

---

## LA GLOBALIZZAZIONE E IL FUTURO DELLA DIFFERENZA CULTURALE

*Jean-Loup Amselle*

### L'OMOGENEIZZAZIONE DEL MONDO ATTUALE

La visione secondo cui il nostro pianeta sarebbe in via di omogeneizzazione sia economica sia culturale ci viene direttamente dai ricercatori americani che ritengono che il nostro mondo sia sottoposto a un processo di globalizzazione.

Il concetto di globalizzazione ha dalla sua il merito del buon senso: di fronte alla crescita degli scambi commerciali, alla penetrazione delle multinazionali nel mondo intero, al processo di coca-colonizzazione, insomma alla messa in relazione generalizzata degli abitanti del nostro pianeta – o almeno di una élite privilegiata – attraverso internet, chi oserebbe contestare che noi siamo entrati nell'era del villaggio o dell'“ecumene globale”?<sup>5</sup> Il titolo dell'opera di Benjamin R. Barber, *Jihad vs. McWorld*, rappresenta bene la natura di questo processo, in quanto l'espressione McWorld sottolinea la congiunzione dei due vessilli della globalizzazione: McDonald's e Macintosh.

La problematica della globalizzazione, che riprende in certo modo quella marxista e luxemburghiana del mercato mondiale e dell'imperialismo, a differenza di quest'ultima dottrina, ha la facoltà di far scomparire la questione sociale, quella della lotta delle classi, nonché la questione territoriale, per sostituirla con quella delle guerre identitarie. In effetti, per certi teorici americani, la globalizzazione economica, lungi dal generare una uniformazione culturale, si tradurrebbe al contrario in un fiorire di guerre identitarie di natura culturale o religiosa. È questo il senso dell'opera citata di Barber sull'analisi della *jihad* come risposta all'imposizione di modi di produzione e di consumo universali. È anche la direzione presa da Samuel P. Huntington che prevede che i conflitti del XXI secolo opporranno quelli che chiama l'occidente e il “resto”, cioè la civiltà occidentale e la linea islamico-confuciana.

5. U. Hannerz, “The global ecumene”, in U. Hannerz, *Cultural Complexity. Studies in the Social Organisation of Meaning*, Columbia University Press, New York 1992, pp. 217-267. [NdA]

Notiamo in entrambi i casi il ruolo decisivo dell'islam e, in particolare, delle sue forme più militanti, nella percezione che i politologi americani come Barber e Huntington sviluppano a proposito dell'architettura del mondo contemporaneo. Nel cupo quadro che tracciano del futuro del nostro pianeta, essi tralasciano i conflitti etnici e religiosi che affliggono altre regioni del mondo, in particolare l'Africa, o quanto meno accordano loro un'importanza secondaria. I conflitti del XXI secolo sono concepiti soprattutto in termini di crociate.

In un certo senso, come essi stessi dichiarano, questi studiosi della globalizzazione si situano perfettamente nel quadro della congiuntura apertasi alla fine della guerra fredda, simboleggiata dalla caduta del muro di Berlino e che, per alcuni, sfocerebbe in un'autentica "fine della storia" (Fukuyama). Questa visione escatologica si iscrive in effetti in uno spazio di riflessione dove non esistono più alternative al sistema economico esistente e dove solamente gli effetti culturali, etnici o religiosi dell'uniformazione della produzione e del consumo possono costituire oggetto di discussione. Notiamo a tale proposito che, se tutti concordano nel riconoscere l'evidenza della globalizzazione, ci sono voci discordanti sugli effetti dell'omogeneizzazione del mondo. Se alcuni, come Barber o Huntington, vedono il futuro sotto forma di una crescente frequenza di "scontri di culture", altri al contrario, mettono l'accento su una mescolanza crescente di queste stesse culture o su una creolizzazione del mondo.

Così, in un'opera recente, James Clifford sviluppa l'idea secondo la quale le diverse culture del pianeta sarebbero soggette a un fenomeno di mobilità generalizzata (*traveling cultures*), dando alle società contemporanee contorni essenzialmente diasporici. Un'idea simile si trova in Ulf Hannerz e Edouard Glissant, i quali insistono entrambi sull'esistenza di un fenomeno di creolizzazione del mondo. Tale idea, mutuata dalla filosofia, dalla linguistica e dalla storia naturale (acclimatazione), mette sullo stesso piano i fenomeni di ibridazione del linguaggio e di incrocio culturale, e non è certo un caso che essa sia strenuamente difesa da Glissant, scrittore antillano con una formazione antropologica, poiché è noto che l'esempio paradigmatico delle lingue creole è fornito dai Caraibi.

