai alcune danze; poi feci delle foto – ma con scarsi risultati. Non c'era luce sufficiente per le istantanee; ed essi si rifiutavano di posare a lungo per il tempo di esposizione. Mi capitava allora di essere furioso con loro, soprattutto perché dopo aver dato loro la propria porzione di tabacco se ne andavano via tutti. Insomma, il mio atteggiamento nei confronti degli indigeni tende decisamente a: *'che si sterminino i bruti!'*²⁷

Dal contesto si evince che tale sfogo era dettato da una situazione contingente, ciò che ci deve far procedere con cautela in merito alla possibilità di attribuire un atteggiamento propriamente razzista all'autore. Resta il fatto che in Malinowski ogni visione romantica dell'esotico, dettata dal desiderio di incontrarsi con un'umanità pura, e per questo purificatrice, è assente. Lui è lì, sembra dirci a ogni pagina, per fare un lavoro di ricerca. E lo scopo di tale ricerca è il rinvenimento di un altro tipo di originarietà, diversa da quella identificabile con l'esotismo. La consapevolezza dell'insormontabile distanza tra la cultura dei selvaggi e quella europea, che mai abbandona l'autore, si fonde infatti con un assunto teorico ben preciso, che Malinowski condivide con tutta la tradizione antropologica precedente. Si tratta dell'idea secondo cui l'osservazione dell'uomo selvaggio di oggi ci mette in contatto con il primitivo, con ciò che sta all'origine dell'evoluzione umana, insomma con l'età della pietra²⁸.

Una serie di note critiche, spesso assai acute, riguarda invece il ruolo dei colonizzatori europei. In tali note, emerge un netto fastidio soprattutto nei confronti dei missionari: "mentalmente raccolgo argomenti contro le missioni e medito una campagna anti-missionaria veramente sostanziosa"²⁹. Ma si ha l'impressione che Malinowski intenda stigmatizzare comportamenti e

27 Ivi, p. 56.

28 Cfr. ivi, p. 36.

29 Ivi, p. 38.

atteggiamenti di singoli individui: non vi è traccia di una messa in questione globale della presenza europea sul suolo indigeno. Anzi, dalle pagine nelle quali Malinowski descrive i suoi rapporti con gli amministratori inglesi traspare quasi un sentimento di gratitudine nei confronti della presenza civilizzatrice degli Europei in quelle regioni – presenza senza la quale il suo lavoro di ricerca risulterebbe impossibile.

Se nel diario i riferimenti ai nativi e alla loro vita sono scarsi, onnipresente è invece lo spettacolo della natura selvaggia che Malinowski ebbe dinanzi agli occhi durante le sue peregrinazioni nelle isole dell'arcipelago guineano. Di fronte a tale insistenza si è tentati di vedere la presenza della natura come sostituito della presenza umana: paesaggi lussureggianti, tramonti mozzafiato, foreste densamente odorose, il senso insomma di una natura incontaminata domina quasi ogni pagina del diario. Certo, si tratta di una natura inospitale, che difficilmente si lascia abitare dall'Europeo – il caldo umido opprimente rende difficile il sonno, per non parlare del tormento provocato dalle onnipresenti zanzare. Ma è grazie alla descrizione dello spettacolo della natura che Malinowski riesce a parlare di sé, del proprio desiderio, come se il confronto con quella forma radicale di alterità che è la natura equatoriale fosse il solo modo per costruire una scena di scrittura in cui poter articolare compiutamente la propria voce di narratore. Non pare azzardato, infatti, porre in stretto rapporto con gli umori e il caldo umido della foresta le vampate di desiderio che scuotono Malinowski, alle prese con il ricordo ossessivo delle donne amate in Europa e, nella seconda parte del diario, della sua fidanzata Elsie, conosciuta a Melbourne, dove suo padre insegnava chimica all'Università. Non meno esuberante, del resto, era il desiderio provato per le donne indigene. Un esempio: "Incontrai la bella Kori di cui trovai deliziosa la pelle e i tatuaggi; breve apparizione '*des ewig Weiblichen*' [dell'eterno femminino], in versione nera"³⁰.

A stento represso, vissuto quasi con senso di colpa, o per lo meno con fastidio, il desiderio per le donne indigene per Malinowski altro non era che un'interruzione della propria concentrazione, uno spiacevole incidente con cui bisogna sapersi confrontare durante il lavoro sul campo. Per il lettore dei diari la

30 Ivi, p. 21.

scena del desiderio che Malinowski esibisce si carica però di altri significati. Non può non colpire il fatto che la donna indigena di cui viene registrata la bellezza si ponga come la sola presenza vivente concreta, dotata di un volto e, in un caso, cioè nel passo citato sopra, addirittura di un nome. Con tale presenza Malinowski sembra disposto a confrontarsi al di là del distacco che deve caratterizzare il rapporto tra l'autore della ricerca antropologica e l'oggetto di quest'ultima. In realtà, la donna indigena solo in apparenza gode di uno statuto autonomo: al di fuori del desiderio dell'antropologo, la sua esistenza, letteralmente, non ha luogo. Solo la scrittura diaristica le conferisce una parvenza di esistenza, la quale è interamente funzionale all'esibizione del desiderio sessuale dell'autore.

Non è escluso che proprio gli aspetti del diario malinowskiano messi in luce sopra abbiano costituito il punto focale dell'interesse per esso nutrito da quanti si fecero promotori di quella rottura epistemologica che caratterizza l'antropologia anglosassone degli ultimi decenni. Staccate dal loro significato meramente biografico, le ossessioni sessuali di Malinowski diventano il pretesto per porre la questione del desiderio dell'antropologo e per interrogarsi, di conseguenza, sulle modalità di incorporazione dell'altro che il testo antropologico mette in scena in quanto rappresentazione autorizzata dell'alterità. Ora, è secondo due specifiche modalità che la questione appena esposta è stata formulata nel dibattito antropologico degli ultimi anni. Riassumerei così la prima: se *A Diary in the Strict Sense of the Term*, letto retrospettivamente, diviene il luogo a partire dal quale ripensare e mettere in crisi il modello dell'osservazione partecipante che, da Malinowski in poi, caratterizza il metodo dell'antropologia, come gestire in modo produttivo l'intreccio tra desiderio di conoscere e desiderio di possedere che marca ogni testo etnografico? Intesa in tal modo, la crisi del modello malinowskiano diventa una crisi salutare, tale da permettere un allargamento della consapevolezza che l'antropologo ha di sé. E questo allargamento dell'orizzonte entro cui l'antropologo comprende se stesso e il proprio lavoro, va da sé, non può che produrre un miglioramento delle prestazioni offerte dall'antropologia. Se invece la questione del desiderio del soggetto che firma il testo etnografico si declina ponendo direttamente l'accento su questo stesso desiderio, diventa diverso il quadro epistemico entro cui muoversi. E passiamo così alla seconda formulazione della questione: se la rappresentazione dell'altro è sempre e comunque

una modalità attraverso cui si articola la scrittura di un soggetto desiderante, nel quale si mescolano volontà di sapere e volontà di possedere, che ne è della pretesa scientificità della descrizione etnografica? In quest'ultimo caso, la crisi del modello epistemico che sta alla base del sapere antropologico pare più profonda, pare cioè destinata a scavare un solco ancora maggiore rispetto alla tradizione consolidatasi in seno a tale sapere.

