

PER INAL 65

DE

312

aut aut

novembre-dicembre
2002

GLI EQUIVOCI DEL MULTICULTURALISMO

HANNERZ - Flussi, confini e ibridi

SPIVAK - Re-immaginare il pianeta

SAID - Gli intellettuali e l'alterità

CLIFFORD - Le politiche dell'identità

ONG - La cittadinanza flessibile

ALTIN - Rete e riti

QUASSOLI - Differenze e vita quotidiana

RIVERA - L'identità fra locale e globale

a cura di

GIOVANNI LEGHISSA e DAVIDE ZOLETTO

Flussi, confini e ibridi. Parole chiave nell'antropologia transnazionale

di Ulf Hannerz

Nel romanzo di Jorge Amado *La bottega dei miracoli*¹ Pedro Archanjo, etnografo autodidatta ed esperto della vita di Bahia, sta facendo colazione con igname e cuscus quando incontra per caso una ragazza dagli occhi azzurri, bionda come il grano, appena sbarcata da una nave cargo svedese: Kirsi. La sirena della nave suona per richiamare la passeggera perduta, poi parte senza di lei. Archanjo le dirà poi che se avessero un figlio insieme, questi diventerebbe l'uomo più intelligente e coraggioso del mondo: re della Scandinavia o presidente del Brasile. Se invece nascesse una bambina, nessun'altra potrebbe paragonarsi a lei per bellezza e portamento.

Non veniamo a sapere molto altro di Kirsi, che partirà sei mesi dopo a bordo di un'altra nave, ed è certamente solo una coincidenza il fatto che anni dopo la pubblicazione del romanzo di Amado, ci sia stata effettivamente una regina di Svezia con un *background* in parte brasiliano. Di Pedro Archanjo, invece, veniamo a sapere che ha passato la sua gioventù viaggiando ed è stato, in un certo modo, il figlio di Exú, mitico *trickster* e signore dei crocevia. L'incontro tra Kirsi e Pedro è un incontro di individui ma anche di razze, di continenti e di culture.

"Nel vasto territorio di Pelourinho", inizia *La bottega dei miracoli*, "nel cuore di Bahia, uomini e donne insegnano e studiano...". Bisognerebbe fare attenzione a questo punto, perché il romanzo, in un modo molto divertente, per quan-

U. Hannerz, *Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology*. Pubblicato in portoghese come *Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional*, "Mana", III, 1, 1997, pp. 7-39. Questo articolo è stato presentato in una versione precedente al ventesimo meeting biennale dell'Associação Brasileira de Antropologia a Salvador de Bahia, 14-17 aprile 1996. Sono grato all'associazione per l'invito e per l'ospitalità durante il convegno. L'articolo è stato scritto nell'ambito del progetto su "National and Transnational Cultural Processes", del Dipartimento di Antropologia Sociale dell'Università di Stoccolma e del Dipartimento di Etnologia dell'Università di Lund, e sostenuto dal Consiglio svedese per la ricerca nelle scienze umane e sociali.

¹ J. Amado, *La bottega dei miracoli* (1969), Garzanti, Milano 1994.

to sconvolgente, ritrae un altro incontro: quello della conoscenza locale con la teoria internazionale e accademica del viaggio. Ma in effetti è vero che nella Bahia di Jorge Amado, gli antropologi sembrano trovare molte delle cose che spesso oggi cercano nella vita e nell'etnografia.²

In questo periodo, invece di cercare la confortevole intimità della vita di villaggio, si discute sulla distanza culturale tra la nave e la costa e sui modi di attraversamento di questa distanza. Cambiamento, mobilità, ricombinazione ed emergenza sono diventati temi favoriti, dato che la globalizzazione e la transnazionalità creano spesso i contesti per una riflessione sulla cultura. Ora si cercano luoghi che supportino la teoria, che siano abitati almeno in parte da creoli, cosmopoliti o *cyborg*, le cui comunità siano diaspore e i cui confini non delimitino ma vengano piuttosto attraversati in modo interessante. È sulle terre di confine che succedono le cose, e ibridità e collage sono alcune delle nostre parole preferite quando si tratta di caratterizzare le qualità delle persone e dei loro prodotti.

Ma allora bisognerebbe chiedersi quanto di tutto ciò sia veramente nuovo. Non voglio assolutamente dar vita a una discussione per stabilire se la globalizzazione sia in sé una cosa recente o meno. Gli antichi greci avevano certamente una loro idea di ecumene, che andava dall'Europa atlantica alla lontana Asia orientale; e l'idea di un mondo sempre più interconnesso ci ha accompagnato in modo abbastanza continuo da Enrico il Navigatore a Marshall McLuhan e oltre. Ma è difficile dire che si tratti della stessa globalizzazione; per prima cosa andrebbe storicizzata.³

Ciò di cui mi occuperò qui è il posto che la globalizzazione occupa nella storia delle idee antropologiche. Nella sua lezione inaugurale a Cambridge, non molti anni fa, Marilyn Strathern osservò che, con l'avvicinarsi di un nuovo *fin de siècle*, "a volte sembra di essere più vicini all'inizio del secolo che alla sua metà",⁴ gli antropologi sono ritornati sulle questioni della cultura materiale e della tecnologia e, attraverso l'interesse per la globalizzazione, sono tornati in un certo modo alla diffusione.

Forse la discontinuità di interessi è più reale nel caso della tecnologia. Se consideriamo le interconnessioni culturali nello spazio, e la continua riorganizzazione della diversità culturale nel mondo, può essere vero che la principale corrente della disciplina non ha prestato loro molta attenzione, in quanto tende a rappresentare le culture come stabili o delimitate. Tuttavia penso sia possibile sostenere che esse non sono mai state assenti troppo a lungo dagli interessi dell'antropologia, sebbene siano apparse sotto diverse vesti concettuali. La preoccupazione per la diffusione culturale, che Strathern men-

² Non sono naturalmente il primo antropologo che si ispira ad Amado; cfr. R. Da Matta, *Dona Flor e seus dois maridos: A Relational Novel*, "Social Science Information", 21, 1982, pp. 19-46.

³ Per un importante sforzo in questo senso, si veda R. Robertson, *Globalizzazione* (1992), Asterios, Trieste 1999, cap. 1.

⁴ M. Strathern, *The Relation*, Prickly Pear Press, Cambridge 1995, p. 24.

zione come una caratteristica dell'ultima parte del secolo, non era sparita da molto quando gli antropologi americani furono coinvolti in una discussione per decidere se l'"acculturazione" fosse o meno un oggetto di studio adeguato. Molti la considerarono tale e così, specialmente tra gli anni trenta e gli anni cinquanta, essa divenne la cornice un po' traballante di molte attività di ricerca. (E Salvador de Bahia è stato certo uno dei luoghi in cui sessant'anni fa i teorici dell'acculturazione, come Melville Herskovits, trovarono molti spunti di riflessione). Quasi contemporaneamente, dall'altra parte dell'Atlantico, i malinowskiani, dopo avere sconfitto sul piano accademico i diffusionisti, preparavano con qualche esitazione le loro linee guida per studiare il "contatto culturale".⁵ Le teorie della modernizzazione e della dipendenza del tardo dopoguerra non erano propriamente congeniali a chi si interessava alle variazioni della cultura, e nemmeno lo era la teoria del sistema mondo degli anni settanta, ma anch'esse offrono degli stimoli a chiunque fosse interessato a una antropologia dell'interconnettività. E infine, nell'ultimo decennio, anche la globalizzazione e la transnazionalità sono diventate un nuovo centro di interesse per la ricerca.

Il modo in cui ora parliamo di cultura in continuo mutamento, di zone in cui le culture si incontrano e di agenti e prodotti della mescolanza culturale è certamente diverso, per alcuni aspetti, dall'antropologia anche solo di dieci anni fa. E tuttavia possiamo forse sentire un'eco di questa storia, discontinua e intermittente, delle prime antropologie dell'interconnettività, parzialmente slegate una dall'altra nel corso del tempo. I cambiamenti nel linguaggio dell'antro-

⁵ Joan Vincent, nella sua storia delle analisi antropologiche della politica, ha notato come "il tratto distintivo dei diffusionisti come Rivers, Hocart, Wheeler, Perry e Elliot Smith fosse la loro insistenza intransigente sul fatto che l'antropologia non studiava solo i popoli primitivi o selvaggi ma il mondo intero, antico e moderno, nella sua complessità storica" (J. Vincent, *Anthropology and Politics*, University of Arizona Press, Tucson 1990, p. 125). In una raccolta di saggi sullo studio del contatto culturale in Africa, frutto del lavoro degli anni trenta alla London School of Economics (L.P. Mair (a cura di), *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, "International African Institute", Memorandum XV, Oxford University Press, London 1938) Malinowski - che, secondo le parole della curatrice Lucy Mair, ne era "il genio dominante" (ivi, p. v) - osservò che "l'antropologia, che era stata lo studio di esseri e fenomeni ritardati, lenti e arretrati, si trova ora di fronte al difficile compito di documentare come il 'selvaggio' diventi un partecipante attivo nella civiltà moderna, come gli africani e gli asiatici stiano rapidamente entrando in società con gli europei nella cooperazione e nel conflitto mondiale" (ivi, p. vii). Gran parte del lavoro americano sull'acculturazione fu svolto nel periodo compreso fra due fondamentali formulazioni concettuali e teoretiche, quella del 1936 di Robert Redfield, Ralph Linton e Melville J. Herskovits (*Memorandum for the Study of Acculturation*, "American Anthropologist", 38, 1936, pp. 149-152) e quella del 1954 di Leonard Broom, Bernard J. Siegel, Evon Z. Vogt e James B. Watson (*Acculturation: An Exploratory Formulation*, "American Anthropologist", 56, 1954, pp. 973-1000). Per una critica precedente e una successiva, si veda G. Bateson, "Contatto tra culture e schismogenesi" (1935), in Id. *Verso un'ecologia della mente* (1972), Adelphi, Milano 2001, pp. 95-107; e R.F. Murphy, *Social Change and Acculturation*, "Transactions of the New York Academy of Sciences", II serie, 26, 1964, pp. 845-854.

pologia possono farci vedere un po' di ciò che ricordiamo, di ciò che abbiamo parzialmente dimenticato e di ciò che è stato reinventato.

Passiamo ora dalla *Bottega dei miracoli* a un altro libro. Circa vent'anni fa, Raymond Williams, teorico letterario e critico culturale inglese, pubblicò un piccolo libro intitolato *Keywords*, con il sottotitolo *A vocabulary of culture and society*.⁶ Williams vi esplorava oltre cento dei concetti più centrali del discorso del ventesimo secolo, alla luce della complessità che avevano accumulato storicamente. È interessante notare come un paio di decenni fa "globalizzazione" non rientrasse in quell'elenco. Forse saremmo comunque potuti arrivarci passando attraverso alcuni dei termini scelti da Williams, per esempio "civilizzazione", "imperialismo", "umanità", "media" e "tradizione". In ogni caso, se Williams fosse ancora vivo e dovesse aggiornare il suo libro, oggi probabilmente includerebbe fra le parole chiave anche "globalizzazione".