In Glissant, l'idea della creolizzazione del mondo o, più esattamente quella dell'esistenza di società o di culture creole, è stret-

tamente legata a preoccupazioni di ordine identitario. Per lui le culture creole o composite sono legate a un quadro geografico preciso, quello delle Antille, regione del mondo dove la popolazione può definirsi soltanto in relazione alla piantagione schiavista e può riferire la propria identità soltanto alle navi negriere che l'hanno sbarcata sulle isole, nonché alle mescolanze successive di cui è stata oggetto. In questo senso, per Glissant, l'identità antillana prefigura, in un certo modo, la via intrapresa dalla totalità delle culture del pianeta e annuncia quindi la creolizzazione del mondo. A questo tipo di cultura, misto per natura, l'autore di *Discours antillais* oppone le "culture ataviche", cioè quelle che si sviluppano nel quadro di una nazione "statocentrica" come la Francia o quelle che si definiscono in riferimento a un antenato comune reale o mitico come molte società primitive.

Questa dicotomia, ispirata a Gilles Deleuze e Félix Guattari, anche se ha il merito di mettere bene in luce la specificità delle società antillane e di spiegare la focalizzazione degli studi caraibici sulla tematica dell'identità, presenta comunque l'inconveniente di razzializzare le altre società, in particolare quelle africane. Definire le società primitive o esotiche in termini di atavismo, impedisce per l'appunto di riconoscere fenomeni di mescolanza e di creolizzazione. [...]

È partendo dal postulato dell'esistenza di identità culturali distinte dette "culture" che si giunge alla concezione di un mondo postcoloniale o posteriore alla guerra fredda visto come entità ibrida. Per sfuggire a questa idea di mescolanza per omogeneizzazione e ibridazione, occorre postulare, al contrario, che ogni società è meticcata e quindi che il meticcato è il prodotto di entità già mescolate, che rinviano all'infinito l'idea di una purezza originaria.

La globalizzazione non si traduce quindi né nella diluizione delle diverse culture né nello scontro tra segmenti culturali sparsi che sarebbero rimasti intatti nel corso della storia. Essa genera o accoglie una produzione differenziata delle culture di cui andiamo ora a esaminare le modalità.

## I FALLIMENTI DELLA GLOBALIZZAZIONE

Questa genesi culturale si manifesta in primo luogo nell'obiettivo dei prodotti commercializzati dalle multinazionali. Contrariamen-

te all'idea erronea di Barber sulla mcdonaldizzazione del mondo, questa azienda, come si può constatare frequentandone le succursali nei diversi paesi, non vende dappertutto gli stessi prodotti. Al contrario, modifica la sua offerta proponendo qualche piatto adattato alla tradizione culinaria di ogni paese.

In secondo luogo, uno stesso prodotto può divenire oggetto di una ricezione diversa secondo il paese o lo strato sociale nel quale viene consumato. Mentre la Coca-Cola viene consumata dai luoi del Kenya in occasione dei matrimoni, ed entra pertanto nella categoria dei beni rituali, negli Stati Uniti questa bevanda, destinata essenzialmente ai giovani, fa parte della vita quotidiana. Analogamente, mentre i computer Macintosh erano stati, fino a poco tempo fa, abbandonati dagli americani, questa marca è divenuta in qualche modo un indicatore identitario dei francesi – in particolare degli intellettuali – che le dedicano un affetto particolare. E si potrebbero moltiplicare all'infinito gli esempi – per esempio, il baseball diventato lo sport nazionale giapponese – per mostrare che, in generale, un dato significativo può ricevere secondo il contesto di ricezione, significati diversi.

È dunque spesso attraverso il consumo di prodotti importati o l'importazione di idee straniere che si manifesta più intensamente l'identità culturale o nazionale, cosicché l'aumento degli scambi di ogni sorta su scala mondiale, lungi dal provocare una omogeneizzazione totale delle diverse culture appare, al contrario, come una condizione della loro esistenza. Il sistema formato dalle diverse culture del pianeta permette agli attori sociali di giocare sulla totalità della gamma degli articoli presenti nell'ecumene globale.

Infine e soprattutto la teoria della globalizzazione, essendo in primo luogo di natura economica, elimina un po' troppo rapidamente il dominio di competenza sia degli Stati nazionali sia degli organismi internazionali i quali, benché destabilizzati dalla dittatura dei mercati finanziari, conservano tuttavia un ruolo importante.

Nel quadro delle politiche liberali, come quelle imposte dalla Banca mondiale e dal Fondo monetario internazionale, viene intimato allo Stato di disimpegnarsi dalla vita economica e di delegare una parte del suo potere alla "società civile". Lasciando alle associazioni volontarie il compito di sostituirlo, esso favorisce il sorgere del comunitarismo piuttosto che il consolidamento delle identità.

Se esiste, come si può supporre, un legame tra liberalismo e multiculturalismo, la globalizzazione economica del pianeta dovrebbe tradursi, specialmente nell'ambito degli interventi dei vari Stati nazionali, nel fiorire di tutta una gamma di identità, siano esse di ordine etnico, culturale, di genere o esprimano la rivendicazione di una qualsiasi differenza.

Analogamente, il passaggio, in seno agli organismi internazionali, da una tematica dei diritti individuali a quella del riconoscimento dei diritti collettivi, in particolare quelli dei "popoli autoctoni", spinge gli attori sociali che si sentono deprivati o esclusi a dare alle loro rivendicazioni una forma collettiva e incoraggia quindi l'emergere di gruppi etnici costituiti per i bisogni della causa da difendere.