Un lavoro di Clifford Geertz, intitolato *Opere e vite*, uscito nel 1988, ci può aiutare a capire cosa significhi, concretamente, situare nella dimensione autobiografica il punto archimedeo grazie a cui risollevarle le sorti del sapere antropologico. Il materiale di cui Geertz si serve per mettere alla prova la sua ipotesi è dato da alcune opere di Lévi-Strauss, Evans Pritchard, Ruth Benedict e, appunto, Malinowski, di cui si analizza proprio il diario postumo: quattro nomi saldamente legati allo sviluppo dell'antropologia novecentesca, ciascuno dei quali rappresenta un modo specifico di svolgere la funzione autorale. Proprio su questa funzione Geertz punta tutta la sua attenzione, chiedendosi che cosa significhi considerare i testi canonici dell'antropologia innanzi tutto come espressioni di una ricerca che trova la sua giustificazione ultima in una firma. Se si compie questo rivolgimento dello sguardo, il paradosso di fondo del discorso antropologico dovrebbe poter emergere in tutta la sua crudezza: ad autorizzare la verità dell'antropologia, a renderla possibile quale discorso legittimato a fornire una rappresentazione dell'alterità, è un'esperienza individuale, dunque idiosincratICA, particolare, locale, legata all'irriducibile peculiarità non solo di un contesto, ma anche di una biografia. Il paradosso ora evidenziato costituisce per Geertz un punto di non ritorno, e prenderne atto significa poter imprimere alla discipline etno-antropologiche quella spinta di cui hanno bisogno dopo che l'osservazione partecipante si è rivelata insufficiente a garantire la solidità del terreno su cui poggia l'antropologia. Non solo i classici della disciplina sono leggibili come testi autobiografici, ma ogni narrazione sull'altro che sia il frutto di un'osservazione compiuta con l'intento di descriverne la diversità rispetto al soggetto narrante è di natura autobiografica. E in ciò, lungi dal vedere una debolezza, Geertz vede precisamente la forza del discorso antropologico – retoricamente, la sua forza di persuasione quale discorso convincente sull'altro. Che il testo etnografico sia necessariamente diaristico e autobiografico significa, da un lato, che esso è il prodotto di una scrittura che soggiace a regole precise,

sedimentate nel corso di una tradizione. Tali regole sono essenzialmente regole di scrittura, atte a rendere possibile il riconoscimento di un testo in quanto testo che racconta una verità sull'altro: al di fuori delle aspettative che i lettori hanno nei suoi confronti, il testo etnografico resterebbe infatti privo di efficacia, non potrebbe comunicare alcunché. D'altro lato, riconoscere la natura autobiografica della narrazione antropologica significa accogliere quest'ultima come l'espressione di un incontro realmente avvenuto con l'altro, cioè come testimonianza di una esperienza di autoestranamento capace di mettere in discussione quello stesso orizzonte cognitivo all'interno del quale l'antropologo necessariamente si muove non appena prende in mano la penna per descrivere ciò che ha visto e sentito sul campo.

Grazie a questa doppia strategia, Geertz intende rendere produttivo il paradosso di fondo dell'antropologia:

l'essere qui e l'essere là, la costruzione immaginativa di un terreno comune fra coloro a cui si scrive e coloro di cui si scrive [...] è la *fons et origo* di qualsiasi capacità abbia l'antropologia di convincere qualcuno di qualche cosa³¹.

La pretesa di parlare in nome dell'altro, di reificarne l'alterità, con un gesto di incorporazione non avvertito come tale, viene così da Geertz cancellata con un colpo solo: *proprio perché* immaginaria, la costruzione di un ponte tra l'io narrante e l'universo in cui abita l'altro si traduce in un gesto ospitale e rispettoso nei confronti dell'alterità stessa.

Non sono pochi, però, coloro ai quali il gesto di Geertz è sembrato ancora insufficiente. *Opere e vite* nasce come rielaborazione di un corso che Geertz tenne a Stanford nel 1983; un anno dopo, si tenne a Santa Fé un convegno dal titolo *Writing Culture*, organizzato da James Clifford e George Marcus. E i saggi raccolti poi in volume possono esser visti come una messa in questione del desiderio dell'antropologo quale autore che esemplifica assai bene la seconda formulazione della questione dalla quale siamo partiti. Si tratta di un'opera che ha segnato una vera e propria svolta nel campo degli studi antropologici, al punto che oggi, a distanza di un ventennio, ci si può misurare con gli

31 C. Geertz, *Opere e vite. L'antropologo come autore* (1988), Il Mulino, Bologna 1990, p. 153.

effetti da essa prodotti come si fa di solito con i classici³². Per tutti i contributori di *Writing Culture* mettere in questione la scrittura etnografica significa non solo farsi carico dell'ineliminabile componente soggettiva e autobiografica di ogni testo in cui viene rappresentata la cultura dell'altro, ma significa soprattutto interrogare la dimensione istituzionale entro cui il testo nasce, circola, produce effetti. Ciò che qui viene messo in questione, allora, è lo statuto dell'antropologia come scienza, ovvero come rappresentazione autorizzata dell'alterità.

Per capire la posta qui in gioco e per misurare meglio la differenza rispetto alla posizione di Geertz, va tenuta presente innanzi tutto la nozione di scrittura a cui guardano tutti gli autori di *Writing Culture*. Scrittura è qui sinonimo di pratica istituzionale. Ciò significa che il lavoro etnografico è sovradeterminato da "forze esterne al controllo sia dell'autore sia di una comunità interpretativa"³³. Tale concezione intende dar conto del fatto che la produzione di testi scientifici risulta sempre interconnessa ad altre pratiche discorsive il cui scopo è quello di legittimare visioni del mondo, pratiche di dominio, rapporti di forza consolidati, forme vecchie e nuove di esclusione sociale e politica. In quest'ottica, l'antropologia, più che rivelarsi complice di una serie di pregiudizi etnocentrici dai quali ci si può liberare non appena ci si rende conto della loro presenza, si inserisce in un quadro più vasto di produzioni discorsive legate tutte alla costruzione della soggettività europea moderna. La riflessione critica che l'antropologo compie sulla scrittura etnografica, allora, può contribuire in maniera decisiva a smontare la macchina discorsiva che sorregge l'impianto complessivo di quella costruzione. Tale smontaggio avviene mostrando quale operatività, quale efficacia retorica, o, meglio ancora, quale performatività possiedano i concetti e le metafore di cui è intessuto il testo antropologico. In tal modo, il gesto che incorpora l'altro acquista spessore e visibilità nei contesti locali e specifici in cui esso viene compiuto, essendo sempre locale e specifica l'articolazione dei progetti di dominio e assoggettamento a cui si lega la produzione discorsi-

32 Cfr. A. James – J. Hockey – A. Dawson (a cura di), *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*, Routledge, London 1997.

33 J. Clifford, *Introduzione: verità parziali*, in J. Clifford – G. Marcus (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia* (1986), Meltemi, Roma 1997, p. 49.

va dell'antropologia nel suo insieme. Unità alla critica femminista del soggetto e inserita nel contesto più ampio della critica postcoloniale, la decostruzione dell'antropologia che emerge in *Writing Culture* diviene così non solo svelamento delle implicazioni politiche che i testi etnografici contengono, ma si fa essa stessa strumento di lotta politica, attivo contributo alla prefigurazione di uno scenario in cui possano convivere molteplici forme di rappresentazione dell'alterità, non più autorizzate da un'unica istanza disciplinare. E ciascuna di queste forme, di cui quella riconoscibile come "antropologia culturale" diviene una fra le tante, si trasforma in luogo di negoziazione delle identità, cioè in un testo che corre il rischio di veder revocata in ogni momento la specifica articolazione del gioco tra identità e differenza da esso stesso scritta, esibita e rappresentata.