In un certo modo ciò che mi prefiggo di fare qui può ricordare il libro di Williams, in quanto si tratta di un'indagine sul nostro vocabolario, un tentativo di riunire alcune delle idee e delle immagini che esso può evocare; esperienze, visioni e definizioni di problemi a esso collegate e che hanno ancora delle implicazioni nella nostra agenda di lavoro. Cercherò di individuare alcune delle parole che agli antropologi oggi capita di usare, non la stessa "globalizzazione", ma altri termini che tendono ad apparire in connessione a essa. Le parole chiave dell'antropologia transnazionale su cui concentrerò i miei commenti sono "flussi", "confini" e "ibridi". Si tratta, come per gran parte del vocabolario recente con cui ci stiamo confrontando qui, di parole metaforiche, cioè nozioni in un certo senso provvisorie, e forse alla lunga imprecise, ambigue e quindi contestabili. Sono parole che possono affascinarci quando cerchiamo di osservare il mondo intorno a noi con uno sguardo nuovo, perché sembrano offrire una comprensione immediata di alcune qualità centrali di ciò a cui ci riferiamo, di qualunque cosa si tratti. Le metafore potrebbero avere poco a che fare con il "punto di vista del nativo" (sebbene ad alcuni nativi esse possano piacere e ad altri no). Esse parlano soprattutto alla nostra esperienza precedente, trasformandola in una provvisoria cassetta degli attrezzi concettuale. Ma forse dovremmo superarle per elaborare le questioni che sollevano e per identificare le loro ambiguità. Mi viene in mente quel saggio ormai classico in cui Gregory Bateson rifletteva sui materiali etnologici e suggeriva il fatto che, in una prima fase della sua riflessione sugli Iatmul della Nuova Guinea, aveva trovato utile contrapporre, in modo piuttosto selvaggio, quelle società che erano strutturate come meduse o anemoni di mare ad altre strutturate come lombrichi o aragoste.⁷ Da questa intuizione Bateson era potuto poi passare ad altre formulazioni più

⁶ R. Williams, *Keywords*, Fontana, London 1976.

⁷ G. Bateson, "L'organizzazione concettuale del materiale etnologico" (1940), in Id., *Verso un'ecologia della mente*, cit., pp. 108-123.

addomesticare da un punto di vista teorico. Forse, quando pensiamo alla globalizzazione, siamo ancora in una fase di parole non troppo addomesticate.

Flussi, confini e ibridi, dunque. Farò qualche considerazione sul loro impiego passato e presente all'interno dei nostri mutevoli habitat di significato, a volte nella storia dell'antropologia, altre volte in un panorama concettuale interdisciplinare. Ma queste tre parole richiamano a loro volta una serie di altri concetti di natura simile che richiederanno anch'essi una rapida riflessione.

Flussi

In questo periodo non sono solo gli antropologi a parlare di "flussi". Il termine è infatti diventato transdisciplinare, un modo di riferirsi a cose che non stanno ferme al loro posto, a vari tipi di mobilità ed espansione, e alle varie dimensioni della globalizzazione. Due sociologi come Scott Lash e John Urry sostengono che le società della fine del ventesimo secolo sono caratterizzate da flussi di capitale, di forza lavoro, di beni di consumo, di informazione e di immagini; e che dunque anche gli economisti, i demografi, gli studiosi dei media, i geografi e altri possono tutti avere a che fare con la questione dei flussi.⁸

Non c'è dubbio che il crescente rilievo delle nozioni di flusso in antropologia prenda ispirazione da questo uso convergente che se ne fa altrove nelle scienze sociali. Quando nel 1988 apparve "Public Culture", nuova rivista di orientamento interdisciplinare ma tutto sommato gravitante intorno all'antropologia, i suoi redattori dichiararono di voler "creare un forum intellettuale che facesse interagire chi era interessato ai flussi culturali globali". E nella proposta di uno di loro, Arjun Appadurai, secondo cui l'"economia culturale globale" implicherebbe le cinque dimensioni degli *ethnoscape*, *mediascape*, *technoscape*, *finanscape* e *ideoscape*, si possono certo notare dei paralleli con formulazioni onnicomprensive come quella di Lash e Urry.⁹ "Flusso", come molte delle altre parole chiave qui in questione, punta a una macroantropologia, una visione abbastanza completa della (relativa) coerenza e delle di-

⁸ S. Lash, J. Urry, *Economies of Signs and Space*, Sage, London 1994, pp. 4 e 12. Si veda anche per esempio la nozione di "spazio di flussi" di uno studioso di sociologia urbana come Manuel Castells, che si riferisce alla gestione di informazioni dentro e tra organizzazioni disperse (*The Informational City*, Blackwell, Oxford 1989, p. 126 sgg.). Allo stesso tempo Mihaly Csikszentmihalyi ha reso popolare un concetto di flusso piuttosto diverso, riferito all'esperienza di un'attività completamente gratificante (cfr. per esempio Id., *Flow*, Harper & Row, New York 1990). In antropologia, Victor Turner ha messo in relazione questa concezione di flusso con le comunità e la liminalità (per esempio in *Dal rito al teatro* (1982), il Mulino, Bologna 1986, p. 59 sgg.) toccando così altri temi di nostro interesse (cfr. più avanti in questo saggio la discussione sulle terre di confine).

⁹ A. Appadurai, "Disgiunzione e differenza nell'economia culturale globale", in M. Featherstone (a cura di), *Cultura globale* (1990), Seam, Roma 1996, pp. 25-41; si veda anche Id., "The Production of Locality", in R. Fardon (a cura di), *Counterworks*, Routledge, London 1995.

namiche di entità sociali e territoriali più grandi di quelle trattate convenzionalmente dall'antropologia.

Nel passato dell'antropologia non c'è forse mai stato un uso del tutto sistematico della nozione di flusso, ma non si tratta nemmeno di una novità degli ultimi anni.¹⁰ Vorrei citare in proposito Alfred Kroeber, una figura fondamentale che non ha avuto paura di pensare la cultura su vasta scala. In questo contesto egli avrebbe rimproverato a Spengler di trascurare "l'interflusso di materiale culturale tra le civiltà".¹¹ Inoltre Kroeber sottolineava che le civiltà dovevano essere analizzate "non come oggetti statici ma come processi delimitati di flusso nel tempo".¹²

Il motivo per cui avvicino queste due citazioni di Kroeber è perché fanno vedere come la nozione di flusso possa essere usata in realtà in due modi. Il primo sembra in linea con l'uso più frequente, e si riferisce allo spostamento, col passare del tempo, di qualcosa da un luogo a un altro, una ridistribuzione culturale. Questo sembrerebbe senza dubbio un modo di reintrodurre l'idea della diffusione, senza dover ricorrere a questo termine, apparentemente ancora fuori moda. Il secondo è invece principalmente temporale, senza avere un'implicazione necessariamente spaziale.¹³

Questo doppio significato in realtà esiste tutt'oggi. Quando alcuni anni fa io stesso ho riservato al concetto di flusso una parte cospicua del mio *La complessità culturale*,¹⁴ ero in realtà principalmente interessato alla dimensione del tempo, alla comprensione progressiva della cultura. Volevo sottolineare che i significati e le forme significanti diventano durevoli solo se restano costantemente in movimento, solo se vengono continuamente ricreati. Considerare seriamente il processo può volere dire allo stesso tempo mantenere l'attenzione sulle persone. Per mantenere viva la cultura, le persone devono, in quanto attori singoli e

¹⁰ Per alcuni esempi dei vari modi in cui è usata questa nozione, si veda la concezione di "società come flusso organizzato" di James B. Watson (*Society as Organized Flow: the Tairora Case*, "Southwestern Journal of Anthropology", 26, 1970, pp. 107-124) e di Joan Vincent (*Agrarian Society as Organized Flow: Processes of Development Past and Present*, "Peasant Studies", 6, 1977, pp. 56-65), o i commenti di Richard N. Adams nell'ambito di uno studio sull'energia (*Energy and Structure*, University of Texas Press, Austin 1975, p. 114 sgg.). La breve formulazione di Sidney W. Mintz e Richard Price (*The Birth of African-American Culture*, Beacon, Boston 1992, p. 32 sgg.) sul flusso di cultura nelle prime fasi di sviluppo della cultura afro-americana nel contesto delle piantagioni, ricorda in qualche modo quella di Barth, che discuterò più avanti, soprattutto per il suo intento di evidenziare le relazioni culturali e sociali.

¹¹ A.L. Kroeber, *The Nature of Culture*, University of Chicago Press, Chicago 1992, p. 154.

¹² Ivi, p. 404.

¹³ In un esempio di uso più elaborato della metafora temporale del flusso, Kroeber osserva che "i secoli bui non sono in realtà un capovolgimento, un ripercorrimiento, di una corrente di flusso. Essi segnano la cessazione del flusso di una civiltà; segue una situazione di acqua stagnante e di correnti incerte fluttuanti; e poi il flusso crescente, lento e graduale, di una nuova civiltà occidentale, nuova proprio perché la sua corrente va in una direzione nuova" (ivi, p. 405).

¹⁴ U. Hannerz, *La complessità culturale* (1992), il Mulino, Bologna 1998.

come gruppo di attori, inventare la cultura, riflettere su di essa, sperimentarla, ricordarla (o conservarla in un altro modo), discuterne e trasmetterla.

Era chiaramente l'importanza di questo processo che aveva in mente anche Johannes Fabian quando scriveva scherzosamente di "una liquidazione, in senso letterale, del concetto di cultura"¹⁵ (più recentemente, a dire il vero, alcuni antropologi hanno pensato di liquidare il concetto di cultura in un senso piuttosto diverso¹⁶). Anche Fredrik Barth, rimanendo fedele a una concezione alla Firth della cultura come qualcosa che le persone "ereditano, impiegano, tramutano, accrescono e trasmettono", quando ha avuto a che fare con il pluralismo culturale in una città dell'Oman, ha affrontato la cultura in termini processuali, richiamando l'attenzione sull'idea di tradizioni co-esistenti contenuta nell'opera di Redfield e Marriott. Concetti come questi, sosteneva Barth, "dovrebbero servire a sottolineare a un tempo proprietà di separabilità e di interpenetrazione, di quelle che possono forse essere suggerite dall'immagine dei flussi o delle correnti di un fiume: distinte, capaci di trasportare oggetti e creare vortici, ma solo relativamente distinte e unite in modo effimero".¹⁷

Tuttavia anche Barth si è poi avvicinato all'accezione spaziale di flusso, notando che la separabilità, la coerenza e i contenuti delle co-tradizioni possono essere esaminate in termini di distribuzione geografica non diversamente dall'organizzazione sociale, dalla storia e dalle prospettive di sviluppo. Dedicando l'ultimo capitolo del mio *La complessità culturale* all'interesse emergente verso l'interconnettività culturale globale, anch'io mi sono spostato verso una visione dei flussi in quanto eventi spaziali, riferendomi a un certo punto a un immaginario "diagramma del flusso culturale globale".¹⁸

Che tipo di domande fa emergere, dunque, la nozione di flusso culturale? Ne indicherò qui due tipi. Per quanto riguarda la dimensione spaziale, consideriamo il diagramma di flusso. Un fatto fondamentale a proposito dei flussi è che hanno delle direzioni. Nel caso dei flussi culturali, è vero, ciò che viene guadagnato da una parte non deve essere necessariamente perso all'origine. Ma c'è una riorganizzazione della cultura nello spazio.