Così, contrariamente all'idea di Barber secondo cui la mondializzazione genererebbe in modo meccanico reazioni antiegonomiche o antisistema, per utilizzare il linguaggio di Immanuel Wallerstein, la globalizzazione permette alle diverse culture di esprimersi per mezzo dello Stato. Ma come corollario il linguaggio internazionale del consumo costituisce anche un vincolo maggiore per i diversi sistemi culturali: rappresenta in effetti il medium attraverso il quale essi sono costretti a esprimersi.

La coca-colonizzazione, per esempio, o qualunque altro elemento comunicazionale, è un significante o una trama semantica grazie alla quale ogni cultura può affermarsi e dunque esistere. Come si vedrà più avanti, la traduzione di un significante planetario in una lingua locale o l'invenzione di un alfabeto possono anche essere il mezzo, per un dato movimento, per partecipare a quello che si potrebbe chiamare il forum internazionale delle identità. Infine l'adozione di un medium comune offre una sorta di equalizzatore comunicazionale che distrugge l'illusione del relativismo culturale. Nel quadro della globalizzazione contemporanea, se sul piano dei principi le varie culture del pianeta continuano a equivalersi, esse manifestano nondimeno, come nel passato e forse più ancora che nel passato, forti disparità. Così la scelta di un campione comune come la Coca-Cola o come, un tempo, la Bibbia o il Corano, rappresenta il prezzo che le culture devono pagare per penetrare nel mercato mondiale delle identità. Niente scomparsa delle specificità culturali quindi, ma un mantenimento e forse un rafforzamento di queste ultime in seno a una sorta di libero scambio della comunicazione interculturale.

## LA GLOBALIZZAZIONE E LA RICERCA SUL CAMPO

La teoria della globalizzazione viene oggi utilizzata da alcuni antropologi come Clifford, Gupta e Ferguson, per trattare la questione che sta al cuore dell'antropologia, cioè il lavoro sul campo. Piuttosto che concepire la ricerca sul campo come l'esercizio di un bianco di sesso maschile su un terreno esotico conservato (*fieldwork*), converrebbe, secondo questi autori, considerarla come una ricerca in rete che adotta i caratteri essenzialmente diasporici delle culture contemporanee (*network*). Sparirebbe così la distinzione tra il qui (*home*) e l'altrove (*field*) che è alla base della dominazione che l'antropologia occidentale eserciterebbe sull'insieme delle altre culture del pianeta. Ma per questi antropologi americani i responsabili di tale situazione non sono solo le barriere geografiche. Essi intendono anche far cadere le barriere sociali, etniche e culturali al fine di incoraggiare l'accesso alla pratica dell'antropologia di tutte le minoranze che finora ne sono state tenute fuori: afroamericani, omosessuali ecc. In questa prospettiva, il lavoro sul campo, tradizionalmente condotto da un osservatore straniero su comunità indigene, dovrebbe anche aprirsi ai membri di tali comunità affinché esse stesse favoriscano la produzione di un sapere espresso dagli autoctoni (*homework*).

Questo progetto, che mira a dare la parola a chi ieri era oggetto di ricerca, si basa evidentemente sul culturalismo, che è uno dei fondamenti dell'antropologia americana, e che ha trovato una forma di espressione politica direttamente utilizzabile nel quadro di quelle che negli Stati Uniti si chiamano *political correctness* e *affirmative action*. Questa antropologia per tutti o alla portata di tutti, presenta però due grossi inconvenienti che vale la pena di sottolineare. Innanzitutto questa visione multiculturalistica dell'antropologia ha il torto di dimenticare che questa disciplina ha come fondamento ultimo la filosofia dei Lumi del XVIII secolo, cioè una concezione universalistica del sapere umano. In altri termini, le categorie utilizzate dagli antropologi, siano essi estranei alla cultura che studiano o autoctoni, sono rigorosamente identiche poiché il corpus di conoscenze che utilizzano è comune. L'idea stessa di un pluralismo antropologico al di là dell'esistenza di diverse scuole appare dunque contraddittoria rispetto al fenomeno storico che rappresenta, nella storia dell'occidente, la comparsa di una prospettiva comparativistica di tipo scientifico.

Del resto gli antropologi nazionali o autoctoni lo sanno bene, tanto che non basano le loro riflessioni o le loro critiche sul carattere culturalmente distinto delle proprie ricerche, rispetto ai loro colleghi occidentali, ma sull'inserimento singolare della loro posizione di osservatori all'interno della loro stessa società. Non pretendendo di portare uno sguardo diverso dai colleghi stranieri sulle proprie culture d'origine, essi osservano in compenso il diverso atteggiamento che i loro conterranei o compatrioti manifestano nei loro confronti. Ecco perché tutti i progetti tipo "Transcultura" o "Sguardi incrociati", che tendono a controbilanciare il massiccio invio di antropologi del nord verso il sud con la venuta nel nord di confratelli del sud, sono condannati a fallire poiché si tratta, in entrambi i casi, di ricercatori che utilizzano schemi di pensiero identici. La multiculturalizzazione dell'antropologia, come la desiderano gli antropologi postmoderni, sfocerebbe di fatto, se condotta a termine, in una dissoluzione della disciplina in una molteplicità di visioni particolari. Che si approvi questo fenomeno o che lo si deplori, resta il fatto che l'antropologia è una in quanto è unica.

