

La “scoperta” di territori nuovi “offerti” allo *jus communicationis*

Gualtiero Harrison

	<p>Narrare i gruppi <i>Etnografia dell'interazione quotidiana</i> <i>Prospettive cliniche e sociali</i>, vol. 4, n° 1, Marzo 2009</p>	ISSN: 2281-8960
---	--	------------------------

Rivista semestrale pubblicata on-line dal 2006 - website: www.narrareigruppi.it

Titolo completo dell'articolo	
La “scoperta” di territori nuovi “offerti” allo <i>jus communicationis</i>	
Autore	Ente di appartenenza
Gualtiero Harrison	<i>Università degli Studi Suor Orsola Benincasa di Napoli</i>
Pagine 11-37	Pubblicato on-line il 15 marzo 2009
Cita così l'articolo	
Harrison, G. (2009). La “scoperta” di territori nuovi “offerti” allo <i>jus communicationis</i> . In <i>Narrare i Gruppi</i> , vol. 4, n° 1, Marzo 2009, pp. 11-37 - website: www.narrareigruppi.it	

IMPORTANTE PER IL MESSAGGIO CHE CONTIENE

Questo articolo può essere utilizzato solo per la ricerca, l'insegnamento e lo studio privato. Qualsiasi riproduzione sostanziale o sistematica, o la distribuzione a pagamento, in qualsiasi forma, è espressamente vietata. L'editore non è responsabile per qualsiasi perdita, pretese, procedure, richiesta di costi o danni derivante da qualsiasi causa, direttamente o indirettamente in relazione all'uso di questo materiale.

focus

La “scoperta” di territori nuovi “offerti” allo jus communicationis

Gualtiero Harrison

In altre parole:
*un sistema di interpretazione ragionevole
è il processo in virtù del quale
un esperto conosce tutte le unità di significato necessarie
per fare assunzioni, deduzioni, predizioni, ecc.,
su tutte le situazioni pertinenti alla sua attività.*

Carlos Castaneda

Riassunto

Il lavoro suggerisce come le scienze umane abbiamo molto da imparare da un piccolo libretto che ormai ha raggiunto quasi tutte le culture. Si tratta del Piccolo Principe. Si mette in evidenza l'atteggiamento del Piccolo Principe di fronte all'alterità e si propone agli studiosi della cultura e del comportamento umano - all'antropologo in particolare -, di arrendersi di fronte alle culture così come si arrende il principe di fronte alla diversità che incontra, ora la volpe, ora la rosa etc.; dunque, non tanto un incontro dove educare l'altro, fino a farlo prossimo, quanto vivere la diversità come un valore. Attraverso queste premesse si invita a ragionare su un periodo della cultura europea e, precisamente, il periodo della scoperta dell'America. Per l'Europa il 1492 segna il momento nel quale il Vecchio Continente assume una particolare centralità geopolitica per dirigere il nuovo mondo appena scoperto. Come sappiamo, però, la nuova terra non viene riconosciuta nella sua diversità e, con chirurgica precisione, viene demolita pezzo dopo pezzo fino a farla assomigliare sempre più all'Europa. Il lavoro suggerisce, inoltre, come l'europeo, non pago di avvicinare a sé il mondo, destina lo stesso trattamento al vecchio mondo africano e il colonialismo del secolo scorso ne lascia le amare tracce. Il contributo termina riflettendo su un modo di intendere i rapporti fra le culture riprendendo il pensiero di Luigi Ferraioli quando scrive che il diritto naturale conferisce al diritto di comunicare di de Vitoria la legittimazione di pensiero, razionale, normativo e oggettivo e sta nel volere, suo tramite, fondare una società umana universale retta da un fondamento assiomatico: la libera circolazione degli uomini e dei beni. Assunto che viene posto alla base della nuova modernità con la quale il mondo dovrà fare i conti quotidianamente.

Parole chiave: arrendersi antropologico, cultura, intercultura, nuova modernità, comunicazione

*The “discovery” of new territories offered to the jus communicationis**Abstract*

This work suggests that the human sciences have so much to learn from a small booklet which has now reached almost all the cultures. It is *The Little Prince*. It emphasizes the Little Prince attitude when facing the otherness and it is proposed to the scholars of culture and human behavior – to the anthropologist in particular –, to surrender facing the cultures as the prince is surrendering in the face of the diversity he comes across, first the fox, then the rose etc., thus not being an encounter to educate the others to make them closer, but live the diversities as a value. Through this introduction it is asked to reason about one period of the European culture, and precisely about the period of the discovery of America. The year 1492 for Europe indicates the time when the Old Continent assumes a particular geopolitical centrality to lead the recently discovered New World. As we know, however, the new land is not recognized in its diversity, and with surgical precision will be demolished piece by piece to make it resemble more and more to Europe. This work also suggests how the European, I don't try to incline the world towards me, assign the same treatment to the old world of Africa and the colonialism of the last century will leave bitter traces. The contribute ends by thinking about a way to understand the relationships between the cultures taking back into consideration the concept of Luigi Ferraioli where he writes that the natural law confers to the right to communicate of de Vitoria the acknowledgement of thought, rational, normative and objective,; and it's in wanting to establish, it's his link, an universal human society governed by axiomatic structure: free circulation of people and goods. Assumption placed at the base of the new modernity with which the world has to reckon on a daily basis.

Keywords: anthropological surrender, culture, interculture, new modernity, communication

1. *L'arrendersi antropologico*

Non può né vuole rispecchiarsi nell'estraneo come in un prossimo suo. E così non deve neppure accettare chicchessia, provandone rispetto e compassione: sussidiandolo cioè con conversioni ed elemosine per potersi dire che lo stia istruendo o curando; e, volendolo redimere e riscattare, farlo frattanto civile e progredito. Così emerge e si radica l'assetto poetico che nelle sabbie del Sahara lega in amicizia - appunto non tra simili ma tra diversi - il principe infante con l'anziano Autore; ma anche il piccolo straniero con un animale, la volpe del deserto; ovvero con la rosa, proprio perché è un fiore. Un legame che non abbisogna di giuramenti o di slogan scanditi in corteo, di dichiarazioni ideologiche eclatanti o d'un qualunque tipo altro di manifestazione esteriore: *“Quello che è importante, non lo si vede”*. Un legame che - mi è già capitato di dirlo - deve essere “nascosto e silenzioso”: in cui ognuno rimane sé medesimo, ma in-

tanto nel rapporto riceve dall'altro un nuovo senso alla sua vita. Inevitabile mi appare allora, quasi una predestinazione, incarnare nel piccolo principe ogni altro straniero e quindi il suo eponimo: l'antropologo. Ma, insisto, proprio per l'indole sua dell'aprirsi all'altro, del “*farsi addomesticare*”.

Il piccolo principe, dunque, è uno straniero. Com'è colui che va capito a poco a poco: al modo stesso del “mistero” che si porta dentro, nel cuore e nella testa; e per il quale meriterà rispetto pur quando poi lo chiamerà “bello” e “santo” e per esso piangerà e saprà gioire. Ed è come se lui, lontano ancora nel suo pianeta, avesse udito lì, negli assoluti silenzi delle stelle, la voce dell'antesignano d'ogni “*mandi*” che recitava: “*Io è un altro ...*”; e, al modo del poeta, fosse allora partito anche lui, piccolo principe, seguendo la trasmigrazione degli uccelli. Partito alla scoperta che, da *io*, avrebbe dovuto fare dell'*altro*: di tutti quegli *altri* che erano laggiù; ma che non potevano che essere, tutti quanti, se non degli altrettanti *io*: tutti quanti intesi alla *gestione del significato*. Lui, allora, scoprirà che l'innumere distribuzione dei significati, nelle relazioni personali ed in quelle collettive, è talmente complicata - *complessa* (?) - da rendere affatto arbitraria qualunque, comoda, assunzione “etnografica” d'una sola, determinata, singola unità sociale. E proprio perciò, invece di porre l'accento sulle alterità tra le differenze culturali, vorrà evidenziarne le somiglianze contigue. Così scoprirà che ognuna di esse costruisce la sua specificità - quella che finirà con l'apparire quale sua propria identità - solo perché, e quando, si conetterà ad altre culture, ad ogni altra cultura: sino ad approdare nel “sistema universale delle culture”: in una *cultura di culture*.

Attraverso la pratica puntigliosa delle differenze e la conoscenza di altri mondi, anche per il piccolo straniero, il riconoscimento positivo dell'altro e la convivenza con altri esseri assumono le connotazioni intellettuali di fondamento scientifico e rafforzano il valore irrinunciabile della deontologia antropologica. Anche per lui, al modo stesso d'ogni antropologo, il concetto di “alterità”, sviluppa la percezione di una positività per ogni differenza, e l'idea stessa di una loro virtuosa convivenza; per cui l'alterità va appunto riconosciuta piuttosto che essere perseguitata e soppressa. Ma il giovane principe non si fa ossessionare dalla considerazione che le civiltà che va visitando costituiscano tante entità a se stanti, e quindi da discernere ed isolare concettualmente; e neppure insegue la chimera di ancestrali origini delle culture: secondo l'usanza di tanti fautori del *multiculturalismo* - d'un “goffo nome”, ci dice Robert Hughes, d'una parola diventata un cliché che ha tanti significati quante sono le bocche che la pronunciano. Quelle culture così tanto ben definite da potersi fantasticare che si riproducano costantemente nelle loro conseguenti, e originali anch'esse, evo-

luzioni storiche, per pervenire trionfalmente all'idea bizzarra d'una purificazione mediata dal ritorno a fantomatiche radici ataviche. L'altra faccia, insomma, del razzismo patriottico; quando, da razzismo differenzialista, si autoriproduce moltiplicandosi e quando riafferma, nel lastricato delle migliori intenzioni, il valore della coesistenza delle differenze, che restano fissate, però, nella immutabilità di mondi non comunicanti. Insomma: se ci si limita a trasmutare dal primato dell'etnia nazionale alla legittimazione pluralistica delle entità etniche: ognuna, con le sue immutabili diversità di fondo. Lui invece s'apre all'altro *lasciandosi addomesticare* dall'alterità.