C'era una volta, in antropologia, un pugno di diffusionisti britannici propenso a vedere l'antico Egitto come l'origine di gran parte della cultura mondiale, una visione delle relazioni globali fra centro e periferia che la maggior par-

¹⁵ J. Fabian, *Popular Culture in Africa: Findings and Conjectures*, "Africa", 48, 1978, p. 329.

¹⁶ Si veda per esempio L. Abu-Lughod, "Writing against Culture", in *Recapturing Anthropology*, School of American Research Press, Santa Fe 1991 e T. Ingold, "The Art of Translation in a Continuous World", in G. Pálsson (a cura di), *Beyond Boundaries*, Berg, London 1993.

¹⁷ F. Barth, "Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Somar, Oman", in D. Maybury-Lewis (a cura di), *The Prospects for Plural Societies*, American Ethnological Society, Washington D.C. 1984, pp. 80-82.

¹⁸ U. Hannerz, *La complessità culturale*, cit., p. 287.

te dei commentatori ha sempre giudicato un po' eccessiva. Al giorno d'oggi, in uno scenario di flussi globali, una posizione altrettanto dominante potrebbe essere rappresentata, in senso figurato, da una combinazione di New York, Hollywood e del quartier generale della Banca mondiale. Da qui avrebbero origine i flussi. E se si estendessero a tutti gli altri luoghi, il risultato finale sarebbe l'uniformità culturale globale.

Da molto tempo, immagini come questa di un centro dominante non riscuotono la simpatia degli antropologi. Un gruppo di studiosi americani incontratisi nel 1953 al Summer Seminar on Acculturation del Social Science Research Council (SSRC) ha osservato che gli antropologi, "con un senso di onestà e indignazione morale", sono sempre stati lieti di trovare evidenze dell'influenza culturale da parte del debole sul forte.¹⁹ Il titolo di un libro del 1937, *The Savage Hits Back*, dell'etnologo tedesco Julius Lips, ci mostra come le radici di questa persistente preoccupazione all'interno della disciplina risalgano in realtà a un periodo ancora precedente.²⁰ E allo stesso periodo risale anche il classico "americano al cento per cento" di Ralph Linton: "un buon cittadino americano" svolge le sue consuete faccende mattutine, solo che, man mano che Linton lo segue, si scopre che in realtà quasi nessuno degli oggetti che usa è un'invenzione culturale di origine americana. Vengono dall'India, dalla Germania, dalla Cina, dal Medio Oriente, e così via. Eppure, leggendo sul giornale le notizie dall'estero, l'uomo ringrazia "in un linguaggio indoeuropeo una divinità ebraica di essere americano al cento per cento".²¹

Molti decenni più tardi il tema è ancora facilmente identificabile. Siamo portati a prestare molta attenzione non solo alla manipolazione attiva dei flussi culturali da parte di chi li riceve, ma anche alla multicentricità dei flussi, ai flussi incrociati e ai controflussi. Leggendo *La bottega dei miracoli* di Amado, mi ha attratto la sua rappresentazione di come, attraversando l'Atlantico meridionale, le vecchie correnti culturali dell'Africa occidentale continuino a influenzare la cultura popolare di Bahia. Oggi il tema echeggia prospettive più o meno postmoderne anche di altre discipline, nelle quali la concezione del mondo è sempre più orientata verso il decentramento.²² E anche Appadurai arriva a sostenere in modo analogo che la nuova organizzazione della cultura non può essere compresa attraverso i modelli centro-periferia esistenti, e nemmeno attraverso quelli che prevedono centri e periferie molteplici.²³

Consiglierei di andare ancora cauti su questi temi. Commentando alcune mie conclusioni secondo cui l'equilibrio tra flussi sarebbe sempre im-

¹⁹ L. Broom, B.J. Siegel, E.Z. Vogt e J.B. Watson, *Acculturation: An Exploratory Formulation*, cit.

²⁰ J. Lips, *The Savage Hits Back*, Yale University Press, New Haven 1937.

²¹ R. Linton, *The Study of Man*, Appleton-Century-Crofts, New York 1936, pp. 326-327.

²² S. Lash, J. Urry, *Economies of Signs and Space*, cit., p. 4.

²³ A. Appadurai, *Disgiunzione e differenza nell'economia culturale globale*, cit.

pari,²⁴ Signe Howell in un suo recente saggio ha offerto vari esempi di controflusso per dimostrare il contrario.²⁵ In una visita a Londra, Howell s'imbatte in *bric-à-brac* esotici nel mercatino di Camden e visita una mostra di artisti africani contemporanei; tornata a casa, a Oslo, trova gruppi di incontro terapeutici che ricorrono a tecniche malesi di interpretazione dei sogni.²⁶ Non mi sorprende, questo tipo di esempi di controflusso sta già diventando un po' prevedibile, ma penso che la nostra credibilità come studiosi della vita umana contemporanea possa risentirne, a meno che non manteniamo un certo senso della relatività delle cose. Mi sembrano innegabili, nell'ultimo secolo, delle asimmetrie nella rete dei flussi, che includono per esempio la diffusione di alcune abilità fondamentali e di alcune forme istituzionali centrali a cui facciamo riferimento in quanto modernità: per esempio, l'educazione di base e secondaria di origine occidentale, le pratiche amministrative o la biomedicina (anche quando sono adottate in forme non esattamente uguali alle originali).

È vero che la storia accumula correnti di flusso culturale in strutture che cambiano. Questo complesso di asimmetrie ha iniziato a prendere forma in Europa secoli fa e, velocizzandosi poi in quest'ultimo secolo, ha creato anche al proprio interno alcune delle condizioni per quei successivi controflussi culturali e flussi incrociati nello spazio che ora troviamo così straordinari. Dubito, comunque, che oggi noi si sia al punto in cui è diventato totalmente impossibile distinguere i centri dalle periferie.

Per quanto riguarda il secondo tipo di problemi legati ai flussi, tornerò al mio interesse verso il tempo e il processo. Quando ho iniziato a pensare in termini di flusso, continuando a osservare le variazioni nell'organizzazione della cultura, mi sono accorto che si trattava di una metafora di base che funzionava piuttosto bene, in quanto conduceva a ulteriori elaborazioni. L'idea di flusso non si oppone infatti soltanto al pensiero statico. Implica anche il fatto di potere pensare a grandi fiumi e a piccoli rigagnoli, a correnti separate ma anche a confluenze, a "vortici" (secondo quanto abbiamo visto scriveva Barth) e persino a una falla e a una certa vischiosità nel flusso del significato.

Tuttavia, come ho detto altrove, quando si inizia a cavalcare una metafora, è importante sapere a che punto scenderne. Se per certi versi risulta utile pensare alla cultura come flusso, non serve certo pensare che sia una sostanza che si

²⁴ U. Hannerz, "Scenarios for Peripheral Cultures", in A.D. King (a cura di), *Culture, Globalization and the World-System*, Macmillan, London 1991, p. 107.

²⁵ Cfr. S. Howell, "Whose Knowledge and Whose Power? A New Perspective on Cultural Diffusion", in R. Fardon (a cura di), *Counterworks*, cit.

²⁶ Potrei forse aggiungere che Howell (ivi, p. 172), dopo avermi citato in modo un po' confuso, sembra sostenere che non ho tenuto conto della persistente importanza del flusso di significato nelle relazioni faccia a faccia. Una tale interpretazione dei miei studi è completamente errone; si veda per esempio le altre pagine dell'articolo citato da Howell (U. Hannerz, *Scenarios for Peripheral Cultures*, cit., pp. 113-114).

possa imbottigliare. Ma forse nell'immaginario del flusso c'è un altro rischio, più reale, che dobbiamo affrettarci a identificare. Si è obiettato che può fare sembrare il processo culturale troppo facile e tranquillo. Certamente il flusso non deve essere inteso soltanto come una questione di semplice trasporto, o trasmissione, di forme tangibili caricate di significati intrinseci. Dovrebbe essere visto piuttosto come qualcosa che comporta una serie infinita di cambiamenti nel tempo e talvolta anche in uno spazio mutevole, tra forme esterne disponibili ai sensi, interpretazioni, e poi di nuove forme esterne; una serie di cambiamenti che è continuamente carica di incertezza, che permette malintesi e perdite ma anche innovazioni. La metafora del flusso ci mette di fronte al compito difficile di problematizzare la cultura in termini di processo, non ci dà la licenza di deproblematizzarla, facendo astrazione da ogni complicazione.

Confini (terre di confine, frontiere, spiagge)

Ciò che ho in mente diventerà forse più chiaro passando alla seconda parola chiave. Se alla fin fine "flusso" suggerisce una sorta di continuità e passaggio, i "confini" hanno a che fare con la discontinuità e gli ostacoli. Mi riferisco al confine come a una linea di demarcazione piuttosto netta. O si è dentro o si è fuori. Ma che cosa è dentro o è fuori? Lasciatemi ritornare di nuovo a Fredrik Barth. La formulazione del pluralismo culturale in termini di correnti che si manifestano insieme, come nella precedente citazione, era una reazione critica alla tendenza, che egli aveva identificato nell'antropologia, a riformulare le discussioni sul pluralismo culturale in termini di etnicità; cosa che Barth vedeva come "una rinuncia e un segno di disperazione".²⁷

Barth stesso è stato uno dei maggiori teorici dell'etnicità in antropologia e credo che la parola "confini" abbia avuto in effetti in antropologia un uso molto più frequente dopo la pubblicazione del suo *Ethnic Groups and Boundaries*.²⁸ In quel libro, pur mantenendo la distinzione analitica tra il sociale e il culturale (il primo riferendosi alle persone e alle loro relazioni, il secondo ai significati e alle forme significanti), Barth sottolineava che era preferibile considerare l'etnicità come una questione di organizzazione sociale e avanzava l'ipotesi che non esistesse una relazione semplice tra l'appartenenza a un gruppo etnico e la distribuzione di elementi culturali tra le popolazioni. Normalmente, essendo una questione riguardante l'identità sociale, l'appartenenza a un gruppo etnico è esclusiva: o si appartiene a un gruppo o all'altro; o dentro o fuori. In questo caso i confini sarebbero chiaramente marcati. In larga parte, questo comporterebbe forme culturali selettive, distribuite per dicotomia e recepite come emblema dell'apparte-

²⁷ F. Barth, *Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism*, cit., p. 80.