Il secondo rimprovero che si può rivolgere agli antropologi della globalizzazione è più grave poiché riguarda la contraddizione che sta al centro del loro ragionamento. È possibile conciliare l'idea della decostruzione dell'antropologia basata sulla ricerca sul campo come meccanismo di dominazione dell'occidente sul resto del pianeta, da una parte, con la riproduzione della distinzione tra società primitive e società moderne implicitamente supposta dalla teoria della globalizzazione, dall'altra?

Se, come affermano gli antropologi postmoderni, la nostra epoca è radicalmente diversa da tutte le precedenti, nel senso che la contemporaneità consisterebbe in una messa in relazione generalizzata e in una interdipendenza totale dell'insieme delle culture del pianeta, è proprio perché è esistita una fase della storia dell'umanità in cui alcune società vivevano chiuse su se stesse ed erano pertanto passibili del metodo intensivo e localizzato – "funzionalistico" – messo a punto da Malinowski. Già all'epoca in cui l'autore di *Argonauts of Western Pacific* conduceva le sue ricerche, era impossibile descrivere i trobriandesi senza ricollocarli nel quadro del contatto culturale e della presenza coloniale [...]. In effetti è come se, per gli antropologi della globalizzazione, la storia inizias-

se solo con la colonizzazione, rinviando la storia precoloniale alla pura contingenza dell'avvenimento. Questo tipo di annientamento delle società esotiche tra il martello della non-storia precoloniale e l'incudine della loro scomparsa sotto l'impatto del colonialismo non rende giustizia al senso profondo dell'approccio malinowskiano. È vero che, volendo staccarsi dall'evoluzionismo e collocando l'osservazione partecipante nella filiazione del naturalismo e della zoologia, egli ha in certo modo contribuito al processo di chiusura delle società esotiche. Resta nondimeno il fatto che la ricchezza dei materiali di *Argonauts of Western Pacific* testimonia la sua attenzione nei confronti del quadro storico della società trobriandese e consente pertanto di aprirla.

#### L'APERTURA DELLE SOCIETÀ ESOTICHE

Benché i teorici della globalizzazione, che si ispirano alla teoria dell'economia-mondo, distinguano in modo radicale la nostra epoca da tutte le precedenti, essi ammettono tuttavia che anche le epoche passate abbiano conosciuto fenomeni di interazione culturale tra società diverse. Peraltro questi contatti tra antiche comunità sono considerati di intensità senza comune misura rispetto al groviglio delle culture attuali, ed è sulla natura di questi scambi tra società del passato che verte la sostanza della discussione.

Contrariamente al postulato implicito dei sostenitori della globalizzazione, postulato che consente di riprodurre la distinzione fondamentale tra società primitive e società moderne, centrale nella definizione dell'antropologia, qui si vorrebbe dimostrare che non sono mai esistite società chiuse.

Questa nozione, della quale sarebbe bene ricostruire la genealogia e che occupa un posto importante nella tradizione filosofica, è legata a tutte le altre concezioni cardinali che permettono alla nostra società di fondare la sua identità mediante la concettualizzazione di un'alterità radicale. In questo senso, l'antropologia attuale ha ereditato tutte le opposizioni canoniche della filosofia politica e della sociologia come *ethnos/polis*, *status/contratto*, *Gemeinschaft/Gesellschaft*, *olismo/individualismo* ecc. Postulando che esistano società radicalmente altre, qualificate come primitive e vicine alle società animali, l'antropologia è giunta a imporre l'idea del campo come luogo chiuso, come recinto di ricerca ben



delimitato, a immagine del biotopo che ha sostituito il giardino zoologico come contesto privilegiato per l'osservazione dei primati.

[...]

La difficoltà che si ha a superare il metodo malinowskiano è dovuta in parte al fatto che i suoi discepoli hanno attribuito alle caratteristiche dell'oggetto studiato le scelte di quest'ultimo. Per gli antropologi africanisti formati da Malinowski, e in particolare per Nadel, il metodo funzionale corrispondeva al carattere insulare dei trobriandesi e non a una qualsiasi forzatura antropologica operata dal maestro. D'altronde, alle prese con lo studio della società nupe della Nigeria, Nadel si sentiva disarmato. Il regno nupe era al tempo stesso una società troppo complessa per farne l'oggetto di uno studio intensivo e localizzato e troppo elementare, in quanto non disponeva di archivi scritti, per utilizzarvi il metodo storico:

