

Un accenno di genealogia

Sino a qualche decennio fa ogni ricerca antropologica si fondava sull'adesione ad un modello di cultura la cui elaborazione era frutto di innumerevoli ricerche svolte nelle regioni più diverse, da studiosi appartenenti a "scuole" diverse ma tutte concordi nel trovare proprio nell'indagine culturale la loro specificità rispetto agli studiosi delle altre scienze sociali. E proprio il concetto di cultura, storicamente ricondotto alla formulazione proposta nel 1871 da Edward Tylor, ha permesso a centinaia e centinaia di antropologi – evoluzionisti, diffusionisti e relativisti, funzionalisti, strutturalisti, neo-evoluzionisti e materialisti culturali – di focalizzare la ricerca e l'interpretazione dei dati raccolti sulla singolarità espressa dalla vita quotidiana di un gruppo, dai suoi costumi e dai suoi comportamenti; soprattutto di ricostruire la sua realtà culturale attraverso l'analisi delle relazioni alla base delle sue norme e dei suoi valori, delle sue fedi e dei suoi rituali. (Kroeber, Kluckhohn, 1972)

Questa visione "olistica" della cultura ben si adattava alle società "piccole, isolate ed omogenee" che erano considerate – e non solo dagli antropologi – come unità isolate nel tempo e nello spazio e che per queste caratteristiche potevano essere considerate un legittimo oggetto di studio da parte delle scienze sociali occidentali.

Cultura nella contemporaneità

Dalla metà del XX secolo, sono intervenuti, con una accelerazione crescente tali e tanti cambiamenti nella geopolitica che non è più possibile prefigurare il mondo come un mosaico culturale, costituito da tessere separate le une dalle altre, dai caratteri specifici e ben definiti, delimitate da confini – reali e simbolici insieme – netti e difficili da infrangere.

La coincidenza di territorio, cultura popolo che questo modello ad un tempo teorico e politico, presupponeva, è stata una delle più forti e diffuse motivazioni ideali e politiche per la nascita e la costruzione dello stato nazionale: essa ha costituito ispirazione per opere letterarie e imprese belliche, per ribellioni e conflitti; è stata la base di analisi politologiche, economiche, sociologiche e antropologiche; ha animato rimpianti e nostalgie tenaci sino a superare lo spazio di una vita ed essere trasmesse ai propri discendenti.

Da qualche tempo assistiamo ad un totale sovvertimento del rapporto tra spazi territoriali e spazi sociali che sembra aver spazzato via la convinzione che linguaggi, pratiche culturali, relazioni sociali, espressioni simboliche, manufatti, siano radicati in luoghi geograficamente identificabili. Nelle ultime decadi del secondo millennio tanto questa coincidenza tra spazi sociali e spazi territoriali quanto lo stato nazionale, hanno subito numerosi e svariati attacchi da più fronti: i violenti conflitti etnici che popolano l'intera scena mondiale hanno svelato che per lo più lo stato nazionale è un insieme di gruppi diversi spesso in conflitto tra loro; spesso è più simile ad una "comunità immaginata" che ad un tessuto di comunanze sviluppate ed articolate in dimensioni territoriali; molti stati nazionali sono scossi da tensioni separatiste cruente; altri sono messi in discussione sia da autorità locali che lottano per rafforzare le loro prerogative sia da autorità sovranazionali, quali l'Unione Europea, l'ASEAN, il GATT (General Agreement on Trade and Tariffs), il WTO (World Trade Organization). Come ha scritto Habermas, da un punto di vista politico "una delle idee più importanti elaborate negli ultimi secoli del secondo millennio – la nozione della sovranità degli stati nazionali – è stata messa in discussione e si è differenziata fra autorità locali, micro-regionali, nazionali, macro-regionali e globali".

Storicamente sono sempre esistite entità integrate, dislocate territorialmente su vaste aree e composte da stili di vita, da relazioni sociali, da orientamenti ideologici, da sistemi simbolici, da produzione di manufatti che non potevano essere definiti uguali ma potevano essere iscritti in uno schema di comprensione e di elaborazione comune. Per centinaia e centinaia di anni la Chiesa Cattolica è stata un'organizzazione attiva a livello del mondo conosciuto e dotata di strutture multilocali; e molti grandi imperi del passato possono essere ricondotti, in modo più o meno diretto, a questo modello. Oggi ci troviamo di fronte ad una espansione di idee generali, di stili di vita, di evocazioni di tradizioni lontane, di mode e costumi su base multilocale che riguarda la comunità mondiale e che coinvolge, sia pure con modalità ed intensità diverse, la maggioranza dei gruppi umani. E' dovuta ad una molteplicità di fattori, diversi ma strettamente correlati: nuovi sistemi di comunicazione, nuove tecnologie di trasporto,, movimenti di milioni di individui spinti a raggiungere "nuove patrie" da ragioni molteplici e spesso concomitanti: guerre, carestie, persecuzioni politiche, ricerche di maggior benessere e libertà, ma anche di novità, di divertimento, di studio e di scambi intellettuali. E su tutto, a confondere e insieme ad amalgamare, una circolazione anch'essa globale e multilocali,

dinamica e vertiginosa, di immagini, di idee, di oggetti, di usi e costumi (Callari Galli, 1996).