²⁸ F. Barth (a cura di), *Ethnic Groups and Boundaries*, Universitetsforlaget, Oslo 1969.

nenza.²⁹ Tuttavia è importante essere consapevoli del fatto che non tutte le distribuzioni culturali tra popoli e relazioni seguono le stesse linee.

Credo che il lavoro di Barth degli anni sessanta abbia contribuito molto a farci vedere i confini come qualcosa *attraverso* cui avvengono contatti e interazioni; essi possono avere un impatto sulla forma e sull'ampiezza di questi contatti, ma non *implicano* che le due parti siano isolate naturalmente. La distinzione tra il sociale e il culturale era stata sottolineata per potere poi problematizzare la loro mutua relazione.

È utile confrontare la concezione di Barth con la formulazione fornita dai già citati teorici dell'acculturazione del seminario del Social Science Research Council di quindici anni prima. L'acculturazione, scrivevano, "può essere definita come un cambiamento di cultura che inizia con la congiunzione di due o più sistemi culturali autonomi"; e "l'unità di analisi negli studi sull'acculturazione è [...] una determinata cultura così come viene assimilata dalla sua società particolare".³⁰ Attraverso queste formulazioni, la distinzione tra il sociale e il culturale risulta ampiamente sfumata. Quando questi teorici dell'acculturazione rivolsero il proprio interesse ai "meccanismi di conservazione dei confini", questi ultimi vennero definiti "tecniche e ideologie attraverso cui un sistema limita la propria partecipazione alla cultura di un gruppo ben riconosciuto". In fin dei conti questa prospettiva sembra condividere la successiva concezione di Barth, secondo cui i confini sarebbero qualcosa che canalizza la partecipazione nelle relazioni sociali. Ma i discorsi degli anni cinquanta sui sistemi culturali hanno poi trasformato i confini del gruppo in confini di culture senza porsi troppo il problema.

Lo stesso sta forse accadendo oggi. Ora che il concetto di cultura sta diventando estremamente diffuso anche in circoli più estesi, c'è di nuovo una forte tendenza a focalizzare l'attenzione sulla cultura soltanto come un marchio del gruppo. Nella "politica dell'identità", nei dibattiti sul multiculturalismo e in molti ambiti dei cosiddetti *cultural studies*, la cultura sta diventando principalmente una base su cui formare e mobilitare i gruppi attribuendo questa o quella appartenenza. O, dall'altra parte, sta diventando uno strumento di esclusione sociale da parte delle maggioranze dominanti. Ci può essere una preoccupazione verso l'autonomia culturale e la difesa dell'eredità culturale in sé e per sé, ma spesso questa retorica della cultura è strettamente legata anche alle risorse materiali e del potere.

²⁹ Anche Cohen, un altro importante autore che si occupa di "confini", è interessato principalmente alla demarcazione simbolica delle identità sociali. Cfr. per esempio A.P. Cohen (a cura di), *Symbolising Boundaries*, Manchester University Press, Manchester 1986 e Id., "Boundaries of Consciousness, Consciousness of Boundaries: Critical Questions for Anthropology", in H. Vermeulen, C. Govers (a cura di), *The Anthropology of Ethnicity*, Het Spinhuis, Amsterdam 1994.

³⁰ L. Broom, B.J. Siegel, E.Z. Vogt e J.B. Watson, *Acculturation: An Exploratory Formulation*, cit., p. 974 sgg.

Dobbiamo prestare attenzione a questa particolare strategia che lega il culturale al sociale, alla cultura come "capitale totemico", come ha giustamente detto Michael Kearney.³¹ Lash e Urry sostengono che di questi tempi l'economia è sempre più un'economia di segni, poiché sono i segni e non gli oggetti materiali che tendono a divenire i prodotti maggiori.³² In questo caso, tuttavia, non c'è solo un'economia di segni, ma anche, se le due cose possono essere separate, una vivace politica dei segni, una politica delle culture.³³ Il nostro interesse verso la cultura, comunque, non deve essere limitato alle distribuzioni di significato e forme significanti che sono emblematiche e che comportano delle chiare distinzioni dei gruppi. E dunque emerge la domanda: in che altri termini si possono pensare i confini culturali?

Ritorniamo alla miniatura etnografica della *Bottega dei miracoli*. All'inizio Amado mostra Pedro Archanjo e la ragazza, Kirsi, che perlopiù gesticolano per cercare di indovinare che cosa si dicono nelle rispettive lingue. Eppure sembrano capirsi piuttosto bene. E mentre Kirsi è ancora a Bahia, sembra che impari abbastanza bene alcune danze locali. Forse al momento di partire, sa ballare il *lundu* meglio di quanto sappia parlare il portoghese.

³¹ M. Kearney, *Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire*, "Journal of Historical Sociology", 4, 1991, p. 59.

³² S. Lash, J. Urry, *Economies of Signs and Space*, cit., p. 4.

³³ Più di recente Barth ha osservato che gli attuali discorsi sull'identità culturale "forniscono un campo estremamente fertile per l'imprenditorialità politica; consentono a leader e portavoce di affermare che essi parlano a nome degli altri; consentono di manipolare l'accesso ai media; e incoraggiano la creazione strategica di dibattiti divergenti che si traducono in lotte per l'influenza. Tali lotte creano un'egemonia e riducono le opzioni; tolgono potere ai sostenitori e riducono la diversità di voci". (*Other Knowledge and Other Ways of Knowing*, "Journal of Anthropological Research", 51, 1995, p. 65; cfr. anche Id., "Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity", in H. Vermeulen, C. Govers (a cura di), *The Anthropology of Ethnicity*, Het Spinhuis, Amsterdam 1994). È interessante notare a questo punto il commento di Katherine Verdery: "dal punto di vista dell'antropologia, all'interno delle varie discipline, una critica come quella di Barth al multiculturalismo è rischiosa. Considerare la politica dell'identità fuorviante e basata su inaccettabili fondamenti essenzialisti potrebbe favorire l'emarginazione dell'antropologia, in quanto il suo messaggio sembra ostacolare gli sviluppi che sono appoggiati da potenti forze nell'economia mondiale. In un'era in cui le identità e i confini delle discipline (e le loro risorse) sono diventati altrettanto evanescenti che nei sistemi etnici più fluidi, una tale emarginazione non dovrebbe essere sottovalutata" ("Ethnicity, Nationalism, and State-making - Ethnic Groups and Boundaries: Past and Future", in H. Vermeulen, C. Govers (a cura di), *Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity*, cit., p. 56). Si veda per esempio anche Terence Turner (*Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalism should be Mindful of it?*, "Cultural Anthropology", 8, 1993, pp. 411-429) sul multiculturalismo, soprattutto nel contesto americano, e Verena Stolcke (*Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe*, "Current Anthropology", 36, 1995, pp. 1-24) sul fondamentalismo culturale in Europa; cfr. inoltre il commento di Robertson (*Globalizzazione*, cit., pp. 70-73) secondo cui la crescita dei cosiddetti *cultural studies* sembra totalmente in linea con la visione di Immanuel Wallerstein ("La cultura come terreno di scontro ideologico del sistema-mondo moderno", in M. Featherstone (a cura di), *Cultura globale*, cit., pp. 93-119) della cultura come campo di battaglia ideologico del sistema mondiale.

Si potrebbe sostenere che quando il flusso culturale si ferma da qualche parte, dove c'è una discontinuità nella distribuzione di significati e/o forme significanti tra gli individui e le relazioni sociali, là viene individuato un confine culturale. Ma dove si troverebbe questo confine nel caso di Kirsi e di Pedro Archanjo? Si vede e non si vede. Dovremmo pensarlo forse come una linea che procede a zigzag o una linea tratteggiata. Forse dovrebbe essere questo il momento di congedarsi da questa metafora. O di pensare a quali siano quelle unità secondo cui distinguiamo le discontinuità, sia nella dimensione sociale che in quella culturale.

Consideriamo di nuovo un po' di storia. Nel 1954 i teorici dell'acculturazione del seminario del Social Science Research Council presero una ferma posizione contro la costruzione del concetto di cultura a un livello che non fosse almeno così "ampiamente inclusivo" come la "società"; segnalando che in caso contrario l'analista si sarebbe ridotto a occuparsi di culture particolari come quelle delle famiglie o addirittura degli individui.³⁴ Vent'anni prima, commentando il primo memorandum americano dei principi della ricerca sull'acculturazione, quello di Redfield, Linton e Herskovits,³⁵ Bateson aveva di fatto preso una posizione più flessibile. Bateson sosteneva che la nozione di "contatto culturale" poteva essere fruttuosamente estesa per esempio al contatto tra i sessi, tra i vecchi e i giovani, tra i ceti aristocratici e quelli popolari; poteva addirittura includere "i processi attraverso cui un bambino è modellato e formato in modo da ambientarsi pienamente nella cultura in cui è nato".³⁶

Sebbene Bateson fosse favorevole a considerare unità più piccole sul piano sociale, era invece critico verso la tendenza a disgregare le unità sul piano culturale; era cioè a favore degli insiemi integrati elogiati da Malinowski, contro la scomposizione in "tratti" che almeno i primi studiosi americani dell'acculturazione sembravano aver ereditato dal diffusionismo.

Finora ho preferito non dare per scontato unità più grandi, sia nella dimensione sociale che in quella culturale; ho cercato prima di disgregare, e poi di ritornare (se possibile) a formulazioni su più larga scala. Nella fase della globalizzazione della fine del ventesimo secolo, molte persone accedono sempre più spesso a flussi di forme culturali che prima erano localizzati altrove, e fanno a un tempo esperienza anche di ciò che avvertono come appartenente all'area locale. Inoltre alcune correnti culturali sono difficili da identificare con un luogo particolare. Confrontandosi con queste svariate correnti culturali presenti oggi nei loro habitat, gli individui in quanto esseri culturali sono probabilmente formati da (e formano a loro volta) un livello sempre maggiore di peculiarità au-

³⁴ L. Broom, B.J. Siegel, E.Z. Vogt e J. B. Watson, *Acculturation: An Exploratory Formulation*, cit., p. 974 sgg.

³⁵ R. Redfield, R. Linton, M.J. Herskovits, *Memorandum for the Study of Acculturation*, cit.

³⁶ G. Bateson, *Contatto tra culture e schismogenesi*, cit., p. 95 sgg.

tobiografiche, di gusto e di acquisizione di competenze. Le identità di gruppo non sono quindi più così importanti.