Per il piccolo principe *alterità* non designa quindi ciò che non può che apparire inaccettabile all'organizzazione di un'altra cultura: se è incoerente con l'ordine del suo discorso egemone e coi suoi orientamenti di valore dominanti. Come lo inducono a pensare le varieguate rappresentazioni dell'etnocentrismo, in cui al piccolo esploratore capita d'imbattersi transitando durante il suo viaggio nei "sei pianeti", a cospetto del re e del vanitoso, del geografo e del lampionaio, dell'uomo d'affari e dell'ubriaco: ognuno differenziato dall'altro, e tutti a girare intorno a se stessi; ognuno, a suo modo, restando chiuso all'alieno e considerandolo soltanto in funzione del proprio egotismo e d'una generalizzata autoreferenzialità.

Lui è, al contrario, ammaliato dall'alieno più remoto; e *s'arrenderà* allora parlando le lingue straniere della "volpe" e della "rosa" e dello stesso "Autore": perché così anche la sua lingua originaria diventerà, allo stesso modo, anch'essa straniera. E l'ordine dominante dell'ermeneutica potrebbe farlo convinto che questa sorta di "apertura culturale" è della medesima caratteristica che s'incontra in tutte le "culture dominate". Con infantile saggezza, però, il principe replicherebbe che, invece di bamblinare, strombazzando critiche ed accuse e sollecitando contrasti ed opposizioni alla dominanza dell'uomo sull'uomo, sarebbe meglio assai dimostrare come e perché ogni cultura subalterna riesca ad universalizzarsi nel contesto della mondializzazione che le dà voce, proprio attraverso il *significante planetario* della cultura egemone globalizzata. Perché, insomma, proprio la *glo-calizzazione* sia - forse - la sola possibilità di dare significato agli enunciati di autenticità per ogni cultura del mondo contemporaneo. (Che, tanto per citare un collega, è quello che ci ha già detto Jean-Loup Amselle, parlandoci del paradigma del "meticcio": che invece di porre l'accento sulle *differenze* tra le culture, ne mette in evidenza la *contiguità*: un legame cioè che non si realizza tra simili ma proprio tra diversi).

Il piccolo straniero arriva dalle sconfinite distanze siderali del suo mondo, e porta con sé inusuali valori planetari ai quali appartiene nel suo intimo: ma uni-

camente per quel che sta al di là dei loro propri tratti - l'*Universo*, "fons et origo" d'ogni successivo *universale*. Sono sì valori ignoti d'una vita aliena ma, che da subito dispongono alla "resa": e lui, piccolo principe, s'*arrende* alle ambiguità di un ascolto che lo trascende; e s'*arrende* pur quando il suo aprirsi al dialogo potrà essere ritmato su primordiali fraintendimenti, equivoci malintesi ed ammiccanti regressioni.

E' stato Kurt Wolff - grande e trascurato sociologo della conoscenza - a riprendere, nel mezzo dei mitici anni Sessanta, il tema del "*surrender*", ricordandoci come il "farsi addomesticare" costituisca il prerequisito esistenziale dell'approccio dell'antropologo all'Alieno: della mediazione antropologica tra il "noi" e il "loro" - *mediazione interculturale*, come la si chiama oggi - quando l'antropologo si acconcia ad sperimentare se stesso, *vis-à-vis* con l'Alterità, in una ininterrotta ricerca sulle differenze tra i gruppi umani. Come diceva, in modo acuto e convincente, Wolff, la relazione all'Altro e con l'Altro è possibile per l'antropologo solo se egli riesce a ricercare ciò che è lo "*stato degli indiani delle praterie*", ma anche lo "stato di immigrato", "di donna", "di negro", "di analfabeta", "di omosessuale", "di pazzo", ecc. ecc.; e tutti questi "stati" devono essere ricercati "in qualunque cultura l'antropologo intenda condurre il suo lavoro". "Lo stato di indiano Hopi" è *l'esclusivamente umano esemplificato nell'Hopi*; ma il suo studio non può esaurire l'interpretazione antropologica, perché il compito della ricerca delle discipline umanistiche, nel contesto della scienza moderna, non può rinchiudersi nelle strettoie anguste d'una "comprensione relativistica" del punto di vista delle "altre culture", individuando con un approccio "interno" ad esse la versione che gli indigeni *si danno* (e *ci danno*) dei loro modi di capire la realtà e dei loro stili di vita con cui sanno agire su di essa. Perché così s'oscura il contributo più autentico della scienza antropologica - la "comprensione universalistica", e cioè generale ed equilibrata della natura umana - e che dovrebbe consistere nel considerare attraverso quali comuni aspetti l'uomo interagisca con gli altri uomini e quali condivida con i più svariati elementi del fenomeno vita. Interrogativo che dovette certamente ronzare nelle teste degli antichi Cretesi, mentre che s'inventavano il mito di Minotauro. L'uomo, insomma, è sempre un esclusivo "fenomeno eterogeneo" per le sue caratteristiche culturali, storiche e sociali; ma è anche un generalizzato "fenomeno omogeneo" per le sue caratteristiche genetiche, biologiche ed ecologiche. Ad esempio, riguardo alla "comprensione del tempo", la maggioranza delle odierne scuole antropologiche ne mette in rilievo la variabilità culturale determinata dalla sua acquisizione durante i differenti "processi inculturativi". E tra le varie correnti, in Italia va per la maggiore quella che rappresenta la paura teore-

tica per un connubio tra relativismo culturologico e biologismo neo-evoluzionistico che potrebbe far tornare la ricerca sotto l'egida di uno scientismo razional-illuminista: quello che nel '800 imponeva il suo "metodo spiegazionistico" sulle forme di vita e di sapere delle culture aliene. E così giustificava pure il sistema colonialista occidentale e ne legittimava l'organizzazione ideologica della scienza. Tale corrente dottrinarica agisce da rinforzo alle assunzioni che ad essa si rifanno, circa l'influenza determinante delle pratiche educative nel differenziare la valutazione del reale, a partire dal condizionamento storico dei processi cognitivi da parte della cultura, della struttura sociale, del linguaggio, e di quant'altro mai; ma che si oppone ai risultati empirici di sicure ricerche sperimentali che, in campo cognitivo, mostrano come negli uomini esistano comprensioni elementari e precocissime categorizzazioni della realtà fin dai primi momenti di vita. Costituiscono una caratteristica di specie, comune a tutti gli umani normali e quindi innata: come lo sono l'aver la stazione eretta, il pollice opponibile, o la visione binoculare; ma come dovrebbe esserlo anche la valutazione del tempo e della durata di cui l'uomo ha comprensione già alla nascita. Ma allora non si può non concordare con l'antropologo della London School of Economics, Maurice Bloch, che, se tutto ciò è vero, scrivere poi che popoli diversi abbiano, a questo livello fondamentale, differenti concezioni temporali equivale a concludere che i vari gruppi umani appartengono a specie diverse (1998).

Anch'io perciò mi sono arreso all'insegnamento del Piccolo Principe! Soprattutto affrontando i problemi che emergono rapportandosi con la *combinazione creola della diversità*: quando nella dinamica trasformativa delle forme di interazione, e degli interconnessi processi della innovazione, si assiste a come possa mettersi in moto una continua ricostruzione culturale. Che effettivamente si rende praticabile perché esalta promettenti mescolanze nei futuri sviluppi organizzativi delle diversità culturali che sopravvengono: quando tali mescolanze non s'impoveriscano nel pattume di un modello unico, ma neppure le si sminuzzi nel polverone del pluralismo. Perché i fattori della universalizzazione comunicativa non sono funzione ineludibile di vetero colonialismi o dei più recenti fondamentalismi. Semmai è vero l'opposto. Lo dimostra il modello immanente dei gruppi di minoranza linguistica che ottengono, nell'oggi della globalizzazione, un ascolto più attento ed interessato nel contesto delle istituzioni internazionali, a paragone di quel che non siano mai riusciti a raggiungere in sede regionale, nazionale, o confederale. E' quel che sta accadendo, nel loro caso specifico, per le istanze avanzate dalle comunità indigene - soprattutto quelle delle Americhe - che, attraverso il referente ecumenico, riescono meglio a defi-

nire i loro “diritti indigenisti”, ed a trarre nuovo vigore per l’affermazione della propria specificità identitaria.