Ciò che viene proposto in *Writing Culture*, insomma, è una sorta di meta-antropologia, il cui scopo è duplice: rendere evidente la politicità del discorso antropologico passato e rendere possibile un diverso uso politico dell'antropologia al presente, ospitando in seno all'antropologia quella voce dell'altro che per lungo tempo da esso è rimasta esclusa.

Di fronte a tanta enfasi sulla dimensione politica, ci si potrebbe però chiedere questo: come è possibile, concretamente, realizzare questo progetto così ambizioso, in cui il farsi testo del discorso antropologico si interseca all'esibizione di un sé che si svela quale funzione di un desiderio, se la premessa da cui si parte è che non si potrà mai uscire dall'orizzonte cognitivo di chi firma quello stesso discorso? Tale aporeticità potrebbe portare a degli esiti assai interessanti, spostando, in effetti, l'orizzonte della ricerca antropologica ben più in là di quanto non abbia potuto ipotizzare Geertz. Ma non sembrano essere all'altezza del progetto presentato in *Writing Culture* le realizzazioni che di esso hanno offerto gli autori presenti nel volume. Un libro importante di Vincent Crapanzano, *Tuhami*, può avvalorare le perplessità appena espresse. La scrittura densa e l'acuta consapevolezza della posta in gioco teorica dimostrata dall'autore fanno di *Tuhami*, è vero, un capolavoro dell'antropologia contemporanea³⁴. Crapanzano sa che narrare la vita di Tuhami significa restituire un'immagine quasi caricaturale dell'uomo

34 Sul valore di rottura che ebbe questo testo, cfr. G.E. Marcus – M.M.J. Fischer, *Antropologia come critica culturale* (1986), Meltemi, Roma 1988, p. 140 sgg.

marocchino³⁵, sa che la distanza tra lui e il marocchino Tuhami, con il quale nascerà una vera e propria amicizia, è una finzione³⁶, e sa anche, infine, che "Tuhami" è una finzione, una figura retorica, nel senso che il resoconto degli incontri avuti con Tuhami risulterà essere, alla fine, solo un'allegoria dell'impresa antropologica³⁷. Nonostante ciò, Crapanzano non mette mai in questione l'efficacia e l'origine del principale strumento interpretativo di cui fa costantemente uso per accedere sia alla vita di Tuhami che alla propria esperienza di narratore: la psicoanalisi. Tuhami è un uomo che si trova ai margini della società marocchina, in una zona liminale, ma la sua marginalità è al tempo stesso ciò che permette a Tuhami di giocare, in seno alla collettività, un ruolo eccezionale: gli spiriti che abitano Tuhami (in particolare 'A'isha Qandisha, una *jinn* assai potente e temuta) fanno di lui, infatti, l'intermediario tra il mondo normale, quotidiano, e quello delle presenze demoniche³⁸. Posto di fronte a questa situazione, Crapanzano interroga, certo, l'ambiguità del proprio desiderio di diventare il terapeuta di Tuhami: "La passività di Tuhami verso il demonico, il fatalismo, la sottomissione alla volontà di Allah (...) mi irritavano. (...) C'era un limite al mio relativismo. Mi trasformai in guaritore"³⁹. Ma quello che non fa è interrogare l'ambiguità della continua immissione, nel tessuto della propria narrazione, di categorie prese dalla psicoanalisi, in particolare lacaniana. Non si può certo dar torto a Crapanzano quando afferma che l'orientamento psicoanalitico "è profondamente radicato nel pensiero contemporaneo occidentale"⁴⁰. Ma proprio per questo ci si aspetterebbe che Crapanzano si fosse chiesto che cosa significhi fare uso di categorie psicoanalitiche in antropologia. Non tanto per rendere possibile una "messa in scena del proprio punto di vista", ma per isolare davvero, nel testo stesso, il proprio desiderio al di là della sua evocazione.

Da ciò si deve concludere che chiedere a un antropologo una reale messa in scena del desiderio significhi, per restare coerenti con il progetto esposto in maniera paradigmatica in *Writing*

35 Cfr. V. Crapanzano, *Tuhami. Ritratto di un uomo del Marocco* (1980), Meltemi, Roma 1995, p. 110.

36 Cfr. *ivi*, p. 162.

37 Cfr. *ivi*, p. 12.

38 Cfr., in part., *ivi*, pp. 115-117.

39 *Ivi*, p. 161.

40 *Ivi*, p. 32.

Culture, trasformare il testo etnografico in un'autobiografia? La questione viene affrontata da Crapanzano stesso, quando afferma: "non sto lavorando a un'autobiografia. Non sono interessato né a confessioni né a espiazioni, anche se, confessione e espiazione fanno, inevitabilmente, parte della mia avventura"⁴¹. Vi sono certo buone ragioni alla base del rifiuto, da parte di Crapanzano, di ridurre il lavoro etnografico al resoconto diaristico. Ma non è escluso che proprio il diario dell'esperienza sul campo costituisca la sola forma in cui rendere visibile l'intreccio di questioni con cui si confronta l'antropologo quando vuole impedire a se stesso di produrre una rappresentazione museificante dell'altro. È lecito sospettare, insomma, che per raggiungere un simile obiettivo si debba per forza uscire dall'antropologia e produrre non un testo che abbia la *forma* della confessione e del diario, ma che sia *davvero* un diario, un resoconto dell'impotenza provata di fronte all'impossibile compito di narrare l'altro senza incorporarlo. Per vedere se tale sospetto è fondato, è necessario, credo, confrontarsi con il resoconto del viaggio africano, da Dakar a Gibuti, compiuto dal futuro direttore del Museo dell'Uomo di Parigi al seguito della spedizione guidata da Griaule all'inizio degli anni trenta, ovvero con *L'Africa fantasma* di Michel Leiris.

Il libro di Leiris è e non è un libro di antropologia. L'opera di Leiris, infatti, ci pone al confine stesso dell'antropologia; ma oggi (e "oggi" vuol dire: dopo le discussioni suscitate dal libro curato da Clifford e Marcus, *Writing Culture*) questa riflessione sul proprio limite costituisce uno dei compiti primari che l'antropologia ha imposto a se stessa. Ma vediamo di chiarire meglio in che senso *L'Africa fantasma* possa essere vista come un'opera liminale. In virtù della sua stessa scrittura, quest'opera risulta inassumibile dall'antropologia non solo perché si presenta come un diario e non come un'opera scientifica, ma soprattutto perché pone la questione del desiderio dell'antropologo in maniera tale da rendere ineseguibile il compito stesso di una qualsivoglia descrizione dell'altro; al tempo stesso, quell'interrogazione esasperante delle proprie paure, depressioni, incertezze e ossessioni che Leiris consegna alla pagina scritta viene compiuta all'interno di un effettivo resoconto etnografico, di una descrizione di ciò che l'autore vede, ascolta e registra durante il viaggio. Di questo intreccio, d'altra parte, Leiris si

41 Ivi, p. 167.

mostra interamente consapevole, dal momento che non una delle questioni rilevanti per l'antropologia e il suo statuto come sapere viene tralasciata nel corso delle riflessioni alle quali Leiris affianca la registrazione dei propri vissuti.

Leiris è perfettamente consapevole, innanzi tutto, dell'importanza che la spedizione Dakar-Gibuti ha in seno alla politica coloniale francese⁴².