Anche i flussi culturali a distanza stanno diventando sempre più polimorfi. Ricordiamoci Pedro Archanjo e Kirsi che comunicano a gesti, senza conoscere il linguaggio dell'altro, e di Kirsi che impara le danze di Bahia. Quando la cultura si muove attraverso correnti più specifiche come il flusso migratorio, il flusso dei beni di consumo, il flusso dei media o una loro combinazione, vengono coinvolte una serie di modalità percettive e comunicative che probabilmente differiscono in maniera significativa nel modo in cui tracciano i propri confini; vale a dire nelle proprie distribuzioni discontinue su persone e relazioni. In parte esse possono comportare linguaggi diversi, o qualcosa di simile, in quanto la mera esposizione non vuole dire affatto comprensione, apprezzamento, o ogni altro tipo di appropriazione. E invece, in altre situazioni, un gesto, una melodia, una forma che giungano via satellite attraverso un mezzo elettronico o siano portati da uno straniero appena sceso a terra, possono essere colti immediatamente, cosicché una distribuzione ne viene modificata o un confine valicato. Abbiamo insomma a che fare con quelle che, mutuando un termine da Dan Sperber, potremmo chiamare "epidemie" diverse, e questo tende a dissolvere le "culture" in quanto unità distribuite.³⁷

Ciò di cui forse abbiamo bisogno quindi, per andare al di là della metafora e dell'aneddoto curioso, è una comprensione più generale dell'acquisizione culturale come processo costantemente in corso; una comprensione che sia abbastanza pluralistica da prendere in considerazione le variazioni nella forma culturale. E dunque, per riprendere una questione trattata in precedenza, non sembra necessario guardare al flusso culturale nello spazio (che avviene certo, se vogliamo essere più precisi, sia nel tempo sia nello spazio) e alle sue discontinuità come cose nettamente distinte dal flusso più localizzato nel tempo. Qualsiasi cosa abbiamo imparato sull'acquisizione della cultura in generale, nella dimensione cognitiva, motivazionale, situazionale, istituzionale ecc., potrebbe avere effetto sullo studio dei passaggi di significati e forme significanti attraverso distanze più grandi, dato che la diffusione è intesa meramente come un'acquisizione culturale riorganizzata spazialmente. Ciò non significa che questo tipo di comprensione del processo culturale sia completamente acquisita in modo lineare persino nei contesti locali delimitati più convenzionalmente.³⁸ Ma non era

³⁷ D. Sperber, *Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations*, "Man", 20, 1985, pp. 73-89.

³⁸ Immagino che una concezione di diffusione (e processi culturali relativi a una dimensione spaziale) in quanto acquisizione culturale potrebbe trarre ispirazione in diversi modi per esempio dalle ricerche di Maurice Bloch sulla teoria del connessionismo ("What Goes without Saying: The Conceptualization of Zafimaniry Society", in A. Kuper (a cura di), *Conceptualizing Society*, Routledge, London 1992), di Jean Lave ed Etienne Wenger sull'apprendimento situato (*Situated Learning*, Cambridge University Press, Cambridge 1991), di Michael Schudson sui media e sull'efficacia cultura-

certo a disposizione dei diffusionisti vecchia maniera di settanta, ottanta o cento anni fa, i quali si occupavano delle ricostruzioni storiche e potevano soltanto esaminare le tracce enigmatiche dei passaggi culturali passati.

Sulla questione dei confini, e dei flussi che li formano o li dissolvono, forse bisognerebbe aggiungere ancora una cosa. Per i vecchi diffusionisti le culture erano, come disse uno di loro, "fatte di pezze e rammendi".³⁹ Forse in quest'era di forti giustapposizioni, può sembrare che ci stiamo riavvicinando a questa concezione, pur avendo una comprensione migliore di come, e in quale senso, esse risultino così. Si potrebbe pensare che la diffusione capillare, sia come processo che come risultato, sia un oscuro gioco accademico, anche se le nostre abilità al gioco sono migliorate. Non importa nulla se gli spaghetti vengono dalla Cina o dall'Italia, o se i pigiami dell'"americano al cento per cento" di Linton sono originari dell'India. Ciò che importa, secondo questo ragionamento, sono le interpretazioni locali, le cornici di senso locali.

Ovviamente, per alcuni scopi, le cornici locali sono importanti, anche se forse non lo sono più per tutti nella stessa misura (e la stessa categoria di "locale" non deve più essere esclusa dall'analisi). Tuttavia, se ora siamo insoddisfatti delle forme più fondamentaliste ed esclusiviste del discorso sulla cultura, potrebbe essere una buona idea inserire altre concezioni di cultura nella discussione pubblica, rendendo anche le cornici locali meno provinciali. Non credo che Linton abbia inteso solo come una stravaganza il suo slogan "americano al cento per cento". C'è qui una certa ironia, una certa critica della cultura; in un periodo di xenofobia e di tendenza verso la chiusura culturale, uno sguardo un po' da lontano che attirava l'attenzione sul flusso e sulla riorganizzazione continui dell'inventario culturale di tutta l'umanità, sullo scambiarsi ciò che abbiamo in comune, e sul nostro dimenticarcelo, non è stato necessariamente un modo per tirarsi fuori dalla realtà. E non lo è necessariamente nemmeno adesso.⁴⁰

Possiamo in ogni caso riconoscere alcune difficoltà nella nozione di confine come linea di demarcazione netta e più o meno continua, quando viene applicata alle varie realtà della diversità culturale, soprattutto nel presente. Forse è in parte a causa di queste difficoltà che oggi nella mappatura delle culture sembrano altrettanto attraenti alcuni termini alternativi della discontinuità. Termini che non posso qui ignorare. In un piccolo insieme di metafore geografiche,

le (*How Culture Works: Perspectives from Media Studies on the Efficacy of Symbols*, "Theory and Society", 18, 1989, pp. 153-180), di Greg Urban sulla contrapposizione tra culture laterali e verticali (*Culture's Public Face*, "Public Culture", 5, 1993, p. 220 sgg), o dalla critica di Stephen Turner alla nozione di pratiche condivise (*The Social Theory of Practices*, University of Chicago Press, Chicago 1994).

³⁹ R. Lowie, *Primitive Society*, Liveright, New York 1920, p. 441.

⁴⁰ È interessante notare che anche Raymond Williams ha inventato a sua volta, in modo piuttosto indipendente, una versione di "britannico al cento per cento" che porta con sé un messaggio antiprovinciale (*Towards 2000*, Penguin, Harmondsworth 1985, p. 177).

"confine" sembrerebbe essere apparentato a "frontiera" e a "terra di confine". Questi ultimi, però, non sono termini che designano linee nette, ma zone, in cui una cosa si trasforma gradualmente in qualcos'altro, dove ci sono sfumature, ambiguità e incertezza.

Affronterò prima il concetto di frontiera. Cento anni fa gli scritti dello storico americano Frederick Jackson Turner⁴¹ misero in movimento una piccola attività che fu essenzialmente accademica e nord-americana, ma per un periodo anche transnazionale e comparativa.⁴² Per Turner, la frontiera in movimento era stata una regione di opportunità, terra selvaggia che si trasformava per sempre in terra libera, dove i pionieri facevano affidamento solo su se stessi ma potevano anche aggregarsi, senza le costrizioni delle tradizioni e le disuguaglianze che si erano lasciati alle spalle, senza il peso dell'eredità: "La frontiera è la linea dell'americanizzazione più rapida ed efficace. La terra selvaggia domina il colono. Trova in lui un europeo nel modo di vestire, nelle attività, negli attrezzi, nei modi di viaggiare e di pensare. Lo preleva dal vagone ferroviario e lo mette sulla canoa di legno. Lo spoglia degli indumenti della civilizzazione e lo veste di casacca e calzature da cacciatore".⁴³

Più tardi i critici hanno osservato che la storia della frontiera di Turner poteva funzionare come mito americano, addirittura come uno strumento simbolico del dibattito culturale interno tra l'est consolidato e l'ovest sempre in movimento. Da Turner alla "Nuova frontiera" di John F. Kennedy, l'idea di frontiera ha sicuramente avuto connotazioni molto positive nella cultura americana, in quanto punta verso il futuro, suggerisce un ambiente di progresso e opportunità che gli esseri umani impegnati e capaci possono plasmare a loro favore.

Nel senso in cui fu introdotta da Turner, comunque, la frontiera rappresentava anche una particolare forma storica di globalizzazione: l'espansione e l'insediamento di europei in altre parti del mondo. In Europa, osservava Turner, una frontiera è "una linea di confine fortificata che passa tra popolazioni numerose".⁴⁴ In America latina, in Australia e in Africa meridionale, proprio come in America del nord, la frontiera si poneva tra ciò che contava e ciò che non contava; terra selvaggia. Se c'erano abitanti indigeni, nella misura in cui entra-

⁴¹ F.J. Turner, "The Significance of the Frontier in American History" (1893), in R.A. Billington (a cura di), *Frontier and Section*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1961.

⁴² Bisogna dire che non ogni lingua permette queste distinzioni, ma in inglese americano le parole hanno diversi pesi storici e simbolici; e il suo potere in quanto linguaggio mondiale è talmente grande che sono spesso compresi anche altrove. Cfr. anche i commenti di R.A. Cohen, *Boundaries of Consciousness, Consciousness of Boundaries*, cit., pp. 62-63.

⁴³ F.J. Turner, *The Significance of the Frontier in American History*, cit., p. 39.

⁴⁴ Cfr. per esempio J.G. Leyburn, *Frontier Folkways*, Yale University Press, New Haven 1935; R. Hofstadter, S.M. Lipset (a cura di), *Turner and the Sociology of the Frontier*, Basic Books, New York 1968; A. Hennessy, *The Frontier in Latin American History*, University of New Mexico Press, Albuquerque 1978; e O.G. Velho, "The State and the Frontier", in N. Aguiar (a cura di), *The Structure of Brazilian Development*, Transaction Books, New Brunswick 1979.

vano nell'immaginario della frontiera, erano selvaggi anch'essi. E sicuramente, come suggeriva Turner, "la terra selvaggia domina il colono" nella stessa misura. Egli è spogliato del bagaglio di civiltà superfluo. La frontiera, secondo questa visione, diventa fundamentalmente una zona ecologica, piuttosto che una zona di confluenza di correnti culturali.

Quando come studiosi ci troviamo di fronte alle "frontiere della conoscenza", è ancora questo senso della frontiera, prossima al mondo selvaggio, che si impadronisce della nostra immaginazione. Da una parte, i campi coltivati; dall'altra, il grande ignoto. E questo senso del mondo selvaggio è ancora presente oggi che l'idea di frontiera nell'immaginazione popolare si sposta spesso verso la vita urbana, verso le strade e i vicoli che sembrano fuori dalla portata dei centri organizzati della società. In altre parole, la frontiera urbana è una giungla urbana. Le persone che si incontrano possono essere delle vere bestie, e la legge della giungla determina la sopravvivenza del più forte. (Pelourinho, il quartiere di Pedro Archanjo a Bahia, sembra che sia stato a lungo simile a una frontiera urbana di questo tipo, prima della sua recente rinascita come sito storico e attrazione turistica).