2. “Antropologia sequela del colonialismo” - “Antropologia rimorso dell’Occidente”

“Naturalmente, prima di Colombo, l’America era stata già scoperta molte altre volte, ma era stata sempre tenuta nascosta”. Anche con questo, come con gli altri suoi sempre fulminanti paradossi, Oscar Wilde ridicolizza, con sublime anticipazione, tanti avvulenti, ma *politically correct*, ditirambi che ci perseguitano nella contemporaneità. Quasi che la storia del Vecchio Mondo fosse *solo* un rosario di violenze e sopraffazioni perpetrate sul resto dell’umanità; quella stessa umanità che, invece, sugli altri continenti, tra tutti quanti gli altri vari popoli, e nelle innumerevoli altre differenti comunità etniche e statali, miracolosamente fosse riuscita a restarne immune. Per il peccato mortale dell’Europa - il colonialismo - le colpe da scontare si trasmetterebbero allora di padre in figlio, attraverso le generazioni; e chissà mai per quanto tempo l’espiazione dovrà ancora durare. E rispetto al colonialismo gli antropologi non potrebbero che assumere il ruolo di complici e mezzani, o di frati flagellanti e piagnoni. Dal sadismo al masochismo: dal complesso di superiorità per il primato della nostra cultura, al complesso di inferiorità per avere “deculturalizzato” le altre genti. Negli anni Settanta ci dicevamo dovesse esser questa la condizione per esercitare il nostro mestiere: dovevamo cioè fare le nostre scelte di campo, collocandoci dal lato giusto del Muro: dove la Storia pensavamo che stesse progressivamente edificando il Grande Sistema, e intanto invece recitava l’ultimo dei suoi Grandi Racconti. Ancora non ci aveva edotti la notazione di Tzvetan Todorov che la scoperta dell’*io* attraverso i *loro* è accompagnata dall’affermazione ben più allarmante della scomparsa dell’*io* nel *noi*: tipica dei regimi totalitari (1984). Ma tanto pensavamo che ormai non fosse più il tempo dei dibattiti accademici tra Universalismo e Relativismo, perché ci sentivamo nell’età dello scontro politico, delle relazioni tra antropologia e politica: dell’Antropologia Politica. E torna in mente, allora, ciò che Cesare Pavese scrisse un anno prima che gli antropologi statunitensi compilassero con diligenza il loro compitino relativistico sui diritti dell’uomo: lo *Statement on Human Rights*. Scrisse, quindi, Pavese nel 1946 - nel suo *Il mestiere di vivere* - “Fessi gli etnologi che credono basti accostare le masse alle varie culture del passato - e del presente - per avvezzarle a capire e tollerare e uscire dal razzismo, dall’intolleranza. Le passioni collettive sono

mosse da esigenze d'interessi che si travestono da miti razziali e nazionali. E gli interessi non si cancellano”.

Una molto bene accreditata tradizione storiografica, post-coloniale, ma pur sempre occidentale - è ovvio! - ma anche tanto “corretta” e ben orientata dal suo posizionamento ideologico, crede di dare dignitoso fondamento alla sua cristiana comprensione giustificazionista nei confronti delle “atrocità degli indigeni” con il fatto di non esser stati essi a *scagliare la prima pietra*. Come se le popolazioni autoctone non potessero fare altro nella vita che reagire alla provocatoria presenza dello straniero sfruttatore, ed andare così alla ricerca d'un qualsivoglia appiglio rivendicativo per gli oltraggi loro inflitti dai bianchi invasori. Ma per cosiffatte nostre spiegazioni, sempre articolate nei termini di “reazioni indigene” alle “colpe europee”, dovremmo preoccuparci di produrre per questi nostri assunti anche qualche straccio di prova empirica - come la ricerca scientifica vorrebbe: o no? - e, come ha osservato Marshall Sahlins nella sua “Lecture” del 1977 su *L'apoteosi del capitano Cook*, dovremmo soprattutto interrogarci sulla cofana di contraddizioni rabberciate dalle *buone intenzioni antropologiche* che, negando il fatto che i Melanesiani abbiano potuto sviluppare *loro* autonome ragioni ed originali *loro* idee, per la *loro* dimensione culturale delle *loro* violenze, di fatto “intellettualmente ci spingono a negare loro ogni autonomia culturale, coerenza o autenticità”

“*Antropologia sequela del colonialismo*” - “*Antropologia rimorso dell'Occidente per i suoi sfruttamenti e genocidi?*”. Queste due opposte tesi hanno incontrato la fortuna della moda; e alternativamente ricompaiono nelle polemiche dei censori o nelle esegesi dei cultori della materia. E sono entrambe vere: ma solo a condizione di limitarsi ad una critica della storia della letteratura antropologica; senza pretendere, con la semplice applicazione di un'etichetta, di scoprire la genesi di una corrente del pensiero occidentale, quando nella *Modernità* s'è inventato un modo nuovo di speculare sull'uomo, la sua natura e le sue opere.

All'alba di tale *Modernità*, più che gli strumenti e le merci furono le parole e le idee a gettare quel ponte comunicativo tra un punto e l'altro dell'antica spianata terrestre che s'era fatta - nel frattempo e proprio per ciò - globo: e non sarà per caso se a Norimberga, proprio in quel fatidico 1492, Martin Behaim porterà a termine il suo progetto “nel contempo semplice e grandioso” di costruire il primo mappamondo sferico terrestre. Ma se dopo Copernico la Terra non è più stata al centro dell' Universo, “dopo Colombo l'Europa non sarà più il centro inamovibile del pianeta Terra”: e il lavoro di Behaim, come ha notato Jacques Attali, già annunciava questa mutazione. Una *barriera mistica* si frapponeva tra ciò che costituiva “due pianeti opposti, le cui condizioni erano così diverse

che i primi testimoni stentarono a crederle egualmente umane. Citando la splendida osservazione di Claude Lévi-Strauss (1960:70): “un continente appena sfiorato dall’uomo si offriva a uomini che per la loro avidità erano insoddisfatti del loro”. Mai l’umanità aveva conosciuto una prova più ardua e mai ne conoscerà una simile, a meno che un giorno, a migliaia di chilometri dal nostro, non si riveli un altro globo abitato da esseri pensanti. ”Noi sappiamo oggi, inoltre, aggiunge Claude Lévi-Strauss, che queste distanze sono teoricamente superabili, mentre i primi navigatori temevano di affrontare il nulla”

Dalla storia delle sue scoperte del mondo, l’Occidente è stato costretto a costatarne le differenze ovvie tra gli uomini; e riproponendo un’usanza pessima ed antica, e riscontrata per ciò, a quel che ce ne appare, presso tutti i popoli della terra, ha ancora una volta distinto sé dagli *altri* ed attribuito solo al se stessi lo statuto di umanità. Impugnando la comune natura di tutti quegli altri uomini che abbiamo chiamato *selvaggi* o *barbari*, noi altro non abbiamo fatto che assumere un loro tipico atteggiamento. *Barbaro è anzitutto l’uomo che crede nella barbarie* - come da mezzo secolo ci rammenta il celebre *aneddoto barocco e tragico* levi-straussiano: di quando gli Indiani dell’appena scoperta America torturavano gli invasori Spagnoli per “esperimentare” se fossero veramente gli Antenati che stavano tornando, mentre dall’Europa venivano inviate “commissioni d’inchiesta” per stabilire se gli indigeni fossero o no dotati di un’anima.

L’Occidente quindi, anch’esso, inevitabilmente, egocentrico ed autoreferenziale. S’è sempre però arrogato un suo trascendente destino di orientare il futuro degli altri popoli, traducendo l’universale “etnocentrismo degli uomini” nella tendenza “missionaria degli Europei” - *il fardello dell’uomo bianco* - di imporre la propria cultura, “superiore”, alle altre “selvagge e primitive”. Fardello, per il vero, cucito addosso ai conquistatori dai nativi stessi, quando attribuirono natura divina ai capi degli invasori: come gli Aztechi che scambiarono il comandante spagnolo Cortés per il dio Quetzalcoatl, o, tre secoli dopo, gli Hawaiiani quando accolsero il capitano inglese Cook come il dio Lono.

Le nostre classificazioni - quelle d’una prospettiva ermeneutica antropologica - saranno perciò diverse da quelle “indigene”; e ciò comporta che non avremo mai la possibilità di comprendere una azione specifica allo stesso modo di quello che ne ha l’autoctono. Ma, del resto a cosa mai ci servirebbe una tale identificazione, se noi, a differenza di lui, non abbiamo poi bisogno di interagire con quella azione?

Sappiamo però quanto è difficile, ma forse addirittura impossibile, una *perfetta* ricostruzione del *sapere nativo*, per noi *osservatori esterni* - e quindi per la nostra partecipazione ad un “gioco linguistico inter-culturale” (come ci suggeriva di

chiamarlo la terminologia proposta da Alessandro Pizzorno nel 1989). Ed ancor più *non-possibile* sarà la riproduzione del processo intellettuale della nostra “osservazione partecipante” se presume di “comprendere come scontate le regole d’azione degli altri”: cioè degli effettivi e dei concreti partecipanti. Spiegheremo pertanto il “gioco degli Atzechi” e il “gioco degli Spagnoli” solo quando li avremo “riarticolati” - quando, adottando la prospettiva ermeneutica di Pizzorno, avremo “*re-identificato gli attori*” e “*ri-classificato le regole*” - in modi che la teoria potrà farci ipotizzare che siano quelli di “un più generalmente riconoscibile gioco umano”: di cui quello che giochiamo noi antropologi altro non è che “una sua variazione”. Anche se riuscissimo a ricostruire, alla perfezione, il *mito* che persuase l’imperatore Montezuma II a sottomettersi pacificamente a Cortés, avendolo identificato con Quetzalcoatl risorto - ed allora potremmo pensare d’essere autorizzati ad appropriarci di questa nostra “conoscenza scientifica” per interpretare, con “correttezza politica”, quella “azione storica” di Montezuma - ammesso anche che riuscissimo a raggiungere questa “comprensione”, le categorie con cui costruiremmo la nostra conclusiva “spiegazione teorica” non sarebbero quelle del mito atzeco, bensì quelle usate *dal nostro uditorio antropologico e dalla comunità interpretante dei nostri colleghi*.