La tecnica dell'antropologia moderna [antropologia "funzionale" come a volte la si chiama, NdA] si è sviluppata su piccole isole del Pacifico con lo studio di piccoli gruppi e di culture infinitamente più semplici delle nostre civiltà storiche. La società dell'Africa occidentale di cui tratta quest'opera [*A Black Byzantium*, NdA] conta circa mezzo milione di individui; è lungi dall'essere "semplice" o "primitiva". La sua complessità sociale ed economica è comparabile a quella delle civiltà di Roma imperiale, di Bisanzio o dell'Europa medievale. Tuttavia, se la tecnica di ricerca dell'antropologo sul campo, come siamo abituati a concepirla, si mostra inefficace, è altrettanto impossibile utilizzare la tecnica d'approccio adottata generalmente nello studio delle culture storiche. Presso questo popolo esistono soltanto pochissimi documenti storici e si può a malapena dire che costituiscono una fonte d'informazione dal punto di vista sociologico.<sup>6</sup>

Vent'anni dopo Malinowski, Nadel si trova dunque di fronte allo studio antropologico di una società complessa, cioè di una società situata in una *koiné* africano-occidentale della savana, comprendente una pluralità di lingue e di etnie, le quali sono unite da una religione comune, l'islam, e presentano per questo un'"aria di famiglia".

La realtà sociale nupe, quella di una connessione o di una derivazione su una rete culturale comune, avrebbe dovuto spingere Nadel ad abbandonare il funzionalismo a favore di un altro meto-

6. S.F. Nadel, *A Black Byzantium*, Oxford University Press, Oxford 1942, p. 17.

do. Ma i suoi legami, sia personali sia istituzionali, con Malinowski lo hanno condotto da un lato a mettere in evidenza l'embricazione del regno nupe in insiemi più vasti e, dall'altro, a identificare il concetto di cultura tribale e di area culturale.

#### IL RITORNO DEL DIFFUSIONISMO

Mentre si può affermare che le idee malinowskiane sulla microinchiesta sul campo e sull'osservazione partecipante abbiano acquisito diritto di cittadinanza, si assiste in modo sorprendente al ritorno, se non del diffusionismo, almeno dell'interesse che ci sarebbe a rivalutare questa dottrina, compresi i suoi aspetti più contestabili. Per certi antropologi, il *maelstrom* della globalizzazione porta in effetti a interrogarsi sulle conseguenze della vittoria del metodo malinowskiano sull'etnografia itinerante e sul deficit teorico che ne risulta. Si tratta, in primo luogo, dell'approccio storico condannato dal maestro in quanto rientrante, nel caso dell'evoluzionismo, nella pura congettura oppure giudicato impraticabile nell'ambito dell'analisi dei miti, da lui definiti come carte finalizzate a legittimare l'ordine sociale. Ma è anche la realtà dell'iscrizione delle microunità di ricerca in quadri più ampi che conduce Gupta e Ferguson, per esempio, a chiedersi, citando Elliot Smith, se "il solo metodo per studiare l'umanità consista nel soggiornare in un'isola melanesiana per numerosi anni per ascoltarvi le chiacchiere degli abitanti dei villaggi".<sup>7</sup> Ritroviamo qui la vecchia preoccupazione degli antropologi, contemporanea agli inizi della disciplina, circa il peso della situazione coloniale; preoccupazione particolarmente viva in Rivers, timoroso dello "spopolamento" della società melanesiana.

Da questo punto di vista, dunque, l'antropologia della globalizzazione non sarebbe altro che un'antropologia della situazione postcoloniale che riprende tanto le esperienze del Rhodes Livingstone Institute<sup>8</sup> quanto quelle di George Balandier, i qua-

7. A. Gupta, J. Ferguson (a cura di), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, University of California Press, Berkeley, CA 1997, p. 20. Su questo punto vedi anche il contributo di J. Vincent, "Engaging historicism", in R.G. Fox (a cura di), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe, NM 1991, pp. 45-58. [NdA]

8. Centro di ricerca istituito a Lusaka (nell'attuale Zambia) attorno al quale hanno orbitato molti antropologi della cosiddetta "Scuola di Manchester".

li, di fronte al “presente etnografico” dell’etnologia tradizionale, mettevano l’accento sulla contemporaneità delle società africane, giustificando con ciò stesso una contestabile divisione tra una situazione antropologica da applicarsi al passato dell’umanità e una situazione postantropologica che corrisponderebbe alla penetrazione delle culture.

In altri termini, gli interrogativi sulla possibile fine dell’antropologia quali si trovano nei lavori di Clifford, Gupta e Ferguson si basano sul doppio postulato di un mondo primitivo in via di scomparsa o totalmente scomparso e quello di una contemporaneità globalizzante che costringerebbe la nostra disciplina a dividere il suo dominio con altri specialisti del sociale: critici letterari, semiologi ecc.

[...]