Tollero sempre meno l'idea della colonizzazione. Riscuotere le tasse, questa è la preoccupazione maggiore. Pacificazione, assistenza medica hanno uno solo scopo: ammansire la gente perché accetti tutto e paghi le tasse. Giri d'ispezione, a volte sanguinosi, con il solo scopo di riscuotere le tasse. Studio etnografico con il solo scopo di mettersi in grado di condurre una politica più abile che possa permettere di riscuotere le tasse. Penso ai neri dell'Africa Occidentale francese che durante la guerra 14-18 hanno pagato coi loro polmoni e col loro sangue il diritto per i meno "negri" fra loro di votare Diagne [Blaise Diagne (1872-1934) fu il primo deputato a rappresentare il Senegal a Parigi nel 1914]; ai neri dell'Africa Equatoriale francese, vittime delle grandi compagnie concessionarie, e dei costruttori di ferrovie⁴³.

Un forte senso dell'etica motiva queste amare riflessioni, a cui si accompagna un profondo disgusto per la brutalità e l'inumanità che caratterizzava mediamente gli europei coinvolti nell'impresa coloniale: "(...) pranzo cordiale a casa dell'amministratore (...). Un uomo secondo il quale la vita di un elefante vale ben più di quella di un suo simile"⁴⁴. Nel descrivere in questo modo gli Europei in Africa, Leiris afferma la propria distanza nei loro confronti, e si autorizza a porre se stesso quale istanza giudicatrice, come se la stesura del diario potesse acquistare il valore di una catarsi rispetto a quel che l'autore, in quanto membro della missione, era comunque costretto a fare. Questa continua vigilanza su di sé e sulle proprie reazioni nei confron-

42 Su ciò, cfr. B. Caltagirone, *La missione etnografica e linguistica Dakar-Gibuti*, in F. Ferrarotti (a cura di), *Antropologia e marxismo*, Angeli, Milano 1978, pp. 245-265, e J. Jamin, *Objets trouvés des paradis perdus: à propos de la Mission Dakar-Djibouti*, in *Collections passion*, Musée d'ethnographie, Neuchâtel 1982, pp. 69-100.

43 M. Leiris, *L'Africa fantasma* (1934), a cura di A. Pasquali, Rizzoli, Milano 1984, p. 177.

44 Ivi, p. 207.

ti del comportamento adottato dai colleghi mantiene in qualche modo intatta la purezza dello scrittore e serve anche a conferire alla sua testimonianza il valore di una denuncia:

Finirò anch'io per dire che 'i negri sono tutti uguali'? e che per farli rigare dritto ci vogliono le bastonate? Ma per arrivare fino a questo punto mi restano sullo stomaco troppe storie in cui i bianchi non fanno una bella figura! [...] questi uomini, forse non particolarmente simpatici, ma in ogni caso non più stupidi, né più cattivi degli altri, trattarli così col pretesto di civilizzarli, che vergogna!⁴⁵

Ma non vi è solo indignazione morale nelle pagine dell'*Africa fantasma*. In Leiris altrettanto forte è la consapevolezza politica del fatto che l'impresa imperialista fa parte di un quadro generale più ampio, caratterizzato dallo sfruttamento delle classi subalterne sia in Europa che nelle colonie. Ciò emerge con chiarezza nel seguente passo, in cui viene messo a fuoco il problema della schiavitù, ancora presente in alcune delle aree africane attraversate dalla missione:

Il mondo borghese si indigna; ma non vedo perché scandalizzarsi per l'esistenza di paesi in cui si pratica ancora correntemente la tratta degli schiavi, se si pensa alla situazione in cui nelle nostre società si trovano, ad esempio, gli operai. Eterna ipocrisia... La manifestazione di questo parere mi attira la riprovazione dei membri della missione⁴⁶.

Non meno forte è la consapevolezza metodologica che anima il suo lavoro strettamente etnografico. Nel diario viene annotato con acribia e ricchezza di particolari tutto quel che l'autore vede: riti di possessione, danze e feste, uso rituale di maschere, sacrifici di animali, circoncisioni, liti tra membri dei villaggi, eccetera. In fondo, Leiris si trovava lì, con Griaule e gli altri, proprio per vedere questo genere di cose e annotarle – oltre che per derubare i nativi di maschere e altri preziosi oggetti rituali da riportare in Francia, per porli a far bella mostra di sé nel museo del Trocadero. La presenza dello scrittore, il suo giudizio di natura a volte morale, a volte politica, accompagna ognuna delle descrizioni. Di fronte a uno dei tanti furti compiuti dalla

45 Ivi, p. 180 sg.

46 Ivi, p. 340.

spedizione nel nome della scienza, per esempio, Leiris riporta il commento di un ragazzo del villaggio, secondo cui “portando via questi oggetti, ci saremmo portati via la vita del paese”⁴⁷. Il distacco con cui Leiris compie il suo lavoro di annotazione e registrazione non ha le sue radici, però, solo nell’indignazione che provava nei confronti dei tratti violenti che caratterizzavano la missione guidata da Griaule. Era l’Africa stessa che, a poco a poco, gli veniva a noia, inclusi i suoi abitanti, bianchi o neri che fossero. Parimenti, i disagi del viaggio, durante il quale il senso di solitudine e di abbandono cresceva sempre di più, causavano in Leiris un profondo disgusto per il proprio lavoro. Tuttavia, Leiris non smette di assistere a rituali e cerimonie di ogni tipo, per poi annotare tutto con diligenza. Ma non solo. Si chiede anche che valore etnografico abbiano quelle annotazioni.

Lavorato ieri alla redazione di un progetto di “Prefazione” per la eventuale pubblicazione di queste note. Tesi: è attraverso la soggettività (portata al parossismo) che si raggiunge l’oggettività. Più semplicemente: scrivendo soggettivamente aumento il lavoro della mia testimonianza, mostrando che a ogni istante sono in grado di giudicarne la validità⁴⁸.

Quel che potrebbe apparire un limite, una carenza metodologica, ovvero il fatto che ogni evento narrato viene considerato non in sé e per sé, ma in quanto parte di un’esperienza di viaggio che è innanzi tutto viaggio all’interno del proprio io, diviene la sola garanzia di oggettività: per non ridurre in maniera inconsapevole l’altro a uno specchio deformante del sé, l’altro viene inserito consapevolmente in una narrazione a tenere le fila della quale è sempre il soggetto che vede, guarda, ascolta, annota e commenta. Sforzandosi di non cadere mai nella trappola di una obiettività che risulterebbe finta, puro atto di devozione nei confronti delle regole e delle retoriche che governano la disciplina etno-antropologica, Leiris esaspera la finzione narrativa, al punto da presentare il suo lavoro *anche* come un’opera letteraria. Ma appunto: *l’Africa fantasma* non è mai *solo* un’opera letteraria, poiché la scrittura permette di strutturare la narrazione degli eventi osservati in modo tale

47 Ivi, p. 131.

48 Ivi, p. 222.

che, al suo interno, possa realizzarsi un continuo salto tra la cornice narrativa del diario e quella della descrizione etnografica. Questa continua sovrapposizione di cornici fa del libro sia un'opera d'arte surrealista di prim'ordine, sia una sorta di laboratorio in cui sperimentare una nuova forma di etnografia.