Per dirla allora tutta, con Nino Buttitta: *non solo il soggetto ma lo stesso oggetto della ricerca antropologica siamo stati sempre noi*; le altre culture sono state, al di là spesso delle intenzioni dei singoli studiosi, un “ampio laboratorio” *in cui l’Europa ha di volta in volta verificato, in connessione con i propri interessi economici e politici, le proprie ideologie, la propria costruzione dell’uomo e del suo mondo* (1998). Quello che Alessandro Pizzorno, ed io con lui, abbiamo chiamato il “gioco linguistico”, un tale gioco in antropologia si svolge, d’accordo con Buttitta, all’interno non solo della cultura occidentale, ma “tra antropologi”: tra soci di un club di interpretanti. De-costruendo le regole del gioco che gli indigeni giocano mentre noi li osserviamo, e disarticolando le identità sociali dei giocatori, noi scopriamo significati che hanno valore per noi: in quanto antropologi ed in quanto occidentali. L’esserci concentrati sui casi di distanza culturale rappresenta la facilitazione a percepire la diversità: ed è il contributo maggiore che ci viene dalla scoperta di Colombo.

3. I meccanismi di costituzione di un Continente Storia

Sui banchi di scuola di molti anni fa, quando la generazione alla quale appartengo cominciava a leggere libri e ad assumere da loro un’immagine ridutti-

va ed arbitraria della realtà e della storia - uguale uguale ai nostri figli, che però si adattano oggi ad altri riduzionismi ed arbitrarietà: come gli vengono ammaniti da *internet* - in un 12 ottobre della mia infanzia comparve la figura di Cristoforo Colombo con la statura del protagonista dell'*evo moderno*: che infatti, per convenzione si avvia appunto dal 1492, con la più classica delle periodicizzazioni tra tutte quelle che ho dovuto imparare.

Colombo simbolo appunto dell'uomo moderno in cerca di viaggi, di esperienze e di avventure, ma innanzi tutto di invenzioni, di scoperte, di mutamenti; il navigatore Colombo che apre all'era della modernità la nuova Europa. Proprio perché essa si annette politicamente un continente attraverso la più fantastica invenzione dell'Occidente: considerarlo una sua propagine ed appellarlo *Nuovo Mondo*. Fino a quell'anno, solo il coraggio di pochissimi odissei aveva osato varcare le "frontiere" che isolavano gli esseri viventi nel nostro pianeta; e l'Europa - *la sua più bella parte*, per nomarla al modo del Petrarca - rimarrà ancora estremamente frammentata per tutto il XVI secolo: comprendendo all'incirca cinquecento "unità" che si corrispondevano nella loro indipendenza come unità di tipi: ducati grandi e meno grandi, principati e repubbliche, regni e imperi più o meno reali.

Del resto anche il rimanente dell'intero mondo era esso stesso frazionato in regioni ancora isolate, chiuse le une alle altre dalle barriere insolcabili degli oceani, o dalla ininterrotta distesa dei deserti. Frazionato, ma non ignoto. Perché mille e mille erano state le notizie misteriose e le discontinue informazioni che avevano circolato, intessute di miti e di leggende, tra genti l'una all'altra remote, ed estranee nella vita quotidiana. L'Europa invece, per limitarsi alle puntuali opinioni di Attali, nel giro di pochi anni riesce ad unificare, il suo sapere e quello degli altri continenti, in un'unica visione "globale, coerente, obiettiva, indiscutibile e definitiva". Così per gli europei, nel giro di pochi decenni, "il mondo diventa uno solo; il pianeta si riconosce nella sua forma sferica; gli uomini accettano di essere dei nomadi": dal 1480 al 1510 a centinaia sono gli Europei della regione latina a passare l'Equatore ed aggirare l'Africa; ovvero, partendo nell'altro senso, a fare il giro del pianeta per scoprire, così di passaggio, un continente nuovo.

"Questa formidabile avventura, che non assomiglia a nessun'altra anteriore o posteriore, della Storia umana, non è il frutto del caso", perché, in un certo modo rappresenta "il momento in cui lo spazio e il tempo europei sono giunti al loro massimo, in cui lo spazio-tempo del Continente Storia giunge al suo grado più alto" (Attali, 1992: 120).

Può strologarsi una coincidenza: che l'*identità europea* abbia preso a stabilirsi ed a specificarsi proprio mentre l'antica Europa medievale ridisegnava i suoi confi-

ni; e mentre si frammentava e si differenziava anche nella comunicazione linguistica. Ma anche mentre e tuttavia viaggiatori nel XVI secolo sopravveniente, traducevano nel frattempo remote civiltà colle narrazioni che ce ne facevano, e che ci costringevano a rispecchiarci in esse. Tzvetan Todorov (1992) ha mostrato come *l'ossessione dell'altro*, in quanto “lontano” e “culturalmente diverso”, sia stata incontrata, dalla riflessione occidentale sulla società, sin dal suo avvio storico. Attraverso il remoto e il differente - l'*Altro da sé* - ogni società (tra tutte quelle europee, almeno) è stata infatti costretta a riproporsi a se stessa mediante nuove categorie identitarie. Su di esse si fonda e si articola quella indiscutibile superiorità occidentale, dei secoli a venire, rispetto ad ogni altra cultura, che le deriva dalla sua capacità, storicamente sviluppata, di “*comprensione dell'Altro*”: di sapere cioè ricevere dal mondo le più diverse e differenti comunicazioni e, rapportandosi ad esse, interagire mediante lo sviluppo di abilità interpretative.

Assurto a simbolo della *modernità*, Colombo ne ha anticipato l'incarnazione nell'*homo novus* chiamato alle scoperte, alle esperienze e alle avventure: *artifex* d'invenzioni, d'innovazioni, di mutamenti. Il suo viaggio si concretizza nel diventare il più rappresentativo d'ogni altro viaggio perché rende contigui due mondi. Quella sua prima traversata oceanica è venuta a costituirsi ad essenza del viaggiare e a paradigma della conoscenza: senza mai cessare d'esserlo per i successivi cinque secoli. L'avventura umana è stata da allora attraversata dal sogno trans-oceanico: da un territorio all'altro e verso l'infinito. L'essenza della *scoperta* è stata essenza del *viaggio*: è stata “scoperta” per antonomasia.

I *conquistadores* che immediatamente sarebbero sopraggiunti avrebbero tosto tramutata la “scoperta” in “conquista”; ed è interpretazione storica sicura, ma contaminata di recente da partigianerie fanatiche: se ancora alla fine dell'Ottocento Cristoforo Colombo fu lì lì per essere beatificato, e cent'anni appresso s'è pensato d'incriminarlo per delitti contro l'umanità: nel frattempo non è ormai più elegante parlare di “scoperta”, quantomeno abituiamoci ad usare il termine insulso di “incontro”! E' indiscutibile, ad ogni modo, che fu a seguito di questa e d'altre sue scoperte del mondo se l'Occidente è stato costretto dalla storia a sbattere contro le ovvie differenze tra gli uomini, che, dal canto loro, “morivano di orrore e di disgusto per la civiltà europea; più ancora che per il vaiolo e le percosse” (Lévi-Strauss, 1952).

Il 12 ottobre 1492, dunque, inginocchiato sulla spiaggia d'un'isola, che aveva appena battezzato San Salvador, il Grande Navigatore così pregava Iddio Onnipotente ed Eterno: “Tu hai permesso che, tramite il più umile dei Tuoi schiavi, il Tuo sacro nome possa essere conosciuto e diffuso in *questa metà* finora nascosta del Tuo impero!”. E' poco rilevante che per lui quell'*altra mezza parte del*

mondo avrebbe dovuto stare nelle vicinanze immediate del Catai; e per ciò appunto lui s'incaponiva a cogliere anche il più minuto segnale che potesse permettergli di confermare tale sua "tesi" (Heers, 1983). Quel che da quel giorno veramente conta è come venne da allora, e per secoli e secoli, raccontata questa parte *nuova* del mondo: e *scoperta* quindi fu se era stata, fino ad allora, *nascosta* e perciò mai raccontata né in uno né in un altro modo. E se oggi ne parliamo, ormai "pentiti", come d'una conquista e di un genocidio, se finalmente diamo alle nostre vittime d'allora un modo nuovo per raccontare questo significato moderno che a loro ormai sembra spettare nella "memoria del mondo", non è per una delle tante bamblinate relativistico-contestatrici dalle quali il rimorso antropologico dell'Occidente sembra trarre suo diletto, ma proprio al contrario perché tutto nasce dal modo in cui quell'anno è stato raccontato, e perciò stesso è stato salvato dalla generale "amnesia umana" (Attali, 1992).

