Diversità delle culture e disagio della contemporaneità
Prolusione del Professor Ugo Fabietti

Signor Ministro, Magnifico Rettore, gentili ospiti, colleghe e colleghi, componenti tutte di questa Università e cari studenti, che un docente di antropologia sia stato chiamato a tenere la prolusione di apertura dell'Anno Accademico è, oltre che ovvio motivo di soddisfazione per coloro che a tale disciplina si dedicano, e per la Facoltà di Scienze della Formazione presso cui lavorano, anche segno che la comunità degli studiosi di questo Ateneo si è mostrata disposta a riconoscere all'antropologia culturale una dignità pari a quella di altri saperi, dal profilo forse più netto e dal prestigio sicuramente più antico. Perciò ringrazio quanti, e tra questi in primo luogo il Magnifico Rettore, hanno voluto rivolgere quest'invito a un antropologo, un onore tutt'altro che frequente nella tradizione accademica del nostro Paese.

E' dal punto di vista dell'antropologia culturale che intendo dunque affrontare, nel tempo concessomi, una questione che non sempre sembra poter essere ricondotta entro i termini della ragionevolezza.
Si tratta della diversità culturale nel suo intreccio con le molteplici facce della contemporaneità, un tema che in una istituzione preposta alla produzione e alla trasmissione del sapere dovrebbe far parte del "brusìo etico di fondo" per quanti, pur da angolature disciplinari molto differenti, hanno il compito di "orientare" le giovani generazioni nel mondo presente e, possibilmente, a venire.

Questo mondo – si dice oggi un po' ovunque - si presenta non solo come frammentario, mutevole, incerto e globale (indipendentemente da ciò che si possa pensare di tutte queste cose), ma anche popolato sempre più di "sensibilità diverse in inevitabile contatto" capaci di generare ombre, idoli e spettri che, come avete tutti potuto verificare in maniera sempre più frequente e drammatica in questi ultimi anni, si sono rivelati difficilmente esorcizzabili con una fede cieca nella miracolosità delle leggi del mercato, così come con l'adozione di ricette politiche fondate su ideologie malassortite. Lasciando da parte le ombre e gli idoli, mi concentrerò sugli spettri.
Uno di questi spettri si aggira oggi non solo per l'Europa, ma nel mondo intero, ed è lo spettro della diversità culturale. Lo spettro naturalmente non è la diversità culturale in quanto tale, una cosa tanto reale quanto la pioggia o un quadro di Leonardo, bensì ciò che gli esseri umani immaginano che essa sia. Come tutti gli spettri degni di questo nome, anche il nostro fa le sue apparizioni in maniera sporadica ma improvvisa e spesso devastante, portando con sé sconcerto, ansia, rifiuto, paura, rabbia e violenza. Non si tratta di un fatto esclusivamente occidentale, ma planetario. Lo spettro sembra infatti essere sempre più ubiquo.

Due paradossi paiono tuttavia legarsi alla questione della diversità culturale percepita come fonte di inquietudine.
Il primo paradosso, tutto sommato banale, è che se la diversità culturale è un problema, dovrebbe esserlo sempre, dal momento che ciascuno di noi la sperimenta nel punto stesso in cui finisce la propria pelle. Bisognerebbe essere infatti capaci di dire dove finisce una cultura e dove ne comincia un'altra.
Il secondo paradosso, più carico di implicazioni, si fonda tanto su un postulato antropologico ragionevole quanto su una constatazione di fatto. Il postulato è che se è vero, come sosteneva Wittgenstein, che noi abitiamo un mondo costruito attraverso il

nostro linguaggio, allora noi agiamo, pensiamo, immaginiamo secondo l'uso specifico di quel linguaggio particolare.
La constatazione di fatto, invece, è che il numero di questi linguaggi si è ridotto e va riducendosi a una velocità impressionante. C'è ragione di credere che le circa seimila lingue parlate oggi sulla Terra siano la metà di quelle parlate fino a due secoli fa. E sembra anche che le seimila lingue di oggi siano destinate a ridursi a tremila entro la fine di questo secolo. Se a ciò si aggiunge che la popolazione mondiale ha superato i sei miliardi di individui nel 2000 e salirà a otto tra circa vent' anni, la riduzione della diversità linguistica e culturale acquista dimensioni ancor più macroscopiche. Di questa tendenza la maggior parte di noi ha un'impressione sfocata quando guarda immagini di paesaggi urbani e di umanità apparentemente sempre più uniformi, e quando rileva l'uso sempre più planetario di una lingua veicolare come l'inglese globale (il cosiddetto globenglish).
Di fronte a questi paradossi le domande che ci dovremmo porre sono allora: qual è la soglia, se non è la nostra pelle, oltre la quale la diversità culturale comincia a "costituire un problema"? E perché la diversità culturale pare costituire un problema proprio quando sembra che vada riducendosi rapidamente ?