Squalificare l’antropologia in nome della contemporaneità delle società esotiche, cioè della scomparsa della loro tradizionalità, ratifica di fatto una concezione puramente passatista della disciplina, quella che fa di esse delle società del rifiuto. Il rinnovato interesse per il diffusionismo, che corrisponde all’idea del villaggio globale come ecumene, non è che un paravento dell’antropologia, destinato a eliminare la questione della situazione delle società primitive prima del contatto europeo.

Di fatto, la riflessione sulla storicità delle società esotiche poteva essere sviluppata soltanto dall’africanismo, i cui oggetti di studio, anche se non meno primitivi di altri, sono sempre stati pensati con riferimento alle grandi civiltà sia in modo storico, come nel caso di Maurice Delafosse, sia in modo puramente speculativo, come nel caso di Marcel Griaule. Quella che chiamerei globalizzazione precoloniale, primaria o parziale assume quindi la forma della lancinante questione che tormenta l’antropologia africanistica e, indirettamente, l’antropologia in generale e che concerne non tanto la storicità dell’Africa antica quanto la sua capacità di apertura verso l’esterno. Da questo punto di vista, il carattere euristico dell’antropologia africanistica è dovuto in gran parte al fatto che, dopo gli inizi dell’esplorazione di quel continente, la riflessione sulle società africane è potuta avvenire solo in termini di reti. Certamente questa riflessione, come in altre parti del mondo, si basava largamente sul carattere itinerante della descrizione e si traduceva

quindi nella pubblicazione di diari di viaggio, ma inoltre, la presenza molto antica in Africa occidentale, per esempio, di religioni letterate di grande estensione come l'islam, ha costretto tutta una serie di ricercatori – si pensa in particolare a Henry Barth e a Maurice Delafosse – a fondere nelle loro analisi delle società africane, l'orientalismo e l'etnografia.

In altri termini, l'Africa, a differenza, per esempio, dell'India, combina la doppia caratteristica di essere stata rigettata nelle tenebre dell'astoricità (Hegel) e di avere d'altra parte dato luogo a una ricerca erudita che metteva in primo piano la storicità di quel continente, comprese le sue zone più remote. E la storia dell'africanistica potrebbe tranquillamente essere scritta come l'alternanza tra fasi di inglobazione delle società africane all'interno di insiemi più vasti come nei lavori di Frobenius, Delafosse, Baumann e Westermann e fasi di ripiegamento etnologico come nelle opere di Griaule, Evans-Pritchard e Fortes, alle quali succederà una nuova apertura con le ricerche di Jack Goody il quale, benché discepolo di Fortes, ricusa in ragione della propria formazione letteraria la concezione malinowskiana della tradizione orale come carta mitica, cioè utile semplicemente a giustificare l'ordine sociale.

In questa prospettiva, sarebbe sempre presente, in contrasto con la prospettiva africanistica, un diffusionismo latente che assume una forma disincarnata in Griaule e nei suoi discepoli, ma che possiede viceversa un radicamento storico con Delafosse e Goody.

[...]

Ora, senza pretendere di rifare il percorso dell'antropologia dopo la chiusura che le ha fatto subire Malinowski fino alla sua scomparsa annunciata dai cantori della globalizzazione, conviene esporre le società esotiche all'aria aperta al fine di relativizzare le minacce che peserebbero sul loro futuro. In questo senso, nuove non sono tanto la globalizzazione o la storicità delle società primitive quanto piuttosto l'apertura metodologica che, da una decina d'anni a questa parte, ritrova un nuovo vigore sotto l'impatto congiunto dello sviluppo della storia dell'antropologia e del postmodernismo. Da quando si storicizza l'antropologia, cioè da quando si ricollocano gli antropologi nel loro contesto storico e si rende il dialogo o l'assenza di dialogo tra gli antropologi e i loro infor-

matori, si fa luce l'illusione del carattere radicalmente nuovo della comunicazione tra le diverse società dell'ecumene.

#### LA RILETTURA DELL'ANTROPOLOGIA BASATA SULLA RICERCA SUL CAMPO

Come rivela un esame attento della letteratura antropologica, tutte le società hanno sempre comunicato, anche nel loro rifiuto di comunicare. Solo la creazione di un luogo chiuso antropologico ha causato l'occultazione delle relazioni laterali delle società esotiche, cosicché il compito principale che incombe sugli antropologi desiderosi di valutare l'impatto della globalizzazione sulle società che studiano, consiste nel ricollocare queste ultime nel loro ambiente.

A tale proposito, è sorprendente constatare come la società trobriandese, che più di tutte incarna il modello della società primitiva, sia proprio quella nella quale il commercio – nel senso più generale del termine – svolge un ruolo maggiore. Benché Malinowski affermi che il sistema di scambi cerimoniali del tipo *kula* si svolge a circuito chiuso,<sup>9</sup> altre informazioni mostrano che queste reti di transazioni si estendevano fino agli altopiani della Nuova Guinea.<sup>10</sup> Infatti, alla lettura di questo capolavoro, si ha la sensazione di trovarsi di fronte a un sistema internazionale aperto comprendenti una serie di tribù insulari situato in un *continuum* di lingue, di culture e di sistemi politici affini.