I contemporanei di Cristoforo Colombo intrapresero un cammino destinato a dischiudere all'uomo le porte della terra e dell'universo; e così il Rinascimento ha gettato le basi del futuro di tutta l'umanità. Quegli Europei, con le loro *scoperte*, aprirono la strada al *loro mondo* finalmente capace di osare, di comunicare, di arricchirsi e di progredire: hanno avviato, insomma, la *modernità conoscitiva*. I cinque secoli delle scoperte occidentali che hanno preceduto la nostra attuale "contemporaneità" hanno creato per tutti gli *altri mondi* l'uomo novello per affrontare una inedita storia che contiene in sé una ancora più universale scoperta: "l'umanità è una e plurima". Questa è forse il maggiore raggiungimento nella lotta dell'uomo per la conquista di se stesso.

4. *La costruzione europea dell'uomo e del suo mondo*

La *scoperta*, ripetiamolo, ha marcato il confine divisorio tra il Medio Evo e l'Età Moderna ed ancor oggi così seguiamo a imprimerla nella mente dei nostri scolari. Scoperta che fu, per il vero, *risultato imprevisto di una spedizione mancata*, come dice Marcel Griaule, *alla ricerca delle Indie*. Colombo, allo sbarco del suo primo viaggio nelle Antile, credeva per ciò d'aver raggiunto, forse, il Zìpangu - il Giappone: "ma, più ancora, di aver ritrovato l'Eden prima della caduta" (Lévi-Strauss, 1960). Ed al suo terzo viaggio, sei anni dopo, nel rapporto alla Regina le spiegava infatti che la terra è *a forma di pera*: non lontano dai luoghi in cui stava soggiornando, "al peduncolo della terra si trova il Paradiso Terrestre" (Griaule, 1956). Contemplandosi negli Alieni, l'Europeo non sempre li aveva degradati al rango di mostri, perché ben presente era stata anche l'altra

idea di un altrove che fosse Paradiso, ed al cui confronto lui non poteva - ed ancor oggi non può - che tentare di redimersi. All'apparenza decisamente contraddittori, due miti, che si fondano entrambi su una base condivisa, hanno segnato in ragione complementare la concezione antropologica dell'Occidente: quello per il quale l'Altro, se è visto da lontano, può graziosamente essere considerato un "buon-selvaggio", ed al suo opposto l'altro mito per cui il diverso da noi è uno "sporco cane" al quale non può venire riconosciuta la nostra stessa soggettività giuridica; e che ci fa allora considerare gli *indiani* come degli "schiavi in potenza".

Quando gli Europei si trovarono ad acquisire lo sterminato continente che, quasi per caso, avevano scoperto, si pose per loro il problema di come iscriverlo nelle loro rappresentazioni del mondo precedente; ma ancor più si pose il problema di concepire una nuova società civile per collocare nell'*universo dell'umanità* le popolazioni che man mano lì andavano incontrando. E fu una legittimazione culturale che non aveva conosciuto altri precedenti: Sino ai suoi inizi "moderni" ben presente era stata, quale riflessione sulla società politica, l'ossessione tutta occidentale di "inquadrare" l'*estraneo* in quanto *altro*: di comprendere cioè lo "*straniero*".

Ai tempi della "scoperta", l'Europa era un corpo politico ad altissima complessità, in equilibrio tra due progetti contraddittori: quello che era inseguito dai fautori della *unità del continente*, nelle due componenti - la religiosa e la politica - e l'altro che faceva sognare sottoorganismi etnici e culturali ai seguaci d'una differenziazione continentale in quelle *diversità nazionali* che allora si stavano costituendo. Nel 1492 sarà la diversità a imporsi, ed andrà avanti così lungo tutto l'arco di mezzo millennio.

Il navigatore Colombo apre quindi l'evo moderno all'Europa, perché essa s'annette il Nuovo Continente occidentalizzandolo. Ma quale anno fatidico dei tempi nuovi dobbiamo anche ricordare il 1492 perché in quel mentre il Mondo Vecchio completava la sua unità nella fede - "laddove non attecchisce neppure la protesta" - con l'invenzione della unicità cattolicissima di tutta la Spagna e di tutto l'Impero che stava lì per sopravvenire. Il Medioevo si conclude infatti ultimando la *reconquista* dell'ultima fetta islamica della penisola iberica; e nel frattempo ancora, con la cacciata degli Ebrei dalla Spagna,. Come si sa, lo stesso Colombo lega l'uno all'altro questi accadimenti. Aprendo il suo giornale di bordo della prima traversata oceanica scrive: "Nel presente anno, dopo che le Vostre Altezze hanno vinto la guerra contro i Mori, hanno pensato nel medesimo mese di mandarmi nelle regioni dell'India". Colombo vede, in un tale concomitarsi d'azioni, l'intervento divino perché su tutta la terra si possa pro-

pagare la fede cristiana. Con una interpretazione secolare noi laici invece oggi vediamo la vittoria conclusiva sull'Islam invasore, e la conseguente cacciata delle eterogeneità maomettana ed ebraica dalla terra di Spagna, inter-connettersi all'impresa "americana" in senso complementare ed inverso: come espulsione della estraneità infedele dalla Monarchia europea, e come contemporanea introduzione dell'alieno delle Indie nel cuore stesso del cattolicesimo. Al seguito della Corte, Cristoforo Colombo aveva presenziato soddisfatto, in quell'inizio d'anno, alla resa di Granata; e, a fine marzo, alla promulgazione dell'editto di espulsione degli Ebrei. Nell'euforia del trionfo regale pretese, e, poco dopo, ottenne di essere nominato ammiraglio a vita, giudice internazionale, governatore e viceré delle terre di prossima conquista. Salpa d'estate e risolutamente s'avvia ad ovest: recando, primo corriere transatlantico, le lettere che le Loro Maestà Cattoliche inviano al Gran Khan. "Strano corriere, commenta Griaule, il cui destinatario era scomparso da oltre un secolo dal trono di Cina".

Come che sia stata, la scoperta ha reso la sua data la più significativa del secondo millennio perché da allora l'Europa ha spostato le proprie frontiere continentali dal Mare all'Oceano, dal suo passato Orientale al suo futuro Occidentale, abbandonando per quasi cinque secoli la sua componente medio-orientale islamica. Assumendo suggestioni particolariste che lo sperimentano con il fascino scoperto di novelle affabulazioni storiche, il Vecchio Mondo trova nuove definizioni per la società civile: nel tempo che va perdendo il suo andamento stabile per la crisi dell'uno e dell'altro universalismo, quello del Papa e quello dell'Imperatore, che insieme avevano marchiato i lunghi secoli del Medioevo: quando governarono i popoli sulla base dei loro distinti poteri.

Ora vanno cambiando gli stati e le comunità civili, le loro relazioni e le loro ideologie; cambiano i diritti politici e gli assetti giuridici, gli ordinamenti statali e le collocazioni sociali; cambiano le culture, e cambia la civiltà. Ora l'Europa riduce il suo medium di comunicazione, il latino, da *langue* transglottica del continente alla *parole* salmodiante dei preti, o a quella causidica dei giuristi; mentre le nuove parlate etniche sempre più si radicano nelle nascenti culture statuali; e si frammenta quindi e si contrappone al suo interno, mosaico di contrade e di città, di regioni e di nascenti nazioni in perpetua guerra l'una contro l'altra, contro le altre.

"Colombo ha scoperto l'America, non gli americani" - ha scritto Tzvetan Todorov - nel senso che da tale scoperta è germogliata quella radicale ambiguità della quale ancora oggi patiamo: perché è dal 1492 che l'alterità umana viene, al tempo stesso, rivelata e rifiutata. Ammettiamo pure che sia in termini di "conquista" che se ne debba parlare: in ossequio almeno all'ordine del discor-

so politico dominante; ma pur sempre si dovrà valutare anche l'episodio della "scoperta" che l'avrà bene anticipata dando così avvio alla storia europea di una novella entità mondiale che da allora si chiama America.

La data del 1492 simboleggia, nella storia dell'Europa, questo doppio ambiguo movimento. In quello stesso anno della disfatta dei Mori e della cacciata degli ebrei, la Spagna ripudia infatti il suo *AltroInterno*: "*in-group*", come l'avrebbe chiamato agli inizi del secolo scorso William Sumner, "l'Altro-tra-noi". Ed è lo stesso anno in cui contemporaneamente scopre anche l'alieno nell'*AltroEsterno*, l'Altro-di-altri, l'"*out-group*": gli indigeni abitanti di quella parte dell' America che, a partire dalle lingue nazionali che verranno loro imposte, sarà chiamata Latina. Ma è lo *straniero interno* - secondo la classica categoria introdotta da Georg Simmel - a marcare, con la viscosità d'una "doppia appartenenza", la paradigmatica modernità dell'altro all'interno, così come all'esterno della civiltà.

Straniero interno è colui che appartiene contemporaneamente a due gruppi, ma percependosi disancorato da ogni vincolo sociale, sente di non appartenere a nessuno. Gli abitanti di Sirio, secondo il classico esempio adottato da Simmel, non sono per noi propriamente stranieri, perché stando al di là di ciò che può essere percepito come lontano e come vicino, non esistono affatto per noi. Lo straniero interno è invece tra noi, come noi, eppure non appartiene a noi.