Ma l'antropologia ha anche sviluppato altre concezioni della frontiera. Edmund Leach, nel suo lavoro sugli altipiani della Birmania, problematizzando la nozione convenzionale di frontiera politica, ha descritto una zona in cui le culture si penetravano a vicenda dinamicamente, attraverso varie cornici politiche, ecologiche, economiche e parentali.⁴⁵ E più recentemente, nel libro *The African Frontier*, Igor Kopytoff ha delineato un panorama subsahariano dove continuano a prodursi innumerevoli microfrontiere, non solo alle periferie delle società consolidate ma proprio negli interstizi *tra* di esse ("interstizi" è un altro termine ricorrente in questo vocabolario dello stare-tra [*betweenness*]), dove piccoli gruppi di persone si incontrano per dare inizio a una nuova società, dopo avere lasciato le proprie case, per esempio a causa di dispute di successione o accuse di stregoneria.⁴⁶ In uno schema in cui i centri e le periferie continuano a cambiare posto, sostiene Kopytoff, in Africa le frontiere hanno continuato a risintetizzare culture, sebbene la tendenza principale in questo caso sia stata conservativa e abbia comportato variazioni su temi costanti entro una singola ecumene.

Kopytoff prende la tesi della frontiera di Turner come punto di partenza e ricorre all'etnografia africanistica classica, sovvertendo allo stesso tempo le sue ipotesi di stabilità e atemporalità. Ma l'enfasi sull'incontro e sulla mescolanza di persone nei territori di mezzo [*in-between*] lo porta ad avvicinarsi (com'era già capitato a Leach) a quei colleghi antropologi che, in contesti etnografici molto meno convenzionali, sono stati recentemente più inclini a parlare di terre di confine. Quindi ora mi concentrerò su quest'ultime.

⁴⁵ E.R. Leach, *The Frontiers of "Burma"*, "Comparative Studies in Society and History", 3, 1960, pp. 49-68.

⁴⁶ I. Kopytoff (a cura di), *The African Frontier*, Indiana University Press, Bloomington 1987.

Alvarez, riesaminando recentemente l'antropologia del confine tra Messico e Stati Uniti, ha notato che esso è diventato "in tutto il mondo il modello degli studi sui confini e del genere che ha come soggetto le terre di confine";⁴⁷ un vanto parallelo con lo status della frontiera americana come frontiera in qualche modo paradigmatica. Altri due studiosi di quel confine sono Renato Rosaldo e Michael Kearney.⁴⁸ È interessante confrontarli, perché sebbene le terre di confine di cui parlano siano più o meno le stesse, essi danno risalto ad aspetti diversi. Il confine di Kearney è più il confine "reale", politico, e attorno a esso c'è una regione prevalentemente desolata, piena di predatori e vittime, che corrisponde abbastanza all'immaginario di frontiera più recente della città selvaggia. Se manca davvero il controllo di qualcuno, il terrore e l'evasione aumentano. Le persone chiave sono i "coyote", che organizzano il passaggio dei clandestini da sud a nord. E Kearney ci ricorda che El Coyote, tra gli indigeni del Messico e del Nord America, è anche "un *trickster* ambiguo e contraddittorio, e un eroe culturale".

Nella zona di confine di Rosaldo, definita più dai poeti che dalla polizia (e di conseguenza più metaforica), l'eroe (ma un eroe da quattro soldi) è El Louie, un sottoproletario delle strade, che gioca con le mode e con le immagini hollywoodiane. Anche qui gli abitanti tipici sono migranti, minoranze, gente senza documenti. Tuttavia Rosaldo richiama l'attenzione non tanto sulla battaglia per la sopravvivenza, quanto sul confine come zona culturale "tra luoghi stabili", sulla sua libertà, sulle persone che giocano, su una danza della vita. Il confine diventa uno spazio ludico. O, per ricordare ancora una corrente di pensiero antropologico, e spostandoci da Frederick Jackson Turner a Victor Turner, un'area di liminalità.⁴⁹

Sembra dunque che "il selvaggio contrattacchi" nuovamente o, se non proprio il selvaggio, qualcuno che vive comunque a una certa distanza dal centro dominante. Abbiamo già incontrato questa tipologia in molti ritratti etnografici memorabili nel corso degli anni.⁵⁰ Il meticcio di Eric Wolf, in *Sons of the Shaking Earth*, ha dovuto liberarsi di gran parte dell'eredità spagnola che è riuscita a raggiungere le terre dell'America centrale, perché nel ritmo erratico della sua vita, "le sue possibilità di sopravvivenza non dipendevano né dall'accumulo di equipaggiamento culturale né dall'adesione alle norme culturali, ma dall'abilità di cambiare, di adattarsi e di improvvisare".⁵¹ È dovuto sembrare di più o di meno

⁴⁷ R. Alvarez, *The Mexican-US Border: The Making of an Anthropology of Borderlands*, "Annual Review of Anthropology", 24, Annual Reviews, Palo Alto 1995, p. 451.

⁴⁸ Cfr. rispettivamente R. Rosaldo, *Ideology, Place, and People without Culture*, "Cultural Anthropology", 3, 1988, pp. 77-87 e M. Kearney, *Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire*, cit.

⁴⁹ Cfr. per esempio V. Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca 1974.

⁵⁰ Per una recente discussione che ha come tema questo tipo di frontiere, soprattutto in termini politici, si veda M. Anderson, *Frontiers, Polity*, Cambridge 1996.

⁵¹ E. Wolf, *Sons of the Shaking Earth*, University of Chicago Press, Chicago 1959, pp. 238-241.

di ciò che era, ed è dovuto essere di più e di meno di ciò che sembrava. Il linguaggio ha potuto trasformarsi in strategia laddove significati espliciti nascondevano messaggi impliciti e laddove parlare due lingue contraddittorie era un modo di confondere il profano. Egli amava poi il gioco di fantasia perché stando al limite della società, si era anche posto al limite della realtà. Il personaggio preferito del meticcio, dice Wolf, sarebbe il grande pagliaccio Cantínflas, "che in un ciclo eterno di realizzazione dei desideri cammina agilmente tra le cose della vita con un sofisticato gioco di gambe e usa un ridicolo linguaggio contorto, mentre viaggia con leggerezza attraverso i corridoi sociali".⁵²

C'è ancora una metafora che andrebbe menzionata, relativa alle zone di contatto. Nel suo interessante libro sull'etnografia delle isole Marchesi, in Polinesia, Greg Denning costruisce un immaginario di "isole" culturali e di "spiagge" che si creano intorno a esse attraverso le definizioni di "noi" e "loro".⁵³ Ma non si tratta di spiagge come la Copacabana di oggi; sono piuttosto come quelle di Pedro Cabral o James Cook, più simili a terre di confine. E si potrebbe confrontare il ritratto dei vagabondi⁵⁴ di Denning (i quali, "qualunque cosa facessero sulla spiaggia, hanno dovuto ritagliarsi un nuovo mondo") con gli uomini della frontiera di Frederick Jackson Turner. C'è tuttavia una differenza, in quanto Denning riconosce effettivamente che appena attraversata la spiaggia, questi individui non arrivavano in una zona selvaggia, ma in "altri mondi, consolidati e autosufficienti".⁵⁵

Per riassumere, dunque, i paesaggi delle zone interstiziali sembrano vivaci anche se non sono del tutto sicuri. Se in questi luoghi si sopravvive e persino si prospera, è grazie alla propria agilità culturale e forse addirittura fisica. Secondo alcune delle nostre guide, ciò potrebbe dipendere in parte da una questione di deculturazione: spogliarsi di un eccesso culturale per raggiungere una libertà di movimento più grande. Tuttavia deculturandosi troppo si rischia di disuma-

⁵² *Ibidem.*

⁵³ G. Denning, *Islands and Beaches*, Dorsey, Chicago 1980. Oltre al meticcio di Wolf, un altro esempio tratto dalla storia e dall'etnografia delle terre di confine culturali è lo studio di Christopher Waterman sullo *jùjú*, una musica popolare dell'Africa occidentale nata nell'era del colonialismo e del primo postcolonialismo. Gli stili culturali popolari in Africa, sostiene Waterman, "raramente sono provenuti dalle élite educate in Occidente o scaturiti da una sorgente autoctona"; sono spesso introdotti da un strato intermedio e cosmopolita di artigiani, operai, marinai, ferrovieri, autisti, insegnanti e impiegati. Queste persone sono "caratteristicamente esperte nell'interpretare linguaggi multipli, codici culturali e sistemi di valore, competenze con cui riescono a costruire stili che esprimono organizzazioni mutevoli di identità urbana." E tra questi, poi, ci sono i musicisti che, "estremamente mobili e situati in importanti interstizi nelle società urbane eterogenee, forgiavano nuovi stili e creano gruppi con gusti simili, amalgamando le differenze culturali attraverso la manipolazione musicale di associazioni simboliche" (*Jùjú*, University of Chicago Press, Chicago 1990, pp. 8-9).

⁵⁴ Il termine inglese *beachcombers* indica persone che vivono raccogliendo rifiuti o rottami sulla spiaggia. [N.d.T.]

⁵⁵ Per una riflessione sulla nozione antropologica di "isole", cfr. anche T.H. Eriksen, *In Which Sense Do Cultural Islands Exist?*, "Social Anthropology", 1, 1993, pp. 133-147.

nizzarsi, diventando bestie pericolose. La libertà della zona di confine è sfruttata in modo più creativo attraverso cambi situazionali e combinazioni innovative, riorganizzando le risorse in modi nuovi, sperimentando. Nelle terre di confine c'è un certo margine d'azione nella gestione della cultura.