Il modello della coincidenza tra cultura e territorio è stato pesantemente indebolito sia dalla dislocazione di vissuti e di progetti su interi continenti sia dalla coesistenza in una medesima area di un gran numero di differenze fluide e mutevoli: in questo modo si è esteso all'intero pianeta un fenomeno che in passato era limitato spazialmente e temporalmente. Soprattutto ha esteso come chance di vita e soprattutto come modello all'intera umanità collegamenti, informazioni, mobilità che un tempo erano riservate a gruppi ristretti. E' vero che non tutti siamo soggettività nomadiche, che non tutti viviamo nell'universo frammentato post moderno; anche se la vita della maggioranza dell'umanità è a tutt'oggi dominata dagli aspetti localistici, anche se miliardi di individui nei loro vissuti vedono ridursi sempre più le chance di vita destinati a vivere nei micro territori nei quali sono nati, le élites di tutto il pianeta – politiche e finanziarie ma anche culturali e scientifiche – assumono ogni giorno di più, come modelli da vivere, da proporre ed imporre, i processi di globalizzazione.

Contaminazione culturale

Oggi nella società e in specifico nelle aree urbane assistiamo ad una stratificazione identitaria che neanche in piccola parte può essere ricondotta alla tradizionale dialettica tra identità ed alterità. I confini, tutti i confini, sembrano spostarsi continuamente senza alcuna linearità: i processi della globalizzazione a livello economico e finanziario sembrano tendere verso la loro eliminazione ma poi essi vengono riproposti con crudele determinazione per fermare i flussi migratori, per qualificarli e regolarli. Le innovazioni tecnologiche accomunano nella produzione e nella fruizione interi continenti ma al loro interno, all'interno delle loro stesse città, si riaprono fra i diversi gruppi, lacerazioni dolorose e vistose distinzioni. Ogni diversità culturale da secoli ha conosciuto/subito il contatto con altri stili di vita, in parte li ha respinti, in parte li ha assimilati. Ma oggi la stessa opposizione che in modo feroce e determinato molte "alterità" manifestano nei confronti del mondo Occidentale appare attraversata da una forte volontà mimetica e che fa loro desiderare, almeno in parte, anche beni, tecnologie, stili estetici dell'odiato Occidente (Girard, 2001, 2004).

E non solo le élites, non solo i beni di consumo e i divertimenti sono globalizzati ma è globalizzata anche la passività politica, anche la sottoistruzione, lo sono anche i "campi" e le bidonvilles di tutto il mondo.

Le città sperimentano i processi di globalizzazione nelle loro articolazioni istituzionali, nei loro ritmi di vita, nelle relazioni che si stabiliscono tra i diversi gruppi – sociali, generazionali, etnici, sessuali – che le abitano. Sarebbe tuttavia sbagliato ritenere che la globalizzazione appartenga tutta alla città e la localizzazione tutta alla campagna: la pluralità culturale delle città consiste anche nella costante presenza di localismi e nella continua elaborazione urbana del rapporto tra locale e globale.

Un esempio di questa complessa dinamica: è il tessuto urbano che fornisce sfondo, scenario, materiali alla celebrazione di rituali e festività proprie di un gruppo che vuole affermare la sua memoria e la sua diversità ma anche il suo inserimento, il suo status nel nuovo contesto in cui sta vivendo. E spesso i mezzi di comunicazione di massa, impadronendosi dell'evento e diffondendolo, lo congiungono non tanto e non solo al luogo originario ma piuttosto immettono i nuovi eventi e i loro protagonisti nella rete che congiunge le molte città in cui risiedono i gruppi emigrati dalle diverse patrie. Alimenti, musiche, produzioni artistiche ed artigianali, comportamenti possono essere fatti vivere nel nuovo contesto come rimpianto, come rivendicazione di una orgogliosa separatezza identitaria: tuttavia i contatti frammentari, le connessioni inaspettate e imprevedute che li invadono nel fluire della vita urbana, li trasformano, fanno impallidire i caratteri localistici, li rendono tutti – complice un mercato sempre più vorace – oggetti di processi globali (Callari Galli, 2000).