Anzi è a partire da tale ambiguità che in Europa si scopre fattualmente una vocazione (occidentale) all'antropologia; e che da allora è andata sviluppandosi sino a fissarsi in un indefesso, maniacale, lavoro di ri-proposizione dell'incontro con l'ignoto: da mediare però sempre con i termini culturali nostri propri, perché possa legittimarsi l'ammissione dell'*Altro* alla "dignità" del *Noi*. Da tale clima intellettuale s'è avviata dunque l'antropologia, come scienza umanistica, nella direzione d'adempiere il suo scopo esplicito di costituire una "storia universale dell'umanità": in grado cioè di far emergere l'essenza della nostra civiltà a confronto con l'*esotico*. I grandi sistemi filosofici dell'Europa e il suo credo religioso - ce l'ha ricordato ripetutamente la Callari Galli - avevano proclamato, lungo centinaia e centinaia di anni, la naturale eguaglianza di tutti gli uomini, e avevano imposto, attraverso le successive libertà politiche, l'idea evangelica della fratellanza. Ma contro tale eguaglianza astratta, si sono sempre erette le diversità di fatto: e ad esse si è rivolta infine, nel XX secolo, la pratica dominatrice di due imperialismi: sempre Occidentali - *of course* - ma opportunamente piazzati sui due versanti del santo muro berlinese. Un dominio dell'uomo sull'uomo - del fratello sul fratello - legittimato dalla necessità etica di fare diventare una e identica l'umanità sino ad allora differenziata per le più varie e particolari contingenze storiche. Dal nostro piedistallo *eurocentrico* - di

destra e/o di sinistra - siamo stati ammaliati e sedotti dagli "altri"; o resi ciechi dal nostro potere li abbiamo misconosciuti e distrutti: e una storia dell'antropologia può diventare allora anche storia degli *altri*, memoria di come erano (o meglio ci erano apparsi) ai ripetuti e differenti contatti, dramma di come ormai sono attualmente, incognita densa di pericoli di cosa diventeranno. A ripercorrere le tappe fondamentali della storia del pensiero antropologico, emergono i contorni distinti di queste due tendenze dell'antropologia. come storia *degli altri* o come scoperta della nostra propria umanità *attraverso gli altri*. Ed in questa ambiguità tra storia delle differenze e scienza dell'uomo riusciamo a chiarirci il difficile cammino che la disciplina ha perlustrato nello sforzo di raggiungere dignità, autonomia e fondamento.

A partire dall'accadimento fatale della Scoperta, il Vecchio Mondo s'è fatto razionalista e progressista, colonialista e capitalista, democratico e proletario, e quant'altro mai. E così si è fondata e si è istituzionalizzata la sua centralità a cui fu tenuto a riferirsi il Nuovo Mondo scoperto e tutte le sue popolazioni che sin dall'inizio dei contatti erano destinate ad essere integrate - e cioè, proprio per la struttura di classe europea, ad essere sottomesse al conquistatore. Il Nuovo Mondo, insomma, viene pensato, fin dall'inizio, "come un allargamento e un'appendice del Vecchio" (Ferraioli, 1992: 18): dando soprattutto sicura forma all'innovativo progetto antropologico europeo di una Umanità Nuova, che per comprendere il mondo che si avvia a dominare, deve imporre a tutti gli altri la sua maniera di raccontarsi raccontando la Storia.

E' opportuno tuttavia ricorrere proprio alla memoria storica e riandare alla fine del Medioevo quando l'Oriente era in netto vantaggio nei saperi e nei commerci. Poi i rapporti di forza si capovolsero. La matematica indiana era più sviluppata di quella europea, l'astronomia araba era più ricca, la tecnologia cinese più sofisticata, "per quattordici secoli l'Europa ha vissuto in un ristretto orizzonte intellettuale se paragonato al fiorire filosofico dell'India e dell'Islam, quattordici secoli di guerre e di integralismi religiosi che hanno fatto terra bruciata del fiorire della rivoluzione intellettuale greca e della universalità ordinata del diritto romano". Alla fine del Medioevo l'80% della produzione mondiale era indiana e cinese, la bilancia commerciale era senza dubbio favorevole all'Oriente". Come è potuto succedere allora, si interroga Roberto Casati, che, nonostante questa congiunzione ineguagliata di conoscenze e di mezzi economici, la rivoluzione scientifica, che ha cambiato completamente e definitivamente i rapporti di forze mondiali, si sia prodotta in un ristretto e relativamente arretrato fazzoletto tra Mediterraneo e Mare del Nord?

Limitandoci ad appena un *flash* sulla rivoluzione scientifica in antropologia, si dovrebbe rispondere che sarà stato a seguito dei suoi viaggi di scoperta se l'Occidente avrà trovato un rinnovato accesso informativo alle altre genti della terra. Popoli e territori che per millenni gli erano rimasti ignoti e che adesso, al proliferare di conoscenze sulla molteplicità dei modi di vita e dei loro significati, si imporranno al confronto con gli antichi paradigmi conoscitivi ed interpretativi della tradizione classica europea. E' a partire dai primissimi anni del XVI secolo che si avvierà pertanto la mutazione antropologica della modernità: contemplandosi negli Alieni, l'Occidente scopre, già in quei tempi, la vocazione sua all'antropologia: e che da allora essenzialmente si fisserà in un indefesso, maniacale, ri-pro porsi di svariati interrogativi sulla *epistemologia dell'incontro* con l'ignoto: da mediare però sempre con i termini culturali *nostri propri*, perché possa così legittimarsi l'ammissione dell'*Altro* alla "dignità" del *Noi*.

5. *La presa di parola dei diversi, dei rimossi, degli esclusi.*

E' stato anche detto che bisogna riempire la bocca di chi chiede cibo; ma non viene prima, ed è ancor più necessario, dare ascolto alla bocca che parla? La mentalità dei *militi umanitari*, fatti convinti della necessità d'andare al di là di qualunque ideologia, di qualunque tentativo di separare la ragione dal torto, promuove invece la santità di chi ha a cuore unicamente la sofferenza delle vittime. Il monopolio della morale umanitaria rischia così di distogliere la nostra doverosa attenzione sulle ragioni degli altri, e sulle garanzie che dobbiamo assicurare al diritto di parola per le culture diverse - che è stato il nostro sin troppo orgoglioso vanto di antropologi - ma anche ai sottosistemi interni alla nostra società - che avrebbe dovuto rappresentare il nostro maggiore impegno civile e politico. Impegno che oggi è minacciato dai fondamentalismi diversi delle varie confessioni, ma tutti insieme in opposizione ai prodotti storici del migliore laicismo occidentale - i diritti umani e i diritti di cittadinanza, la tolleranza nei confronti del diverso e le garanzie della sua integrazione, la libertà di pensiero e di azione politica e l'autonomia personale nella ricerca filosofica e scientifica. Per l'appunto! Ed allora dunque: quando la Modernità, all'apice dei suoi trionfi dell'espansione coloniale, s'avviava ormai in fase calante allo spengleriano tramonto dell'età rinascimentale delle sue conquiste imperialiste, l'antropologia, alle sue prime origini borghesi, s'è inventata la retorica d'una "fame dell'altrove", piuttosto che promuovere, come avrebbe saputo, un suo grande *recit* sulla "mutazione antropologica" conseguente proprio al nostro impadro-

nirci di tutto il resto del mondo. Ma per l'europeo della tarda modernità - Marx e poi Gramsci, inclusi - fu anche *modus expressivo* della esperienza narrativa di un "altrove", che facesse gravare sugli altri il nostro *destino* d'essere ogni uomo moderno *homo viator*. Solo nei tempi, di là ancora da venire, della decolonizzazione, un'antropologia di sinistra - "marxista" in Europa e "radicale" in America - avrebbe poi transumato l'ordine del suo discorso dal "*rule rule Britannia*" al "rimorso dell'Occidente". Un rimorso per i nostri trascorsi di sfruttamenti e di genocidi; ma anche un rimorso che s'avviluppa insieme alla conoscenza critica ed all'impegno politico per riappropriarsi della solidarietà pezzente che ci "fa sentire prossimo" - com'ha detto Tullio Tentori - che ci fa sentire buoni samaritani terzomondisti, trapassando dai filmetti ricordo del *bon sauvage* del turismo esotico, alle fantomatiche scoperte naturalistiche delle radici etniche, alle scampagnate protestarie ed impegnate dietro la bandiera di qualunque buona causa. Un rimorso che s'ammanta dei paludamenti dell'ermeneutica per raffigurarsi l'utopia di una promessa affratellante per complementarizzare il senso di un *li* con quello di un *qui*; ed arrivare sinanco a vivere, nella concreta pratica del reale, il progetto buonista di un dialogo tra l'*altro* ed il *sé*.

Oggigiorno però sembriamo timorosi di elaborare nuovi modelli da suggerire all'attenzione e alla volontà degli altri gruppi umani. Agli altri uomini che, da una loro differente storia millenaria, si sono assestati su altre posizioni conoscitive ed attuative, seguendo altre prospettive ed altri progetti. E proprio nel nostro oggi: quando ormai, e loro e noi, abbiamo contemporaneamente finito col trovarci di fronte ad uno stesso confluire che, con medesimi tempi e nei medesimi spazi, mescola forze sociali diversissime: ognuna portatrice e garante della sua propria e specifica e diversa visione del mondo. E queste forze sociali, inoltre, si aprono tutte ed insieme a relazioni tanto conflittuali che coesive: e sia d'integrazione sia di rottura.