Ibridi e altri termini di mescolanza

A questo punto possiamo passare alla terza parola chiave, ma solo dopo aver preso di nuovo in considerazione, per qualche istante, gli albori. Prendiamo il seguente passaggio: "È una sensazione particolare questa doppia coscienza, questa sensazione di guardare sempre se stessi attraverso gli occhi degli altri, di misurare la propria anima attraverso l'unità di misura di un mondo che sta a guardare con divertito disprezzo e pietà. Si percepisce sempre il suo essere doppio: un americano, un nero; due anime, due pensieri, due lotte non conciliate; due ideali in conflitto in uno stesso corpo nero, a cui la propria forza ostinata impedisce di soccombere".⁵⁶

È una citazione tratta da *The Souls of Black Folk*, libro del 1903 di quel pioniere degli intellettuali afro-americani che è stato William Edward Burghardt DuBois. Si può avvertire qui una sensibilità per questo margine di azione, ma se è così, interessa principalmente una certa forza di fronte alle avversità. Lo stato d'animo dominante pare essere tragico. Qualcosa di questo stato d'animo ha continuato ovviamente ad accompagnare, almeno per la prima metà del ventesimo secolo, gran parte delle riflessioni sociali e culturali. Nella sociologia americana si è sviluppato un certo numero di testi intorno al nuovo concetto di "uomo marginale". Nel 1928, cioè venticinque anni dopo DuBois, il primo ideatore di questo concetto, Robert E. Park, nume tutelare della sociologia di Chicago e interessato, più di altri accademici suoi contemporanei, a quella che potremmo definire una sociologia della globalizzazione, scrisse che "è nella mente dell'uomo marginale che il disordine morale, provocato da nuovi contatti culturali, si manifesta nelle forme più evidenti".⁵⁷

I "marginari" rientrano chiaramente nel vocabolario di confini, frontiere e interstizi, e l'uomo marginale è anch'egli una parte della genealogia intellettuale delle comprensioni contemporanee delle ricombinazioni culturali.⁵⁸ Ma tra l'epoca di allora e quella di oggi qualcosa è chiaramente avvenuto. Si confronti

⁵⁶ W.E.B. DuBois, *The Souls of Black Folk*, Fawcett, Greenwich (CN) 1961, pp. 16-17.

⁵⁷ R.E. Park, *Race and Culture*, Free Press, New York 1964, p. 356.

⁵⁸ Per qualche esempio tratto da scritti sulla marginalità appartenenti alla stessa generazione, si veda E. Stonequist, *The Marginal Man*, Scribner's, New York 1937; A.W. Green, *A Re-examination of the Marginal Man Concept*, "Social Forces", 26, 1947, pp. 167-171; D. Riesman, *Some Observations Concerning Marginality*, "Phylon", 12, 1951, pp. 113-127; e D.I. Golovensky, *The Marginal Man Concept: An Analysis and Critique*, "Social Forces", 30, 1952, pp. 333-339.

DuBois e Park con Salman Rushdie, quando commenta il suo famoso e controverso romanzo, in un noto passaggio: “*Versetti satanici* celebra l’incrocio, l’impurità, la mescolanza, le trasformazioni che vengono dalle nuove e inattese combinazioni fra culture, idee, politiche, film e canzoni degli esseri umani. Esalta l’ibridazione e paventa l’assolutismo del puro. Mélange, guazzabuglio, un po’ di questo e un po’ di quello è *così che il nuovo entra nel mondo.*”⁵⁹

C’è stato qui uno spostamento di ethos, si è passati da un dolore o una compassione silenziosi, all’assertività e certamente anche alla celebrazione. L’impurità e il fondersi insieme offrono ora non solo una via di fuga dall’“essere doppio” di DuBois, una possibilità di riconciliazione, ma anche una fonte (forse la fonte più importante) di un auspicato rinnovamento culturale.

Prima che in molti altri luoghi questo spostamento ha chiaramente avuto luogo nel mondo della cultura e delle lettere brasiliani, e anzi si potrebbe forse sostenere che sia stato questo il luogo dove esso è stato sperimentato per la prima volta. Pedro Archanjo nella *Bottega dei miracoli*, e Jorge Amado attraverso di lui, sono sicuramente dei precursori di Rushdie; negli annali dell’ibridità artistica, pare che Bahia venga prima di Bombay. E i lavori di Gilberto Freyre sul Brasile come luogo di incontro di portoghesi, amerindi e africani sono sicuramente centrali in una storia culturale e intellettuale dell’ibridità, specialmente per il loro audace tentativo di delineare non solo un tipo di carattere o un modo di produzione artistica, ma una civiltà completamente nuova, a un livello che si potrebbe chiamare macroantropologico e che trova un suo corrispettivo qui nella frontiera di Frederick Jackson Turner.⁶⁰ Bisognerebbe anche notare che mentre l’“uomo marginale” era più che altro una creatura sociologica, l’antropologia, già alla metà del secolo, tendeva (in maniera piuttosto prevedibile) ad avere una visione diversa. “La concomitanza delle differenze nel contatto culturale”, scrivevano nel 1954 i membri del già citato seminario del Social Science Research Council sull’acculturazione, “offre una specie di catalizzatore della creatività culturale”.⁶¹ E, nel loro un po’ macchinoso linguaggio dei sistemi, si interessavano alle condizioni alle quali poteva emergere, nelle situazioni di contatto, “un vero e proprio terzo sistema socioculturale attraverso un processo di fusione”.

In ogni caso, ora siamo qui alla prese con ibridità, collage, mélange, miscuglio, montaggio, sinergia, bricolage, creolizzazione, meticciamiento, imbastardimento, sincretismo, transculturazione, culture terze e tutto il resto; alcuni termini sono forse usati soltanto come metafore riassuntive, altri rivendicano uno status più analitico e altri ancora sono roccaforti regionali o tematiche. Essi sembrano suggerire soprattutto un interesse verso la forma culturale, i prodotti cul-

⁵⁹ S. Rushdie, *Patrie immaginarie* (1991) Mondadori, Milano 1991, p. 394.

⁶⁰ G. Freyre, *The Masters and the Slaves*, Knopf, New York 1946, Id., *New World in the Tropics*, Knopf, New York 1959.

⁶¹ L. Broom, B.J. Siegel, E.Z. Vogt e J.B. Watson, *Acculturation: An Exploratory Formulation*, cit., p. 985.

turali (e molto spesso, sono correlati ad ambiti di materiali culturali abbastanza tangibili, come il linguaggio, la musica, l’arte, il rituale o la cucina); alcuni sembrano più interessati di altri al processo.

Sembra che al momento il termine preferito sia in generale “ibridità”; si tratta di una parola che, come “flusso”, si arricchisce senz’altro grazie alla mobilità tra le discipline (ma anche parecchi altri termini sono piuttosto liberi). Nonostante sia un termine tipico della biologia, ha comunque una sua valenza in campo letterario, dovuta in gran parte alla sua presenza nel lavoro di Mikhail Bachtin.⁶² Mi sembra che secondo Bachtin l’ibridità indichi soprattutto la coesistenza di due linguaggi, due coscienze linguistiche, persino all’interno di uno stesso enunciato; che si commentano a vicenda, si smascherano, implicano contraddizione, ambiguità, ironia; il tema del trickster ancora una volta non sembra essere troppo lontano. Quando Homi Bhabha introduce la nozione nella critica culturale del colonialismo, siamo portati a fare attenzione alla sovversione, alla destabilizzazione dell’autorità culturale coloniale.⁶³ Ma quando diversi studiosi di altre discipline l’hanno portata in direzioni diverse, con vari obiettivi analitici, l’ibridità stessa diventa un termine ambiguo.⁶⁴

Diamo ora un’occhiata veloce alle altre parole che designano la mescolanza. “Sinergia” non ha forse un lungo passato in antropologia; è stato fatto notare che questo concetto emerge in alcuni degli appunti delle lezioni di Ruth Benedict a partire dal 1941.⁶⁵ Ma la Benedict lo usa per descrivere situazioni che si intendono interne alle culture, laddove un “atto o un’abilità che favorisce l’individuo favorisce al tempo stesso tutto il gruppo”. Anche oggi, il termine sembra essere meno popolare in antropologia che tra gli esperti nel settore in espansione della comunicazione interculturale, i quali lo usano per riferirsi ai vantaggi dinamici dei contatti e delle fusioni tra culture. Inoltre, certamente, questi stes-

⁶² M. Bachtin, *L’opera di Rabelais e la cultura popolare: riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale* (1965), Einaudi, Torino 1979.

⁶³ H.K. Bhabha, *I luoghi della cultura* (1994), Meltemi, Roma 2001.

⁶⁴ Come tentativi di fornire uno sguardo d’insieme sull’idea di ibridità, si veda J. Nederveen Pieterse, *Globalisation as Hybridisation*, “International Sociology”, 9, 1994, pp. 161-184; R.J.C. Young, *Colonial Desire*, Routledge, London 1995; e N. Papastergiadis, *Restless Hybrids*, “Third Text”, 32, 1995, pp. 9-18. Per una discussione della posizione di Bhabha sull’ibridità, cfr J. Purdom, *Mapping Difference*, “Third Text”, 32, 1995, pp. 19-32. Per una discussione critica recente dell’idea di meticciamiento, cfr J.J. Klor de Alva, “The Postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of ‘Colonialism’, ‘Postcolonialism’, and ‘Mestizaje’” in G. Prakash (a cura di), *After Colonialism*, Princeton University Press, Princeton 1995. La nozione di “culture terze”, sorta dapprima in un tentativo di concettualizzare le interazioni tra gli americani espatriati e gli indiani post-coloniali (J. Useem, *The Community of Man: A Study in the Third Culture*, “Centennial Review”, 7, 1963, pp. 481-498), è da allora riapparsa con una certa regolarità nel campo degli studi sulla comunicazione interculturale, e in qualche occasione anche altrove (cfr. per esempio M. Featherstone, *Undoing Culture*, Sage, London 1995, pp. 90-91).

⁶⁵ A.H. Maslow, J.J. Honigmann, *Synergy: Some Notes of Ruth Benedict*, “American Anthropologist”, 72, 1970, pp. 320-333.

si interculturalisti si muovono spesso nelle terre di confine con il mondo del business, dove l'idea di sinergia tende a dare un'aura attraente a fusioni e acquisizioni. Il termine "sinergia", bisogna riconoscerlo, contiene chiaramente delle accentuazioni celebrative.

A un'epoca altrettanto lontana dell'antropologia risale "transculturazione", termine coniato dallo storico cubano Fernando Ortiz nel suo *Contrappunto del tabacco e dello zucchero*.⁶⁶ Bronislaw Malinowski, che conobbe Ortiz all'Havana nel 1939, ne scrisse l'introduzione (datata 1940), in cui dichiarò di aver promesso all'autore di "appropriarsi della nuova espressione, riconoscendogliene la paternità, e di usarla costantemente e lealmente." Malinowski scriveva di trovarlo un termine di gran lunga preferibile ad acculturazione, che a suo avviso era invece sgradevole a sentirsi ("una via di mezzo tra un singhiozzo e un rutto") e che, sempre secondo Malinowski, suggeriva un cambiamento culturale molto più unilaterale. La transculturazione, Malinowski concordava con Ortiz, era un sistema di dare e avere, "un processo da cui emerge una nuova realtà, trasformata e complessa, una realtà che non è un agglomerato meccanico di tratti, e neanche un mosaico, ma un fenomeno nuovo, originale e indipendente". Sembra difficile che almeno alcuni dei colleghi americani di Malinowski avessero veramente inteso l'acculturazione in modo diverso. In tempi recenti "transculturazione" è tornato popolare specialmente grazie all'uso che Mary Loise Pratt ne ha fatto nel suo studio sulla scrittura di viaggio.⁶⁷ E in tempi postcoloniali, uno dei motivi per cui questo concetto attrae potrebbe essere il fatto che costituisce esso stesso un esempio di controflusso, dalla periferia al centro.