L'analisi culturale delle nuove mappe urbane

Non è semplice individuare il contributo che le discipline antropologiche possano dare alla lettura di queste nuove realtà culturali, così fluide e colme di contraddizioni.

Un principio basilare per innovare il pensiero e la ricerca antropologica è quello di opporsi all'idea – profondamente radicata nel pensiero e nel vissuto occidentale – che i modelli di comunità ristretta ed autosufficiente e le attrazioni verso il fascino del localismo siano innate, siano legate alla naturalità dell'essere umano. Al contrario dobbiamo in primo luogo sfuggire alla trappola della “metafisica della sedentarietà”: essa è totalmente contraria ai risultati delle nostre ricerche e dei nostri studi sulla storia della nostra specie che ha dietro di sé centinaia di migliaia di anni di nomadismo e solo qualche millennio di sedentarietà. In secondo luogo dobbiamo sottoporre ad una critica storica e psicologica la naturalità dei radicamenti ai luoghi in cui si è allevati e non considerare come ovvio che le potenzialità affettive e i principi identitari scaturiscano unicamente ed

automaticamente dalle relazioni quotidiane e dagli incontri “faccia a faccia”. Sarà allora possibile renderci conto che l’esperienza apparentemente immediata e diretta della vita comunitaria, in realtà è costituita da un ben più ampio apparato di relazioni sociali e spaziali. E questo è stato sempre vero, anche nei secoli passati ma tanto più lo è oggi nell’era della globalizzazione mondiale (Callari Galli, 2003).

In questa cornice teorica divengono allora centrali per le analisi culturali l’intreccio del locale e del globale, la connessione tra globalizzazione e l’emergere di nuove forme di esclusione, di nuove dinamiche delle diseguaglianze; diviene altrettanto importante indagare la relazione tra i flussi transnazionali che coinvolgono masse di individui ma anche immagini, informazioni, idee, spostamenti di capitali finanziari.

Per descrivere questo pullulare di andirivieni, per individuare le tensioni dell’ordine/disordine cittadino, gli studi antropologici hanno per lo più abbandonato lo schema teorico che ipotizza una dinamica culturale che si svolga interamente tra sistemi socioculturali unitari e saldamente ancorati ad un determinato territori. Essi preferiscono parlare di culture “ibride” (Canclini, 1998), di “orizzonti culturali” (Appadurai, 1996), di “contaminazioni” (Callari Galli, 1996, 2000), di “logiche meticce” (Amselle, 1999), di “strade” (Clifford, 1999). E forse è opportuno a questo punto citare alcune anticipazioni che immaginavano aòpi panorami in cui iscrivere vasti aggregati di popolazioni diverse sotto molti aspetti storici, economici, sociologici, giuridici ma riunificate per una condivisione di stilemi culturali che potevano essere riuniti a formare un vero e proprio modello culturale (Lewis, 1973, Harrison, Callari Galli, 1971).

James Clifford (Clifford, 1994, 1999) auspica che l’analisi antropologica sappia contemplare accanto ai “centri”, ai villaggi, alle negoziazioni interne ad uno specifico gruppo, anche i “luoghi di passaggio”, le “mediazioni”, gli spazi continuamente spostati e attraversati. Assumendo questa prospettiva si confondono i limiti tra “centro” e “periferie”, nuovi attori sociali emergono come protagonisti delle dinamiche culturali della contemporaneità: gruppi migranti, “rifugiati” lavoratori pendolari e stagionali, ma anche missionari, mediatori culturali, traduttori, amministratori degli aiuti internazionali, turisti, viaggiatori. (Bhabha, 1997, 2001).

Cultura senza confini

Vorrei concludere questo intervento presentando un’esperienza messa in atto sin dal 1990 da Arijun Appadurai e Carol Beckenridge: essi attuarono e svilupparono una serie di iniziative – una newsletter, un forum internazionale, due collane editoriali, una connessione con il

“Center for Transcultural Studies di Chicago per organizzare incontri e seminari internazionali – che misero in contatto studiosi statunitensi e studiosi provenienti da altri continenti: europei, cinesi, indiani, russi. Lo studio della cultura fu proiettato su nuovi orizzonti aperti dai processi di globalizzazione, sviluppando una serrata critica alle modalità che l’antropologia, nelle sue linee dominanti, aveva adottato per studiare, in un passato anche recente, le realtà culturali non occidentali.