Quello che eravamo indotti a pensare e financo a chiamare il *nostro mondo*, ci accorgiamo che ci è cambiato d'attorno in un processo di moltiplicazione e di pluralizzazione inarrestabile. In questa nuova società "interculturale" dei gruppi umani conviventi, tutti insieme esperiamo però che il "mondo non è uno, ma molti". Quel che chiamiamo il mondo, ha scritto Gianni Vattimo, è forse solo "l'ambito *residuale* e l'orizzonte regolativo" in cui si articolano i mondi. Le possibilità *altre* di esistenza sono ormai offerte ai nostri occhi nella quotidianità delle vicinanze e degli incontri, e sono rappresentate alle nostre orecchie con la polifonica compresenza di numerose lingue e molteplici dialetti. Multivocale ed ambiguo: è stato nomato di tale fatta l'ecumene che, nella contemporaneità della globalizzazione comunicativa, ci si chiede d'interpretare con consapevolezza

antropologica: per un confronto con quel che appena ieri abbiamo ancora commisurato, e financo proclamato, come il *nostro mondo*. E quello era stato un mondo in cui non solo gli “uomini selvaggi”, che gli antropologi hanno insegnato a chiamare “primitivi”, ma tutti i popoli della terra non avrebbero potuto non essere occidentalizzati - e cioè colonizzati dalla “superiore” civiltà europea. Ma - aggiunge il filosofo italiano - “l’ideale europeo di umanità” è stato svelato dai suoi colonizzati come “un ideale tra gli altri”, che anche se non il peggiore non avrebbe potuto, senza violenza, “pretendere di valere come l’essenza vera dell’uomo, di ogni uomo”. Ciò che è accaduto è “la presa di parola” da parte di molti sistemi di riconoscimento comunitario, di molteplici comunità che si manifestano, esprimono, riconoscono in modelli formali e miti differenti (Vattimo, 1989: 92). Nella California Meridionale, quindici anni fa, si parlavano già centosette lingue. Oggi sappiamo che ogni azione comunicativa accoglie in sé le forme più varie: da quella linguistica alla pragmatica, a quella riconducibile all’ambito semantico; e nella specificità delle nostre ricerche, quella ritualistica e cerimoniale, e quella dei miti che vengono riattivati negli scambi simbolici della acculturazione.

L’attuale società umana della “comunicazione simbolica intensificata”, quella cioè che così si definisce per la raccolta, la trasmissione e lo scambio generalizzato delle informazioni, viene caratterizzata da una tecnologia interattiva che stringe in un nesso organico - nell’accezione della corrispondente solidarietà durkheimiana - l’accadimento sociale d’un evento esistenziale col suo plasarsi in notizia culturale, per divenire quindi un nuovo modo d’essere storico. In questa nuova società, il “pluralismo culturale internazionalista” dei gruppi umani che convivono ormai in ogni luogo d’ogni continente, ci fa invece saggiare la globalizzazione come la più centrata interpretazione della *contemporaneità*. Mentre il XVI secolo dell’era cristiana, che ha avviato la *modernità* segnata dal Nuovo Mondo”, ha voluto esperire se la *vera scoperta* della “molteplicità” dei mondi potesse essere ricondotta all’interno del monoculturalismo culturale cattolico. E con Francisco de Vitoria inventò la rivoluzionaria tesi d’antropologia giuridica nota come lo *jus communicationis*.

Con l’incontro e lo scontro degli Spagnoli con gli *Indiani* della futura America si avviò nel giro di pochi anni una sofferta riflessione che, al di là degli esiti fulminanti delle vittorie militari, giunse a legittimare la conquista. Quella *conquista* che per l’Europa fu solo un avvenimento storico particolare nella storia del suo espansionismo secolare, mentre la *scoperta* dell’America fu allora - e così è rimasta per il successivo mezzo millennio - una rivoluzione culturale che ancora non si è conclusa: se le dinamiche che ha messo in moto non hanno smesso a

tutt'oggi di funzionare, ed anzi di perfezionarsi secondo le loro particolari razionalità.

Già mezzo secolo dopo aver messo piede in quello, che presto ci si rese conto che fosse un *mondo nuovo*, i grandi esploratori europei che via via andavano incontrando popolazioni “sconosciute e bizzarre” scoprono, più ancora che l'America, innanzi tutto il loro difetto di non essere stati mai addestrati a misurarsi con *homuncolos illos*: né mediante l'insegnamento della narrazione della Bibbia sui caratteri dell'umanità prima e dopo il Diluvio, né dalle storiche esperienze del confronto con le varie *alterità* che la civiltà europea aveva già potuto sperimentare nei secoli precedenti. Per legittimare quindi la loro dominazione su barbari idolatri, gli europei cercano risposte civili e cristiane a nuovi interrogativi pressanti: Chi sono queste creature impiumate? Spetta loro lo stesso nome di uomini? Ed almeno possiedono un'anima, e sono per ciò accessibili alla ragione? Malgrado il loro esotismo, meritano d'essere considerati prossimo? E come tali da trattare? Bisogna dar loro un'istruzione cristiana? E con quali modalità: perché se li si evangelizza, non si ha di per ciò stesso il diritto di appropriarsene?

Come osserva Alain Finkielkraut (1997), “queste domande certamente non hanno impedito alla Spagna di mettere a ferro e fuoco il Nuovo continente”, ma giustappunto il consequenziale affermarsi della conquista sulla scoperta convince, a metà del XVI secolo, l'imperatore Carlo V a sospendere tutte le esplorazioni ed a convocare una disputa teologica per prendere “le misure atte a soddisfare la ragione e la giustizia nelle future conquiste”.

L'informazione è un diritto! - come s'è detto sin dagli inizi e poi lungo tutto il trascorso decennio: convinti, come eravamo in molti, che tale enunciazione fosse entrata ormai a far parte della “coscienza popolare” della nostra generazione. Fummo pronti per ciò a condividere entusiasmi contagiosi quando ci chiedevano di adeguare nuovi atteggiamenti educativi ad ormai diffuse “evidenze sociali”, e trasformare così un “concetto di vita” (il “diritto all'informazione”, giustappunto) in un “elemento di sopravvivenza” (la più ampia concessione ai motivi degli incontri multiculturali). Incontri con altri mondi e forme di vita nella contemporaneità, di certo meno fantasmatici di quanto non lo siano stati per Colombo e per tutti quanti gli scopritori, esploratori, avventurieri che gli fecero concorrenza nella fama. Quale premessa di una “partecipazione globale”, e per effetto di una informazione “che avvicina le persone contro tutte le distanze e nei tempi reali”, venne enunciato nel 1992 lo slogan della “solidarietà informativa” riconvertendo, mezzo millennio dopo, lo *jus communicationis* di de Vitoria: l'una e l'altro che coinvolgono le possibilità *altre*

di esistenza che si vengono evidenziando socialmente sotto gli occhi, ma attuate già nei mille rigagnoli della storia centimillennaria dell'umanità e rappresentate, per il loro meglio, dalle interpretazioni antropologiche che nell'oggi le consentono pratica e fruibilità, come negli anni dell'avvento della modernità li avevano resi accessibili i grandi racconti dei viaggiatori.

6. *Lo Jus communicationis*

All'origine del comportamento dei conquistatori, a premessa logicamente necessaria e storicamente essenziale della loro attività predatoria e della ferocia del loro genocidio, stava l'idea, che era stata elaborata sugli indiani, che costoro fossero esseri inferiori a metà strada tra gli uomini e le bestie. Ma ad essa si opponeva la teoria dell'eguaglianza, santificata di lì a poco dalla bolla papale di Paolo III per porla a base di un riconoscimento di "politica umana", e per la quale "le leggi e le regole naturali e i diritti degli uomini" dovevano essere considerati comuni ad ogni nazione senza differenza alcuna.

Ancora una volta, e per sempre da allora, quasi fosse divenuta una regola, furono protagonisti Europei contrapposti ad altri Europei; ma che, accomunati dalle loro stesse *querelles*, pervennero alla concezione d'una deontologia antropologica fondata sulla *azione comunicativa*. Ce ne è testimonianza nelle numerose memorie e documenti dell'epoca, che di un'interpretazione etnologica *ante litteram* sono segni e reperti - quelle, ad esempio, che emergono dalle cronache spagnole e quelle dei resoconti indigeni trascritti dai missionari per salvarli come sopravvivenze del patrimonio culturale degli sconfitti - tutte quante fanno ricorso proprio alle capacità riflessive e di autocritica dell'Occidente per spiegarne il trionfo soprattutto culturale della conquista.

Ogni comunicazione è necessariamente "paradigma" e "sintagma" - ovvero come ci ricorda Tzvetan Todorov (1992), ogni comunicazione è in parte codice e in parte contesto - e proprio perciò l'uomo ha bisogno di comunicare con gli altri uomini, perché ha bisogno di comunicare con il mondo. L'analisi della trasmissione e della ricezione dei messaggi che vennero scambiati nell'incontro interculturale di mezzo millennio addietro - "incontro prima di tutto umano" - ci dimostra quindi come fosse inevitabile che a riportare la vittoria non potessero che essere "gli specialisti della comunicazione umana": coloro che imposero il loro sistema universale di valori-atteggiamenti ecumenici, antropologizzando l'*altro* nell'incontro.