Forse, nonostante le loro storie e accentuazioni un po' differenti, non ha molta importanza quale di questi concetti si sceglie; tuttavia quello che mi ha attratto di più, fondamentalmente sulla base delle mie esperienze sul campo in Nigeria, è "creolizzazione".⁶⁸ Mi sembra che mentre gli altri termini denotano principalmente una mescolanza culturale in quanto tale (e sebbene a volte anche il termine "creolizzazione" sia certamente usato in questo modo), penso che questo concetto possa essere utilizzato in modo più preciso e allo stesso tempo circoscritto.

L'idea di popolo e fenomeno culturale "creolo" ha origine nel particolare contesto storico-culturale delle società delle piantagioni del Nuovo Mondo, e forse

⁶⁶ F. Ortiz, *Contrappunto del tabacco e dello zucchero* (1940), Rizzoli, Milano 1982.

⁶⁷ M.L. Pratt, *Imperial Eyes*, Routledge, London 1992.

⁶⁸ U. Hannerz, *The World in Creolisation*, "Africa", 57, 1987, pp. 546-559; Id., *La diversità culturale* (1996), il Mulino, Bologna 2001, p. 105 sgg. Per altre utili discussioni sulla creolizzazione nella cultura, si veda per esempio J. Fabian, *Popular Culture in Africa: Findings and Conjectures*, cit., p. 317; L. Drummond, *The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems*, "Man", 15, 1980, pp. 352-374; J. Jackson, *Is There a Way of Talking about Culture without Making Enemies?*, "Dialectical Anthropology", 14, 1989, pp. 127-143; e K. Barber, C. Waterman, "Traversing the Global and the Local: Fújì Music and Praise Poetry in the Production of Contemporary Yorùbá Popular Culture", in D. Miller (a cura di), *Worlds Apart*, Routledge, London 1995.

qualcuno potrebbe pensare che la nozione non dovrebbe uscire da quell'ambito; è una cosa che si può discutere, così come si è discusso su altri concetti che sono stati prelevati da aree particolari per essere usati a scopi comparativi (casta, totem, tabù ecc.).⁶⁹ A ogni modo, questo suo uso più ampio è divenuto per qualche tempo un fatto consolidato, particolarmente in sociolinguistica; e in analogia con le interpretazioni creoliste in questo settore, sostengo che una concezione creolista è particolarmente applicabile ai processi di confluenza culturale in un *continuum* più o meno aperto di diversità, esteso lungo una struttura di relazioni centro-periferia che si possono sviluppare in maniera transnazionale, e caratterizzato inoltre da uno sbilanciamento in termini di potere, prestigio e risorse materiali. Proseguendo in questa direzione, mi sembra possibile integrare l'analisi sociale con quella culturale, in un modo che non viene suggerito altrettanto chiaramente dalla maggior parte degli altri concetti di questo terzo filone, e quindi anche perseguire una visione più macroantropologica.⁷⁰ Ma questo significa anche che la creolizzazione diventa un termine meno generale, poiché si riferisce a una tipologia più elaborata (e può anche suggerire un panorama sociale che è piuttosto strutturato, non una frontiera o una terra di confine).

L'identificazione delle culture creole pone l'attenzione sul fatto che alcune culture sono visibilmente *non* "delimitate", "pure", "omogenee" e "atemporal", come invece sono state fatte sembrare spesso le culture della tradizione antropologica; e visto che l'idea di ibridità è presente anche in questa parola, si può pensare anche che queste culture attingano un po' della loro vitalità e creatività proprio dalle dinamiche di mescolanza (sebbene qui la celebrazione dell'ibridità possa essere in qualche modo temperata dal riconoscimento che le culture sono anche costruite intorno a strutture sbilanciate). Un'obiezione che a volte viene sollevata contro il concetto di creolizzazione (e con cui si potrebbero confrontare anche le altre nozioni considerate sin qui) sostiene che identificare le culture creole come se fossero una categoria particolare, potrebbe limitarsi a spostare queste caratteristiche essenzialiste semplicemente indietro di un passo, dal mo-

⁶⁹ Forse Sidney Mintz preferirebbe un uso più limitato (*Enduring Substances, Trying Theories: The Caribbean Region as Oikoumenê*, "Journal of the Royal Anthropological Institute", 2, 1996, pp. 300-303), ma il suo ragionamento mi sembra un po' ambivalente. Trovo piuttosto sconcertante la sua conclusione, secondo cui la "creolizzazione" nel suo uso corrente, e non esclusivamente caribico, si riferirebbe in un certo modo alla "fine della cultura", o semplicemente alla modernizzazione. Almeno nei miei scritti, a cui Mintz peraltro fa riferimento, questo sicuramente non avviene.

⁷⁰ Quando Mintz trova "disinvolta" la mia analogia tra le dimensioni linguistiche e culturali nella creolizzazione a livello di forma culturale, come potrebbe sembrare, dato che il passaggio che cita è un'affermazione molto generale, egli non tiene conto del fatto che io trovo ispirazione nell'enfasi che il pensiero creolista pone sulla dimensione sociale (S. Mintz, *Enduring Substances, Trying Theories: The Caribbean Region as Oikoumenê*, cit., p. 309). Questo dovrebbe risultare evidente anche negli scritti precedenti, ma ho cercato di renderlo particolarmente chiaro nel mio *La differenza culturale* (cit., p. 105 sgg.).

mento che si potrebbe sottintendere il fatto che le correnti culturali prima di unirsi attraverso la creolizzazione fossero pure, delimitate e così via.⁷¹

Non credo però che questa implicazione sia inevitabile. Per ritornare al parallelo linguistico, nel mondo esistono un certo numero di linguaggi creoli basati sull'inglese, ma nessuno potrebbe sostenere seriamente che la lingua inglese sia pura dal punto di vista storico (ricordiamoci il 1066 e tutto ciò che avvenne). L'unica argomentazione possibile può essere che in un determinato periodo alcune culture sono più creole di altre, nella misura in cui le correnti culturali che si incontrano, sotto date condizioni e con risultati più o meno drammatici, sono storicamente distinte da quelle di un altro periodo, anche se loro stesse possono risultare da altre confluente. È possibile che in questo o quel periodo noi o i nostri antenati siamo stati creolizzati, ma non siamo sempre coinvolti allo stesso grado in questa creolizzazione.

Infine, il sincretismo. Anche questa è un'idea di vecchia data, sebbene sia forse stata poco visibile, usata sia all'interno che all'esterno dell'antropologia, ma specialmente nel campo della religione comparata, per esempio nello studio di come, nelle culture afro-americane, le divinità dell'Africa occidentale si sono fuse con i santi cattolici.⁷² Recentemente sembra ci sia stata una ripresa dell'interesse, insieme a un interesse verso l'"anti-sincretismo": in un mondo in cui gli accademici studiano vite non accademiche e i non accademici leggono testi accademici, i capi e i seguaci di alcune fedi interessate da questi lavori non sono particolarmente contenti del fatto che l'accademia sembri negare l'autenticità e la purezza delle loro credenze e pratiche.⁷³

Conclusione: le parole e il mondo

Siamo giunti così a un commento conclusivo. Ho iniziato con tre parole chiave di un'emergente antropologia transnazionale, ma ho finito per toccarne mol-

⁷¹ Jonathan Friedman sembra per questo convinto che un ragionamento creolista debba essere un "essenzialismo confuso" (cfr. per esempio *Cultural Identity and Global Process*, Sage, London 1994, p. 208 sgg.).

⁷² Per una discussione recente sulle diverse concezioni di sincretismo viste da una prospettiva antropologica attuale, si veda A. Droogers, "Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem", in J. Gort, H. Vroom, R. Fernhout, A. Wessels (a cura di), *Dialogue and Syncretism*, Eerdmans, Grand Rapids 1989.

⁷³ Cfr. C. Stewart, R. Shaw (a cura di), *Syncretism/Anti-Syncretism*, Routledge, London 1994; e S. Palmié, "Against Syncretism: 'Africanizing' and 'Cubanizing' Discourses in North American Orisha Worship", in R. Fardon (a cura di), *Counterworks*, cit. Una svolta interessante al dibattito è venuta dalla politica espansiva della chiesa cattolica che, attraverso il concetto di "inculturazione", favorisce l'indigenizzazione del suo messaggio eterno e trascendente attraverso l'apertura alle forme culturali locali (M.V. Angrosino, *The Culture Concept and the Mission of the Roman Catholic Church*, "American Anthropologist", 96, 1994, pp. 824-832).

te altre, prese dal presente e dal passato: acculturazione, frontiera, uomo marginale, diffusione... Si tratta di un vocabolario che abbraccia tutto il ventesimo secolo e forse qualcosa di più, e che collega anche più continenti. Allo stesso tempo, comunque, esso rende la globalizzazione più reale, e può aiutare a vederne la faccia umana. Suggestisce che il mondo non sta necessariamente diventando tutto uguale. C'è lotta, ma anche gioco. I trickster prosperano nelle terre di confine.

Abbiamo bisogno di queste parole, e di altre ancora, e a volte di parole nuove e più esatte, per fare una mappatura dei cambiamenti; dovremmo ricordarci delle vecchie parole chiave e delle passate riflessioni su di esse, per sapere da dove veniamo, e per capire se siamo andati molto avanti. Ma non saranno sempre parole solo nostre; parole che conosciamo solo noi. Il mondo presente è anche un mondo sempre più riflessivo, il che vuol dire che i profani, i "nativi", prendono nota di ciò che gli studiosi dicono di loro, e a volte controbattono.

"Sincretismo" non è certamente l'unico termine del vocabolario qui esemplificato su cui le persone di cui si parla, in un modo o in un altro, possono avere qualcosa da dire. Dovremmo riflettere su come ci rapportiamo a questo fatto. Ciò non vuol dire certo che se le persone non pensano che la cultura sia "fluttuante", o se riguardo a ciò preferiscono pensare che il loro modo di vita e di pensiero sia puro, stabile e atemporale, dovrebbero avere la possibilità di porre il veto alle nostre nozioni analitiche, o almeno protoanalitiche, che indicano il contrario. Queste ultime nozioni non sono necessariamente convalidate o invalidate a seconda che coincidano o meno con l'uso ordinario, quotidiano e "nativo".

Abbiamo bisogno di capire quali parole, idee e interessi sono i nostri e quali sono i "loro". Ma il nostro vocabolario non vive nemmeno in un mondo separato, tutto suo. Se seguiamo le orme di Raymond Williams e Pedro Archanjo, entrambi a modo loro degli intellettuali pubblici, è solo condividendo le proprie parole chiave con gli altri, e discutendone insieme le implicazioni, che chi si dedica allo studio della cultura in un mondo interconnesso può contribuire a compiere un esame pubblico serio di quel mondo. C'è ancora molto lavoro da svolgere.

Traduzione dall'inglese di Deborah Borca