Ora, chiamare tutto ciò "etnografia surrealista" al solo scopo di dare un nome ai risultati ai quali è pervenuto Leiris serve a poco: è difficile pensare che a partire dall'etnografia surrealista inaugurata dall'*Africa fantasma* possa mai sorgere una scuola, un nuovo modo di fare antropologia. In quanto capolavoro letterario, il libro di Leiris è e resta inimitabile. Sarebbe però assurdo cancellare le conclusioni alle quali Leiris pervenne in quanto antropologo dal dibattito sulla funzione che ha l'antropologia in quanto discorso autorizzato a rappresentare l'alterità. Queste conclusioni, infatti, acquistano un notevole rilievo proprio nel modo in cui l'alterità dei popoli africani toccati dalla missione Dakar-Gibuti viene rappresentata nell'opera. Leiris, innanzi tutto, non cessa mai di sottolineare l'assoluta inaccessibilità dell'altro: "perché l'inchiesta etnografica mi ha fatto spesso pensare a un interrogatorio di polizia? Non ci si avvicina molto agli uomini, avvicinandoci ai loro costumi. Essi restano, dopo come prima dell'inchiesta, ostinatamente chiusi"⁴⁹. Questa chiusura dell'altro va però messa a tema, va interrogata, va scrutata per vedere fino a che punto si possa distinguere ciò che appartiene all'altro in quanto oggetto sottoposto a osservazione e ciò che l'osservazione produce in virtù della volontà di sapere che la anima. Qui si lascia cogliere un punto, nelle analisi di Leiris, di estrema importanza – e pure di estrema attualità. Nel sottolineare il fatto che non vi è alcuna autenticità nella rappresentazione di sé che l'altro esibisce davanti all'antropologo, Leiris compie un'operazione che in qualche modo permette di smontare lo sguardo antropologico stesso nel momento in cui questo guida e motiva l'interesse per le manifestazioni visibili della cultura altrà. Il sistema delle differenze a cui l'antropologia perviene si presenta allora come il complesso delle molteplici reazioni che un gruppo di umani può opporre allo sguardo di un osservatore esterno. E a dare un senso unitario a questa molteplicità non saranno delle ipotetiche costanti antropologiche, ma l'omologazione prodotta da quel sistema di differenze che potremmo chia-

49 Ivi, p. 220.

mare il “mondo globale”, usando una parola che ai tempi di Leiris non andava ancora di moda. Non sembri questa una forzatura, perché ciò che oggi chiamiamo globalizzazione altro non è che la continuazione, sotto altre forme, del progetto di dominio imperialista che Leiris poté vedere all’opera con i suoi occhi nella sua fase precedente, quella dominata dalla colonizzazione diretta del Sud del mondo. Per mostrare in che senso si debba partire da un unico contenitore globale per collocare le differenze, Leiris si serve innanzi tutto dello strumento dell’analogia, giocata sempre con la piena consapevolezza di potersi permettere questo lusso nella misura in cui, come si è detto sopra, *l’Africa fantasma* è anche un’opera letteraria. Se “un vecchio negro a torso nudo, con indosso un tight, sembra un portinaio”⁵⁰, non meno evidente, agli occhi di Leiris, è l’intreccio tra la scena vista e le aspettative dello sguardo quando il corpo dell’altro si presenta in tutta la sua apparente estraneità: “selvaggi meravigliosi, così indolenti, così inattesi, e nello stesso tempo così sorprendentemente simili a come ce li immaginiamo...”⁵¹. Nel commentare una festa conclusasi con fenomeni di trance, Leiris invece osserva: “quanto devono penare per arrivare alla loro trance, alla loro follia di paccottiglia. Oggi tutto sa di fiera”⁵².

Certo, si potrebbe attribuire la sensazione che il rito, alla fin fine, scada “al livello di parco dei divertimenti”⁵³ all’incapacità, da parte di Leiris, di penetrarne il significato. Ciò non toglie che in questo lavoro di Leiris sia presente, seppure in forma bizzarra, la domanda di fondo che travaglierà tutta l’antropologia degli ultimi decenni: come si fa a produrre un testo in cui chi lo firma si mette in discussione quale individuo alla ricerca di se stesso (in fondo, è questa la passione che muove l’antropologo), quale ricercatore, quale membro di una potente corporazione saldamente radicata nel suolo delle istituzioni occidentali, e infine quale rappresentante, più o meno esemplare, di una cultura specifica, di un genere, di una lingua? La risposta che Leiris fornisce a tale domanda non è certo soddisfacente se considerata dal punto di vista di una disciplina che, comunque, deve conformarsi a degli statuti ben precisi al fine di rendere legghi-

50 Ivi, p. 145.

51 Ivi, p. 234.

52 Ivi, p. 421.

53 Ivi, p. 120.

li e utilizzabili i risultati a cui perviene – statuti che, ovviamente, non possono essere quelli della letteratura. Ma non si può negare, credo, che l'azzardo contenuto nell'*Africa fantasma* vada tenuto sempre presente quale tentativo, radicale, di guardarsi dalla tentazione di rappresentare l'altro in modo tale che questa rappresentazione finisca in quel museo immaginario che è la storia della diversità culturale raccontata dagli europei e dai nordamericani.

EtEROToPiE

Collana diretta da Ubaldo Fadini, Paolo Ferri, Tiziana Villani

- *Antasofia 1. Potere*, scritti di N. Chomsky, E. Voccia, M. Guidi, L. Caldarozzi, A. Lucera, G. N. Soldani, F. Primosis, A. Palmieri, J. Revel, I. Hacking, T. May, L. Fabbri, M. De Carolis, K. Takakuwa, 2003, pp. 234, ISBN 8884831460, € 13,00
- *Antasofia 2. Sapere*, scritti di M. Bascetta, S. Catucci, M. Perniola, A. Conti, L. Russo, D. Di Cesare, L. Fabbri, L. Nobile, N. Chomsky, P. Virno, E. Castanò, F. Jameson, F. Primosis, G. Cadoni, 2003, pp. 215, ISBN 8884831354, € 13,00
- *Antasofia 3. Viaggio nella modernità*, scritti di S. Žižek, C. Galli, M. Guidi, S. Vaccaro, A. Lucera, E. Castanò, M. Bookchin, E.W. Said, C. Castoriadis, G.N. Soldani, P. Di Vittorio, H.L. Dreyfus, P. Rainbow, A. Pandolfi, A. Grisaro, R. Vaneigem, A. Palmieri, L. Caldarozzi, S. Newman, 2004, pp. 295, ISBN 8884831903, € 14,00, con un poster di Maurizio Cattelan.
- ARTAUD Antonin, *CsO: il corpo senz'organi*, a cura di Marco Dotti, 2003, pp. 155, ISBN 8884831644, € 11,00
- BERNI Stefano, *Soggetti al potere. Per una genealogia del pensiero di Michel Foucault*, 1998, pp.113, ISBN 8887231273, € 8,26
- BERTUCCIOLI Manolo, *Carlos Castaneda e i navigatori dell'infinito*, 2004, pp. 251, ISBN 8884831709, € 16,00
- BATAILLE Georges, *La condizione del peccato*, a cura di Andrea Sartini, 2002, pp. 100, ISBN 8888791000, € 8,00
- BUCHBINDER David, *Sii uomo! Studio sulle identità maschili*, 2004, pp. 143, ISBN 8884832160, € 14,00
- CARBONE Paola, *Patchwork Theory. Dalla letteratura postmoderna all'ipertesto*, 2001, pp.281, ISBN 8884830272, € 14,46
- CARMAGNOLA Fulvio, *La specie poetica. Teorie della mente e intelligenza sociale*, 2000, pp.185, ISBN 8887231877, € 12,39
- Cozzo Andrea, *Conflittualità nonviolenta. Filosofia e pratiche di lotta comunicativa*, 2004, pp. 335, ISBN 8884832152, € 18,00
- DAL BO Federico, *Società e discorso. L'etica della comunicazione in Karl Otto Apel e Jacques Derrida con un inedito di Jacques Derrida: I limiti del consenso*, 2002, pp. 218, ISBN 8884830575, € 13,00
- DE BEAUVOIR Simone, *La donna e la creatività*, a cura di Tiziana Villani, 2001, pp.80, ISBN 888483046X, € 8,50
- DELEUZE Gilles, *La passione dell'immaginazione. L'idea della genesi nell'estetica di Kant*, a cura di Tiziana Villani e Luisella Feroldi, 2000, pp.70, ISBN 8887231753, € 7,75
- DELEUZE Gilles, *Istinti e istituzioni*, a cura di Ubaldo Fadini e Katia Rossi, 2002, pp.123, ISBN88-8483-099-0, € 8,00
- DE MICHELE Girolamo, *Tiri Mancini. Walter Benjamin e la critica italiana*, 2000, pp.206, ISBN j8887231605, € 12,39
- FADINI Ubaldo, *Principio metamorfosi. Verso un'antropologia dell'artificiale*, 1999, pp.282, ISBN 8887231281, € 14,46
- FERRI Paolo, *La rivoluzione digitale. Comunità, individuo e testo nell'era di Internet*, 1999, 2001², pp.206, ISBN 8887231591, € 12,40
- FOUCAULT Michel, *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, a cura di Salvo Vaccaro, 2001, pp.100, ISBN 8884830028, eur.8,30