L'egemonia della civiltà occidentale, che su scala planetaria esploderà nei secoli successivi, si dispiega quindi già all'alba del XVI secolo in forza della "indiscutibile superiorità" che i *Conquistadores* potevano vantare sugli *Indigeni* proprio nell'ambito della "comunicazione interumana". Essi si dimostrarono subito sensibili alle differenze umane che incontravano; anzi si potrebbe arrivare a dire che la loro presenza nel Nuovo Mondo indicasse di per se stessa l'attitudine europea ad interpretarle ed a ricercarne sempre di nuove. E così all'*altro* poteva essere riconosciuto uno statuto *sui generis* di essere umano, "simile e differente al tempo stesso".

Il punto di partenza deve essere fissato nelle teorizzazioni svolte da Francisco de Vitoria intorno al riconoscimento da accordare alle relazioni fra le società umane che, se vogliono essere "pacifiche", devono farsi dipendere da un "diritto della natura umana". Non è in discussione, qui ed ora, la appunto indiscutibile strumentalizzazione politica che venne fatto del suo *Jus Communicationis* per legittimare la pratica della conquista dei territori d'oltremare. Ma per de Vitoria il modello predatore del saccheggio dei tesori e dello sfruttamento selvaggio delle miniere d'oro e d'argento "in seguito alla riduzione in schiavitù degli Indiani", niente può avere in comune con il diritto di comunicazione che avrebbe dovuto rifarsi alle relazioni di scambio tra uguali: giusto l'uso commerciale diffuso in Europa negli ultimi decenni del Medioevo.

L'ha già scritto Luigi Ferraioli, che il diritto naturale conferisce al diritto di comunicare di de Vitoria la legittimazione di pensiero, razionale, normativo e oggettivo. Come a me pare il carattere più importante dello *jus communicationis* sta nel volere, suo tramite, fondare una società umana universale retta da un fondamento assiomatico: la libera circolazione degli uomini e dei beni. Diventa quindi fondante l'articolazione del principio di *interdipendenza* che la comunicazione presuppone sempre, ma che con de Vitoria si apre ad un campo nuovissimo per la concezione dei diritti e per il fondamento delle esigenze che devono essere riconosciute a popoli, comunità, gruppi, individui: tutti appartenenti "per natura" all'umana società ed alla sua storia passata ma anche futura.

La motivazione ad attribuire centralità alla comunicazione tra popoli diversi, nel momento in cui i confini del mondo precedentemente conosciuto s'allargano culturalmente e socialmente - e prima ancora che in una nuova prospettiva geografica e politica - rappresenta una conquista innovativa nel riconoscimento delle società altre e dei loro bisogni soggettivi: di informazione e di integrazione, di accesso e di partecipazione. "Impossibile non comunicare"; ma ancora più impossibile pare a de Vitoria quando si tratta di comunicazione tra popoli e civiltà differenti, nelle quali la differenza stessa di "come si è visti" e di

“come si vede” diventa il vero messaggio dello scambio informativo tra uomini/fratelli, del fondamento identitario dell’esistenza umana, e del compito che la divinità ha attribuito all’uomo in terra. Insomma la comunicazione è l’attivatore della coscienza del genere umano. “Comunicare con l’altro” e “comprendere l’altro” mai coincidono: com’è nell’esperienza di ogni uomo; ma comunicare non significa solo entrare in contatto con mondi distinti, perché comporta al contrario continui confronti e scontri, transazioni e scambi da un mondo all’altro: e viceversa.

A conclusione della *parabola della modernità* potremmo sfidare noi stessi sul terreno di una impossibile comparazione: se cioè la “crisi epocale” che l’umanità sta attraversando nel terzo millennio dell’era cristiana sia più o meno radicale di quella vissuta e sperimentata ai tempi della “*scoperta/conquista*”. E’ certo che l’ingiustizia delle asimmetrie di potere e di ricchezza sembra ormai insostenibile alla coscienza e alla legittimità stessa di un ordine giuridico democratico. Ma nel generare tale crisi di legittimazione, non più tollerabile dagli stessi sistemi politici dominanti, il ruolo di protagonista è stato assunto, e sempre più lo sarà in futuro, dall’intensificarsi della *comunicazione universale* con la sua portata planetaria e con l’immediatezza in tempo reale della sua circolazione.

Per una ironia della storia le indicazioni proposte da Francisco de Vitoria nell’oggi sono ancora più attuali che ai tempi della loro primigenia formulazione: spogliate dal loro retaggio di utopia e talvolta di mistificazione: “magari rovesciandone il senso ideologico e il carattere asimmetrico originari”. Molti dei diritti dei popoli, enunciati a beneficio della conquista politica e della omologazione evangelica, e che furono impugnati contro tanti popoli inermi dai predatori di terre e di anime, oggi potrebbero essere assicurati, “quasi una sorta di risarcimento”: lo “*jus societatis ac communicationis*”, lo “*jus peregrinandi*” nelle nostre “*provincias et illic degenti*”, lo “*jus migrandi*” nelle nostre ricche contrade, “in forza del semplice titolo, come ha già scritto Luigi Ferrajoli, proclamato da de Vitoria: che cioè tutti siamo uomini” *et ergo videtur quod amicitia inter homines sit de jure naturali, et contram naturam est vitare consortium hominum innociorum*”.

Bibliografia

Amselle, J.L. (1990). *Logiche meticce*. Torino: Bollati Boringhieri 1999.

Attali, J. (1991). *1492*. Milano: Sperling & Kupfer, 1992.

Bloch, M. (1998). *How We Think They Think. Anthropological Approaches to Cognition, Literacy and Memory*. London: Boulder, 1998.

- Buttitta, A. (1998). *Editoriale*, in “Archivio Antropologico Mediterraneo”, anno I, n. 1, pp. 5-7.
- Callari Galli, M., Ceruti, M., Pievani, T. (1998). *Pensare la diversità - Per un'educazione alla complessità umana*. Roma: Meltemi.
- Casati, R. (2002). *L'India senza Newton*, in “Il Sole- 24 Ore”, domenica 3 Marzo, n. 66 pag. 33.
- Chaunu, P. (1969). *La conquista e l'esplorazione dei nuovi mondi (XVI secolo)*. Milano: Mur-sia, 1989.
- Farina, A. (1992). *Presentazione a “Il diritto all'informazione”*, in D. Lodi & E. Porfiri (a cura di), *Il Diritto all'informazione*, Quaderno n. 3, per l'Educazione allo Sviluppo dell'UNICEF, Roma: Unicef-Anicia.
- Ferrajoli, L. (1992). *L'America, la conquista, il diritto: L'idea di sovranità nel mondo moderno*, in “Meridiana - Rivista di Storia e Scienze Sociali - 15 Materiali '92”, Roma: IMES, Settembre, pp. 17-52.
- Griaule, M. (1955). *I grandi esploratori*. Milano: Garzanti, 1956.
- Finkelkraut, A. (1996). *L'umanità perduta - Saggio sul XX secolo*. Roma: Liberal, 1997.
- Heers, J. (1981). *Cristoforo Colombo*. Milano: Rusconi, 1983.
- Hughes, R. (1993). *La cultura del piagnisteo - La saga del politicamente corretto*. Milano: Adelphi, 1994.
- Lévi-Strauss, C. (1952). *Race et Histoire*. Paris: UNESCO, 1952.
- Lévi-Strauss, C. (1955). *Tristi Tropici*. Milano: Il Saggiatore, 1960.
- Pitt-Rivers, J. (1968). *The Stranger, the Guest and the Hostile Host*. In “Contributions to Mediterranean Sociology - Acts of the Mediterranean Sociology”, Paris: Mouton.
- Pizzorno, A. (1989). “Spiegazione come reidentificazione”, in *Rassegna italiana di sociologia*, n.2, pp. 173-179.
- Sahlins, M. (1978). Lecture del 7 maggio 1977, pubblicata in *Papers of the Kroeber Anthropological Society*.
- Scalfari, E. (1992). “Il genio e l'avventura”. In *Leonardo, L'era delle scoperte* (supplemento a “la Repubblica”), 4 aprile, p.9.

- Simmel, G. (1908). *Excursus sullo straniero*, in *Sociologia*. Milano: Comunità, 1989, pp. 580-584.
- Simon, P.J. (1970). Ethnisme et racisme ou "l'école de 1492", in "Cahiers Internationaux de Sociologie", n.48, pp.119-152.
- Tentori, T. (1990). Mutazione antropologica e educazione alla solidarietà, in AA,VV., *Dalla tolleranza alla solidarietà*. Milano: FrancoAngeli, 1990.
- Todorov, T. (ed. orig. 1984). *La conquista dell'America*. Torino: Einaudi, 1992.
- Vattimo, G. (1989). *La società trasparente*. Milano: Garzanti.
- Vitoria de, F. (1539). De Indis et de Jure Belli Relectiones. In *Relecciones teológicas*. Madrid: Ediciopnes cultura hispànica, 1934.
- Wolff, K. (1969). E' tempo di una antropologia radicale. In D. Hymes (a cura di), *Antropologia radicale*, Milano: Bompiani, 1979, pp.113-130.