In seno al reticolo di unità sociali, il *kula* appare come un agente politico che serve a ordinare tutta una serie di ranghi e di status. Più che l'assenza della storia di queste comunità di navigatori – informazioni storiche sono in effetti disseminate nel libro – è l'accento posto sulla magia e sulla psicologia del primitivo a scapito della politica che colpisce nell'opera di Malinowski.

Accordando la priorità alla ricerca sul campo intensiva e localizzata, Malinowski è giunto a caratterizzare il *kula* come un sistema di scambi essenzialmente cerimoniali e, pertanto, a squalificare la prospettiva del suo maestro Seligman che vedeva in quegli scambi a lunga distanza solo dei rapporti commerciali. Ma allo stesso

9. B. Malinowski, *Argonauti del Pacifico occidentale* (1922), Newton Compton, Roma 1973.

10. A. Devyver, "Présentation a B. Malinowski, Les Argonautes du Pacifique occidental", Gallimard, Paris 1963, p. 28.

tempo, rinunciando all'etnografia itinerante a favore dell'osservazione sedentaria, egli si è privato dei mezzi necessari per stabilire una geopolitica del *kula*, cosa che gli sarà del resto rimproverata dai commentatori della sua opera. Con il libro di Singh Uberoi, *Politics of the Kula Ring*, che costituisce una rilettura dei materiali di Malinowski, si passa da una ricerca magistrale che deve molto a Frazer a un'antropologia politica che s'ispira direttamente ai lavori di Evans-Pritchard, di Fortes e di Gluckman.<sup>11</sup> L'interesse del lavoro di Uberoi sta nel fatto che mostra come la rete internazionale del *kula*, che stende le sue ramificazioni fino in Nuova Guinea, sia una condizione indispensabile al mantenimento delle unità sociali trobriandesi. Inoltre, ci dice che la società trobriandese è una società di tipo segmentario, all'interno della quale le differenze di rango e di status non hanno dato luogo alla nascita di una vera *chefferie*. Grazie a questa reinterpretazione dei dati della ricerca sul campo di Malinowski, il sistema *kula* può essere paragonato alle catene commerciali e alle reti di soci di scambio (di corrispondenti commerciali) che servivano alle società del bacino congolese per importare i prodotti di tratta e per dirigere gli schiavi verso il Golfo di Guinea.<sup>12</sup> *Argonauts of Western Pacific* è dunque la prima opera a dimostrare l'importanza dell'aspetto cerimoniale negli scambi a lunga distanza, aspetto che sarà ripreso sia dall'antropologia di altre aree culturali sia dalla storia.<sup>13</sup>

Il sistema *kula* costituisce un fenomeno di globalizzazione primaria o parziale che testimonia il carattere errato del concetto di autosussistenza applicato alle società primitive. Con Malinowski, l'economia primitiva si apre e ingloba spazi considerevoli rimanendo comunque rinchiusa in un cerchio. [...] Con Uberoi, il *kula* diventa lo strumento di un sistema politico di grande estensione nel quale i ranghi e gli status trobriandesi non sono altro che l'effetto della connessione di quell'isola con la totalità della rete, mentre con Annette B. Weiner il ruolo delle donne viene messo al primo piano della riproduzione delle unità sociali trobriandesi.

11. J.P. Singh Uberoi, *Politics of the Kula Ring: An Analysis of the Findings of Bronislaw Malinowski*, Manchester University Press, Manchester 1962.

12. G. Dupré, *Les Naissances d'une société: espace et historicité chez les Beembé du Congo*, ORSTOM, Paris 1985.

13. Si pensi, per esempio, a proposito del Medioevo, alle differenze che esistono tra le analisi "economicistiche" di Henri Pirenne e quelle più "maussiane" di Georges Duby. [NdA]

[...] Questa focalizzazione della ricerca antropologica sul periodo coloniale rappresenta peraltro una regressione in quanto rifiuta di interrogarsi sulla situazione che prevaleva al momento della penetrazione europea. Malinowski, in *Argonauts of Western Pacific*, lungi dallo scartare sistematicamente ogni riferimento al periodo precedente la penetrazione europea, costella al contrario il suo libro di annotazioni dedicate al passato della società trobriandese. Il rifiuto della storia, in Malinowski, riguarda direttamente l'evoluzionismo e il diffusionismo, e non quella che oggi chiameremmo microstoria.

[...]

#### DISTENSIONE E IRRIGIDIMENTO DELLE IDENTITÀ

La mescolanza delle società, delle civiltà è una costante della storia universale e non può pertanto spiegare il carattere diasporico o itinerante delle culture contemporanee. Ma il paradosso della mondializzazione attuale è che, lungi dal rendere le identità fluide, [...] essa le ricolloca e le irrigidisce al punto di far loro assumere la forma di fondamentalismi etnici, nazionali e religiosi.