- MARZOCCA Ottavio, *Transizioni senza meta. Oltremarxismo e antieconomia*, 1998, pp.212, ISBN 8887231109, € 13,43
- MELLO Patrizia (a cura di), *Spazi della patologia patologia degli spazi*, 1999, pp.242, ISBN 888723129X, scritti di Francesco Gurrieri, Romano Del Nord, Patrizia Mello, Ubaldo Fadini, Massimo Canevacci, Luisa Leonini, Massimo Ilardi, Tiziana Villani, Michele Sermini, Lucilla Frattura, Ferdinando Terranova, Ezio Manzini, Elena Pacenti, Donatella Cozzi, Giandomenico Montinari, Giuseppe Cardamone, Andrea Grillo, € 14,46
- MOULLIAN Tomás, *Una rivoluzione capitalista. Il Cile, primo laboratorio mondiale del neoliberalismo*, a cura di Davide Danti, 2003, pp.283, ISBN 8884831504, € 14,00
- PIRRONE Marco Antonio, *Approdi e scogli. Le migrazioni internazionali nel Mediterraneo*, 2002, pp.240, ISBN8884830915, € 13,00
- RICCIO Franco, VACCARO Salvo (a cura di), *Nietzsche in lingua minore*, 2000, pp.278, ISBN 8887231702, scritti di Th.W. Adorno, H.G. Gadamer, M. Horkheimer, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Franco Riccio, Keith Ansell-Pearson, James A. Leigh, Vincent P. Pecora, Arieh Botwinick, Scott Lash, Salvo Vaccaro, € 14,46
- PAQUOT Thierry, *L'utopia ovvero un ideale equivoco*, traduzione di Enrico Rudelli, 2002, pp.90, ISBN 8884830591, € 8,50
- PETRILLI Susan, PONZIO Augusto, *Fuori campo. I segni del corpo tra rappresentazione ed eccedenza*, 1999, pp.430, ISBN 888723132X, € 14,46
- SIMONE Anna, *Divenire sans papiers. Sociologia dei dissensi metropolitani*, 2002, pp. 117, ISBN 888483080X, € 9,00
- THEA Paolo, *Il vero cioè il falso. Invenzione, riconoscimento e rivelazione nell'arte*, 2003, pp. 124, ISBN 8884831407, € 12,00
- VACCARO Salvo (a cura di), *Il secolo deleuziano*, con due testi di Gilles Deleuze, 1997, pp. 289, ISBN 8887231028, scritti di Franco Riccio, Rosi Braidotti, Jordi Terré, Paolo Fabbri, Franco Berardi Bifo, Pier Aldo Rovatti, Salvo Vaccaro, Fabio Polidori, Federico Montanari, Comunità filosofica Uazzapallah, Mario Coglitore, Gaspare Polizzi, Tiziana Villani, € 14,46
- VACCARO Salvo *Globalizzazione e diritti umani. Filosofia e politica della modernità*, 2004, pp. 209, ISBN 8884832020, € 16,00
- VACCARO Salvo (a cura di), *La censura infinita. Informazione in guerra, guerra all'informazione*, 2002, pp.190, ISBN8884830877, scritti di Abel Béjaoui, Noam Chomsky, William Church, Alessandro Dino, Vittorio Giacobini, Pina Lalli, Robert Nideffer, Alan Pittman, Gordon Poole, Jean Seaton, Danny Schechter, tamara Strauss, Salvo Vaccaro, R.S. Zaharna, € 12,00
- VIRILIO Paul, *La velocità di liberazione*, a cura di Ubaldo Fadini e Tiziana Villani, prima ed. Mimesis: 2000, pp.190, ISBN 8887231907, € 12,39

MIMESIS

Saggi e narrazioni di estetica e filosofia

- ADORNO Theodor, CANETTI Elias, GEHLEN Arnold, *Desiderio di vita. Conversazioni sulle metamorfosi dell'umano*, a cura di Ubaldo Fadini, 1995, pp. 107, ISBN 8885889964, € 11,36
- ANGELUS SILESIUS, *L'altro io di dio. 414 epigrammi dal Viatore cherubico di Angelus Silesius (Johannes Scheffler)*, traduzione, prefazione e postfazione a cura di Luciano