Questa esperienza che i suoi fondatori chiamarono “Public Culture” con le sue riflessioni e con le sue attività fornì importanti stimoli per spingere gli antropologi ad elaborare nuove strategie per adattare uno studio, finora profondamente radicato nelle specificità delle singole aree geografiche, ai processi della contemporaneità, caratterizzati dalla transculturalità e da una produzione incessante di immaginari culturali ad un tempo situati e mobili. Ha avuto il merito di aver resi centrali per l’antropologia i dibattiti teorici e gli studi empirici sulle diaspore, sugli esili, sui movimenti migratori individuando al tempo stesso i caratteri e gli ambiti dei nuovi nomadismi; di aver posto sviluppato nuovi temi quali la relazione dei processi identitari con le comunità “immaginate”, di aver sollecitato la riformulazione di temi tradizionali negli studi antropologici, quali il ruolo della memoria nella formazione dei nazionalismi e dei populismi, le articolazioni tra “centri” e “periferie”, le difficoltà di applicare i diritti umani davanti alla relatività delle culture.

Ed infine, come scrive George Marcus, “Public Culture non ha solo stimolato l’antropologia ad essere eclettica nella scelta degli argomenti, dei luoghi e delle problematiche della contemporaneità da esaminare ma la spinge ad essere altrettanto eclettica nei metodi: a guardare agli studi dei media, alla critica filmica, allo studio della cultura popolare. Pur rimanendo particolarmente incline ad usare il metodo etnografico deve evitare di rivolgersi esclusivamente ad uno specifico apparato di tecniche e di strategie di ricerca ma deve cercare di combinare insieme l’intero ambito metodologico proprio dell’analisi culturale (. ”

Il progetto così delineato e sviluppato ulteriormente anche al di fuori dell’iniziativa di “Public Culture” e al di fuori degli Stati Uniti, non ha un piano prestabilito da offrire, non intende proporsi come un paradigma concluso né come uno schema di riferimento teorico completo ed esaustivo. Piuttosto vuol essere una sorta di agenda per costruire sequenze di ricerche, un’agenda su cui annotare nuove prospettive, nuovi luoghi e nuovi ambiti, senza rinunciare agli strumenti propri del passato della disciplina ma ponendone in primo piano alcuni, sviluppandoli maggiormente rispetto ad altri e al tempo

stesso provando nuove strategie, applicando nuove tecniche, proponendo nuovi orientamenti e nuove prospettive.

Del resto George Marcus già in precedenza si era posto in questa linea, quando proponeva un' "etnografia multisituata nel sistema mondo", in cui la parola d'ordine del ricercatore non doveva essere più "stare, risiedere, radicarsi" ma "seguire": seguire i migranti, seguire le produzioni delle idee e dei manufatti, seguire le metafore, le narrazioni, seguire la vita, le biografie, seguire i conflitti (Marcus, 1994).

Bibliografia

Amselle, J.L., Logiche meticce, Antropologia dell'identità in Africa e altrove, Bollati Boringhieri, Torino, 1999

Anderson, B., Comunità immaginate, Manifestolibri, Roma, 1996

Appadurai, A., Disgiunzione e differenza nell'economia culturale globale, in Featherston M., (a cura), Cultura globale, SEAM, Roma, 1996

Appadurai A., Modernità in polvere, Meltemi, Roma, 2001

Bhabha, H., (a cura), Nazione e narrazione, Meltemi, Roma, 1997

Bhabha, H., I luoghi della cultura, Meltemi, Roma, 2001

Callari Galli, M., Lo spazio dell'incontro, Meltemi, Roma, 1996

Callari Galli M., Antropologia per insegnare, Mondadori, Milano, 2000

Callari Galli, M., (a cura), Nomadismi contemporanei, Guaraldi, Rimini, 2003

Clifford J. Diasporas, un "Cultural Anthropology" n. 9, 1994

Clifford J., Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX, Bollati Boringhieri, Torino, 1999

Clifford J, Marcus G., (a cura), Scrivere le culture, Meltemi, Roma, 1997

Girard R., Vedo Satana cadere come la folgore, Adelphi, Milano, 2001

Girard R., La pietra dello scandalo, Adelphi, Milano, 2004

Harrison, G. Callari Galli M., Né leggere né scrivere, Feltrinelli, Milano, 1971

Kroeber A.L., Kluckhohn, C., Il concetto di cultura, il Mulino, Bologna, 1972

Lewis O., La cultura della povertà e altri saggi di antropologia, il Mulino, Bologna, 1973

Marcus G., Fischer M., Antropologia come critica culturale, Anabasi, Milano, 1994