Se nell'Africa precoloniale era possibile giocare con la propria identità [...] questo esercizio è oggi molto più delicato. Allora, l'esistenza di zone tampone tra gli Stati permettevano ai proscritti di un regno di rifugiarsi alla periferia di tali formazioni politiche e di riorganizzarsi in piccole bande segmentarie suscettibili, in periodi successivi, di lanciarsi nuovamente in una fase di ricostruzione statale. I dissidenti potevano perciò rifarsi una identità al riparo dai potenti da cui erano fuggiti. Ai giorni nostri questo fenomeno è ancora possibile, come hanno dimostrato i rifugiati tutsi dell'Uganda i quali, partiti alla riconquista del Rwanda, hanno nello slancio abbattuto il vacillante potere zairese e piazzato uno dei loro, egli stesso dissidente, alla sua testa. L'insieme del processo di ricomposizione politica in corso nell'Africa centrale, che avviene in gran parte su base transtatale, testimonia la porosità delle frontiere di quel continente e manifesta pertanto una certa continuità con il periodo precoloniale.

Se la modernità, come pensa Hannah Arendt, si caratterizza soprattutto per l'esistenza di spazi statali omogenei, strettamente de-

limitati e ostili, i quali generano in modo meccanico dei rifugiati, resta il fatto che in Africa le popolazioni scacciate non sono condannate a restare eternamente fuori del loro paese. L'Africa è ancora relativamente aperta anche se, d'altra parte, è teatro delle più orribili carneficine. Ma questa relativa plasticità non è universale. Nel complesso, si è costretti a constatare, particolarmente in Europa occidentale, che è sempre più difficile negoziare una qualunque identità a causa della trappola che blocca gli individui costringendoli a collocarsi nelle categorie definite tanto dai fondamentalismi etnici o religiosi quanto dagli Stati e dalle organizzazioni internazionali.

Dunque, la messa in atto di politiche di liberalizzazione su scala mondiale non si traduce affatto, come ci si sarebbe potuti aspettare, in un trionfo dell'individualismo, ma, al contrario nella proliferazione di identità collettive. Disimpegnandosi e costringendo la "società civile" a prendersi in carico, lo Stato sociale, o quello che ne rimane, incoraggia allo stesso tempo il fiorire di tutta una serie di strutture (associazioni, ONG), la cui missione consiste nel gestire il sociale al suo posto e che si appoggiano spesso a forme comunitarie. La gestione decentralizzata e responsabilizzata degli attori sociali passa dunque per l'espressione dei bisogni individuali nel quadro di ambiti comunitari incaricati di conferire a questi ultimi una forma politica accettabile.

Si assiste allora alla ritribalizzazione delle società contemporanee? La risposta è positiva se si considera che questo fenomeno è in relazione con la globalizzazione e la riduzione concomitante della sfera dell'intervento statale e non con una qualsiasi essenza delle società che ritornerebbero allo stato naturale. Così come le etnie africane sono il prodotto di una storia e quindi della modernità, nel senso che risultano dalla combinazione di categorie importate e di categorie locali, le tribù dei quartieri difficili sono anch'esse il prodotto della storia recente delle società occidentali e, in particolare, del disimpegno dello Stato.

Che si consacri allo studio delle società domestiche o a quello delle società esotiche, l'antropologia è dunque sempre all'ascolto della modernità, della surmodernità o della globalizzazione e, in un certo senso, tutti i fenomeni che essa studia sono gli anelli di una stessa catena. Da questo punto di vista, non esiste nemmeno una rottura tra l'oggetto passato dell'antropologia e il suo oggetto attuale.



La globalizzazione, che è soltanto un altro nome dell'universalità, è sempre stato il vero oggetto dell'antropologia, nel senso che essa avrebbe sempre dovuto dedicarsi a oggetti misti. Solamente la concezione di Malinowski del campo come luogo chiuso ha potuto portare certi antropologi a immaginare che l'oggetto dell'antropologia fosse cambiato, cioè che fosse destinato a sparire nel quadro della globalizzazione.

Ma l'oggetto dell'antropologia è sempre stato contemporaneo a se stesso, è l'invenzione dell'artefatto del campo come laboratorio che ha espulso la modernità e la storia dalle società esotiche per lasciare *tête à tête* l'antropologo e la *sua* popolazione.

[...]

Piuttosto che la globalizzazione, la quale avrebbe radicalmente trasformato le società primitive privando gli antropologi del loro oggetto, è lo sguardo, o più esattamente l'interrogazione sullo sguardo del ricercatore sul suo terreno che sarebbe fondamentalmente nuovo. La storicizzazione e la politicizzazione delle prime società esotiche studiate dagli antropologi permettono quindi di rinunciare all'illusione secondo la quale la situazione attuale di globalizzazione sarebbe totalmente inedita. L'antropologia della globalizzazione fornisce in effetti una soluzione errata a una questione mal posta e in tal modo riproduce i difetti delle nozioni di acculturazione e di situazione coloniale. Ingigantendo i fenomeni attuali di trasformazione, essa rinvia implicitamente la nozione stessa di società primitiva a un'età d'oro che non è mai esistita.

[...]