- Parinetto, con delle illustrazioni di Salvatore Carbone, 1993, pp. 205, ISBN 8885889255, € 15,49
- ARECCHI Alberto, *Abitare in Africa. Architetture, villaggi e città nell'Africa subsabariana dal passato al presente*, 1998, pp. 216, ISBN 8887231257, € 16,01
 - ARECCHI Alberto, DELISSE Louis François, *Architettura magica. Le facciate "ricamate" di Zinder; capitale degli Haussa del Niger*, 1999, pp. 139, ISBN 8887231400, € 13,43
 - ARECCHI Alberto, DIALLO Mamadou, *Il liuto e il tamburo. Il Mali e la sua musica tradizionale*, 2000, pp. 118, ISBN 8887231400, con un CD musicale allegato, € 15,49
 - ARECCHI Alberto, *La casa nella roccia. Architetture scavate e scolpite*, 2001, pp. 188, ISBN 8887231931, € 15,49
 - ARECCHI Alberto, *Somalia e Benadir. Voci di un dramma infinito*, 2001, pp. 138, ISBN 8884830249, con un CD di musiche originali del Corno d'Africa, € 17,04
 - ARECCHI Alberto, *Popoli d'Africa. Un lungo viaggio, dal Mediterraneo al Capo di Buona Speranza, attraverso mille culture diverse*, 2002, pp. 191, ISBN 8884831156, € 15,00
 - ARECCHI Alberto, BOYM Michele, JUNOD Henri-Alexandre, *Tamburi dell'Africa australe. Il Mozambico attraverso tre secoli. Canti e racconti dei Ba-ronga*, 2002, traduzione e cura editoriale di Alberto Arecchi, 2002, pp. 191, ISBN 888483094X, con un CD di musica mozambicana, € 17,00
 - ARNAUD Alain, *La decisione di Tertulliano*, 1988, pp. 71, ISBN 8885889093, € 6,20
 - ASTORI Roberta (a cura di), *Lo specchio della magia. Trattati magici del XVI Secolo*, 1999, pp. 106, ISBN 8887231354, scritti di Agrippa, Cardano, Della Porta, Paracelso, € 10,32
 - ASTORI Roberta, *Formule magiche. Invocazioni, giuramenti, litanie, legature, gesti rituali, filtri, incantesimi, lapidari dall'Antichità al Medioevo*, 2000, pp. 142, ISBN 8887231745, € 13,43
 - BACCARINI Emilio, CANCRINI Tonia, PERNIOLA Mario (a cura di), *Filosofie dell'animalità. Contributi ad una filosofia della condiziona animale*, Clinamen, Annuario del Dipartimento di Ricerche Filosofiche della Università di Roma "Tor Vergata" n.1, 1992, pp. 238, ISBN 8885889328, scritti di Mario Perniola, Marcello Massenzio, Emilio Baccarini, Tonia Cancrini, Paola Linguiti, Riccardo Dottori, Porfirio, Marta Cristiani, Fabrizio Scrivani, Marcella D'Abbiere, Maria Teresa Ricci, Simona Argentieri, Annamaria Laserra, Carlo Ferrucci, Maurizio Mori, € 15,49
 - AL BIRUNI, *L'arte dell'astrologia*, a cura di Giuseppe Bezza, introdotto da Antonio Panaino, 1997, pp. 200, ISBN 888588931X, € 15,49
 - BONESIO Luisa, SCHMIDT DI FRIEDBERG Marcella (a cura di) *L'anima del paesaggio tra geografia ed estetica*, 1999, pp. 136, ISBN 8887231559, scritti di Herbert Lehmann, Martin Schwind, Carl Troll, Heinrich Lützel, € 13,43
 - BOSCH Ernest, *Belisama. L'occultismo celtico*, a cura di Alberto Arecchi, 2003, pp. 115, ISBN 8884831431, € 12,00
 - BRUNO Giordano, *Il sigillo dei sigilli e I diagrammi ermetici*, a cura di Ubaldo Nicola, traduzione di Emanuela Colombi, 1995, pp. 127, ISBN 8885889662, con un elenco delle immagini autografe nei testi bruniani originali, € 10,33
 - BRUNO Giordano, *L'arte della Memoria. Le ombre delle idee*, a cura di Manuela Maddamma, 1996, 2001², pp. 225, ISBN 8885889778, € 15,50
 - BRUNO Giordano, *La magia e le legature*, a cura di Luciano Parinetto, 2000, pp. 151, ISBN 8887231389, € 13,43
 - CAPRA SISTO, *Albania proibita. Il sangue, l'onore, e il codice delle montagne con la ver-*

sione integrale del Kanun di Lek Dukagjini e saggi di Gjon Gjomarkaj e Arben Xoxa, 2000, pp. 246, ISBN 888483001X, € 17,04

- CAPRA Sisto, STARNONE Gavino, *Albania anno zero. Dopo la guerra che succede?*, 1998, pp. 148, ill. col., ISBN 8887231508, € 13,43
- CARDANO Girolamo, *Metoposcopia. Manuale per la lettura della fronte*, a cura di Alberto Arecchi, 2003², pp. 206, ill., ISBN 8884831989, € 14,00
- ERACLITO, *Fuoco non fuoco. Tutti i frammenti*, traduzione e commento a cura di Luciano Parinetto, 1994, 2000², pp. 223, ISBN 8885889220, testo greco a fronte, € 15,49
- ERMETE TRISMEGISTO, *Corpo ermetico, Asclepio. Scritti teologico-filosofici*, vol.I, a cura di Pierre Dalla Vigna e Carlo Tondelli, 1988, 2000⁵, pp. 219, ISBN 885889026, € 17,04
- ERMETE TRISMEGISTO, *Estratti di Stobeo: Kore Kosmou. Scritti teologico-filosofici*, vol.II, a cura di Tiziana Villani e Carlo Tondelli, 1989, 2000⁷, pp. 149, ISBN 88885889107, € 14,46
- ERMETE TRISMEGISTO, *L'ogdoade e l'enneade. Definizioni ermetiche*, a cura di Patrizia Alloni, 1995, pp. 109, ISBN 8885889530, € 10,33
- ERMETE TRISMEGISTO, *Liber hermetis. Scritti astrologici*, prefazione di Pierre Dalla Vigna, traduzione e note di Guido Pellegrini, 2001, pp. 156, ISBN 8884830435, € 15,50
- FADINI Ubaldo, PASCUCCI Giammario, *Immagine-desiderio. Contributo ad una genealogia del moderno*, 1999, pp. 185, ISBN 8887231338, € 14,46
- FIRMICO Materno, *In difesa dell'astrologia. Matheos Libri, I*, a cura di Emanuela Colombi, 1997, pp. 92, ISBN 8885889565, testo latino a fronte, € 10,33
- AL GHAZALI, *La perla preziosa. Descrizione della vita dopo la morte*, a cura di Tiziana Villani e Pierre Dalla Vigna, 1992, pp. 92, ISBN 8885889352, € 8,26
- GRASSANI Enrico, *L'altra faccia della tecnica. Lineamenti di una deriva sociale prodotta e subita dall'uomo*, 2002, pp. 124, ISBN 8884831180, € 10,33
- IBN 'ARABI Nuhyi al-Din, *Il nodo del sagace ovvero l'idea di uomo universale nell' 'Uqlat al-Mustawfiz*, introduzione, traduzione e note di Carmela Crescenti, 2000, pp. 194, ISBN 8887231346, € 15,49
- ILDEGARDA DI BINGEN, *Come per lucido specchio. Libro dei meriti di vita*, a cura di Luisa Ghiringhelli, 1998, pp. 291, ISBN 8887231117, € 18,08
- KLOSSOWSKI Pierre, *La moneta vivente*, a cura di Rachele Chiurco, € 6,71
- LESSING Gotthold E., *Il teatro della verità. Massoneria, Utopia, Verità*, a cura di Luciano Parinetto, tavole di Salvatore Carbone, 1997, pp. 175, ISBN 8885889751, € 15,49
- LULLO Raimondo, *Trattato di astrologia*, 2003, pp. 125, ISBN 8884830745, € 12,00
- MCCULLY Robert, *Jung e Rorschach*, 1988, pp. 284, ill., ISBN 8885889085, € 18,08
- METRODORA, *Medicina e cosmesi naturale ad uso delle donne: la antica sapienza femminile e la cura di sé*, prefazione di Giorgio del Guerra, 1994, pp. 109, ISBN 8885889433, testo greco a fronte, € 9,30
- MOSCONI Lodovico, *Io ti volevo uguale al primo bene*, 1989, pp. 129, ill., ISBN 8885889034, € 9,80
- PANAINO Antonio (a cura di), *Vendidad, legge di abiura di tutti i demoni dell'Avesta zoroastriano*, € 19,36
- PANAINO Antonio, PELLEGRINI Guido (a cura di), *Giovanni Schiaparelli. Storico della astronomia e uomo di cultura*, / Atti del seminario di studi organizzato dall'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente e dall'Istituto di Fisica Generale Applicata dell'Università degli Studi di Milano, Milano, 12-13 maggio 1997, Osservatorio astronomico di Brera, 1999, pp. 193, ISBN 8887231540, scritti di Raffaella Simili, Maria Casaburi, Salvo De Meis, Hermann

Hunger, Agnese Mandrino, Antonio Panaino, Guido Pellegrini, Giuseppe Bezza, Enrico G. Raffaelli, € 15,49

- PAOLO D'ALESSANDRIA, *Introduzione all'astrologia. Lineamenti introduttivi alla previsione astronomica*, a cura di Giuseppe Bezza, 2000, pp. 197, ISBN 8887231737, € 15,49
- PARINETTO Luciano, *Alchimia e utopia. Prefazione di Giorgio Galli*, 2004, pp. 179, ISBN 8884831911, € 15,00
- PATAÑJALI, *Yoga sutra. Con i commenti della tradizione*, a cura di Massimo Vinti e Piera Scarabelli, 1992, 2000², pp. 140, ISBN 8885889360, € 13,43
- PEREGO Marcello, *Le parole del sufismo. Dizionario della spiritualità islamica*, 1998, pp. 276, ISBN 8887231192, € 18,08
- PERNIOLA Mario (a cura di) *Il pensiero neo-antico. Tecniche e possessione nell'arte e nel sapere del mondo contemporaneo*, 1995, pp. 124, ISBN 8885889573, scritti di Mario Perniola, Roberto Motta, Renzo Paris, Caludia Castellucci, Francesco Pellizzi, Giuliano Compagno, Tiziana Villani, Giuseppe Conte, Christoph Wulf, Michel Deguy, Tomaso Kemeny, Isabella Vicentini, Giuseppe Patella, € 10,33
- PEVERADA Stefano, *Il canto delle sirene. Protagora e la metafisica*, 2002, pp. 428, ISBN 8884831016, € 19,00
- PEVERADA Stefano, *Nietzsche e il naufragio della verità. Critica, nichilismo, volontà di potenza*, 2003, pp. 571, ISBN 8884831806, € 19,00
- PICCOLINI Sabina e Rosario (a cura di), *Il filo di Arianna I. 42 trattati alchemici*, 2001, pp. 330, ISBN 8887231842, scritti di Hortolanus, Arnaldo da Villanova, Nicolas Flamel, Basilio Valentino, Bernardo Trevisano, Vinceslao Lavinio di Moravia, Giovanni Pontano, € 21,70
- PICCOLINI Sabina e Rosario (a cura di), *Il filo di Arianna II. 42 trattati alchemici*, 2001, pp. 312, ISBN 8887231834, scritti di Ferrari, Salomone Trismosino, George Ripley, Ireneo Filalete, Olivero de Oliveris da Todi, Clovis Hesteau de Nuysment, Denys Zacharie, € 21,70
- PICCOLINI Sabina e Rosario (a cura di), *Il filo di Arianna III. 42 trattati alchemici*, 2001, pp. 348, ISBN 8887231826, scritti di Artefio, Kalid Ben Jazichi, Kalid Rachaidibi, Kalid Ben Jesid, Geber, Raimondo Lullo, Frate Elia, Altus, Jean de La Fontaine, Esprit Gobineau de Montluisant, € 21,70
- PLOTINO, *Enneadi I e II*, a cura di Pierre Dalla Vigna, Carlo Tondelli e Tiziana Villani, traduzione di Carlo Tondelli, 1992, pp. 239, ISBN 8885889387, € 17,04
- PRINZHORN Hans, *L'arte dei folli. L'attività plastica dei malati mentali*, a cura di Cristina Di Carlo, 1991, pp. 133, ISBN 8885889182, € 13,43
- PROTO Antonino, *Ermete Trismegisto: gli Inni. Le preghiere di un santo pagano*, 2000, pp. 178, ISBN 8887231982, € 15,49
- P'AWSTOS Buzand, *Storia degli armeni*, introduzione e cura di Gabriella Uluhogjan, traduzione di Marco Bais e Loris Dina Nocetti, note di Marco Bais, 1992, pp. 231, ISBN 8885889883, € 15,49
- REVERT Eugène, *Siregoni, zombi e vodù. Pratiche magiche nelle Antille*, traduzione e cura di Alberto Arecchi, 2001, pp. 125, ISBN 888483032X, € 12,40
- ROSSI Paola (a cura di), *Atharvaveda. Il Veda delle formule magiche*, 1994, pp. 222, ISBN 888588945X, testo sanscrito a fronte, € 13,43
- al-din RUMI, *Il canto dello spirito. Aneddoti del Mathnawi*, introduzione, traduzione e note di Anna Maria Martelli, 2000, pp. 201, ISBN 8887231664, € 15,49
- SCHIAPARELLI Giovanni, *Scritti sulla storia dell'Astronomia antica*, parte prima – scritti

-
-
- editi, tomo I, 1997, pp. 462, ISBN 888723101X, ristampa dell'edizione bolognese del 1925, € 23,24
- SCHIAPARELLI Giovanni, *Scritti sulla storia dell'Astronomia antica*, parte prima – scritti editi, tomo II, 1998, pp. 395, ISBN 8887231125, ristampa dell'edizione bolognese del 1926, € 23,24
 - SCHIAPARELLI Giovanni, *Scritti sulla storia dell'Astronomia antica*, parte seconda – scritti inediti, tomo III, 1998, pp. 338, ISBN 8887231214, ristampa dell'edizione bolognese del 1926, € 20,66
 - SOTERO M. - ROGORA G. - GANDOLFI D., *Corpo simbolo Rorschach. Processi simbolici e archetipici al tes di Rorschach in medicina psicosomatica*, 1990, pp. 137, ISBN 888588914X, € 13,42
 - TASINATO Maria, *Elena, velenosa bellezza*, seguito da una traduzione dell'*Encomio di Elena* di Gorgia da Leontini, 1990, pp. 74, ISBN 8885889123, testo greco a fronte, € 7,75
 - TASINATO Maria, *Tempo svagato. Marco Aurelio: il savio, il distratto, il solitario*, 1990, pp. 93, ISBN 8885889158, € 10,33
 - TOTOLA Giorgia, *Donne e follie nell'epica romana. Virgilio Ovidio Lucano Stazio*, 2002, pp. 85, ISBN 8884830834, CD-ROM multimediale in allegato, € 13,00
 - THEA Paolo, *Gli artisti e gli "spregevoli". 1525: la creazione artistica e la guerra dei contadini in Germania*, con un saggio di Karl-Hartwig Kaltner sulle guerre contadine in Austria, 1998, pp. 172, ISBN 8887231206, € 14,46
 - VACCARO Salvo e COGLITORE Marco (a cura di), *Michel Foucault e il divenire donna*, prefazione di T. Villani, 1997, pp. 217, ISBN 8885889832, scritti di Rosi Braidotti, Lois McNay, Deborah Cook, Mary Tjittas, Jean Pierre Delaporte, Jana Sawicki, Karen Vintges, Judith Butler, Hélène Cixous, in appendice *Quattro interventi di M. Foucault sulla sessualità*, € 15,49
 - VAN SEVENANT Ann, *Il filosofo dei poeti. L'estetica di Benjamin Fondane*, 1994, pp. 126, ISBN 8885889212, € 11,88
 - VILLANI Tiziana, *I cavalieri del vuoto. Il nomadismo nel moderno orizzonte urbano*, 1992, pp. 83, ISBN 8885889395, € 7,75
 - VILLANI Tiziana e DALLA VIGNA Pierre (a cura di), *Guerra virtuale e guerra reale. Riflessioni sul conflitto del Golfo*, 1991, pp. 94, ISBN 8885889174, scritti di Mario Perniola, Carlo Formenti, Pierre Dalla Vigna, Tiziana Villani, Felix Guattari, Jean Baudrillard, € 8,78