Un tentativo di risposta a queste domande può venire dalla considerazione sia della natura della contemporaneità, sia della forma specifica che la diversità culturale assume in relazione alla contemporaneità medesima.
"Contemporaneo" è, per definizione, tutto quanto riguarda l' oggi e si situa in una specie di contiguità esistenziale con il nostro Io.
Non c'è dubbio che questa percezione possa variare da un individuo all'altro, da un gruppo all'altro, ma le parole "contemporaneo" e "contemporaneità" appartengono al linguaggio con cui noi cerchiamo di dire, di trasmettere la nostra sensazione di attualità.
L'idea di contemporaneità tuttavia, se ricondotta esclusivamente a ciò che comunemente si intende – cioè l'oggi, l'orizzonte attuale del nostro mondo - non esaurisce il significato del concetto a cui tale idea vorrebbe rimandare. Siamo spesso sorpresi dal carattere rapido e continuo delle mutazioni del mondo attuale: tuttavia queste mutazioni non ci sembrerebbero tanto rapide se non le registrassimo altrettanto rapidamente.
Queste mutazioni, unitamente alla rapidità con cui le apprendiamo, fanno somigliare il mondo attuale più a un caleidoscopio in continua rotazione che non a un cannocchiale ben piantato attraverso cui guardare verso obiettivi futuri. E' infatti proprio grazie a questa velocità con cui apprendiamo un mondo che muta velocemente che noi costruiamo la percezione della realtà circostante.
Apprendiamo questa contemporaneità sulla base di due fattori principali. Uno è la diffusione dei mezzi di comunicazione di massa; l'altro sono le migrazioni di massa. Se grazie ai mezzi di comunicazione sperimentiamo quanto sia "veloce" questo nostro mondo nel "venire verso di noi" in tempo, come si dice, reale, per effetto delle migrazioni di massa sperimentiamo direttamente la diversità culturale.
Nei medesimi spazi urbani e in un numero crescente degli spazi sociali che frequentiamo, incrociamo sempre più corpi che portano su di sé il segno della differenza, che portano con sé storie e memorie cresciute nella reciproca lontananza, e tuttavia oggi sempre più "costrette" ad incontrarsi. Portano l'eco di mondi fino a un'epoca recente remoti, dove il corpo può essere una cosa da nascondere o da esibire, ma dove esso significa sempre e comunque qualcosa, perché il corpo porta con sé la marca dell'identità. Come scrisse Merleau-Ponty giusto mezzo secolo fa, "dire che ho un corpo è una maniera per dire che posso essere visto come un oggetto, ma anche che cerco di essere visto come un soggetto".

Percepire la diversità culturale anche solo attraverso un contatto visivo è sempre qualcosa che lascia largo spazio all'immaginazione. Ma l'elaborazione di questa immaginazione non è lasciata interamente al soggetto che percepisce. Anziché venire elaborata attraverso uno sviluppo di relazioni concrete, tale rappresentazione è "filtrata" dai media, i quali provvedono a costruire la diversità in base a procedure visive e linguistiche che non sono né "neutre" né "neutrali" e che, proprio per questa ragione, producono esiti particolari. Senza evocare l'immagine di popoli esotici, ma rimanendo sul terreno del nostro quotidiano, basterà riflettere soltanto su come queste rappresentazioni mediatiche della diversità si fondino per lo più su una stereotipizzazione che prende le mosse dal fenomeno della devianza. L'eco suscitato recentemente da alcuni tragici fatti di cronaca di cui sono stati protagonisti cittadini di altre nazionalità e di altre "culture", ha costituito la base per spontanee generalizzazioni suscettibili di farci vedere nell'altro – il diverso da noi – un soggetto ostile. Mentre non sempre ci rendiamo conto che, sul versante opposto, certe idee e certi comportamenti considerati come "occidentali" da altri osservatori possono provvedere, come di fatto provvedono, il materiale adeguato per la plasmazione di rappresentazioni di "noi" che sono altrettanto stereotipate in senso negativo.

Entrano così a far parte del nostro mondo attuale non solo fatti e eventi, ma anche forme di sensibilità estetica, morale, religiosa spesso tanto diverse tra loro quanto ciascuna di esse differisce dalle nostre. Ma vi entrano secondo modalità che sono specifiche della nostra contemporaneità, modalità che tendono a trasformare tutte quelle realtà in elementi potenzialmente costitutivi del disagio del nostro tempo.
L'idea di contemporaneità acquista allora un significato aggiuntivo che completa quelli di "odierno" e di "attuale": il significato di una realtà in cui tutto incide potenzialmente sul qui e sull'altrove. L'idea di contemporaneità esprime, in questo senso, la forma comunicativa dominante nella "condizione post-moderna" – se quest'ultima espressione ha un significato preciso – poiché è proprio oggi che, attraverso il fattore della simultaneità noi stiamo vivendo, come ha fatto notare Marc Augé, l'esperienza del restringimento dello spazio e della perdita del senso della profondità storica.

Le scienze umane e sociali hanno avuto la tendenza, negli ultimi decenni, a invocare tre elementi fondamentali in cui leggere le ragioni della post-modernità. Si tratta della cosiddetta fine delle "grandi narrazioni"; del supposto tramonto delle ideologie; e, infine, della progressiva rinuncia delle istituzioni ad assumersi la responsabilità di regolare i processi che si riconoscono alla base dell'integrazione sociale, con la conseguente delega di tale responsabilità a ciò che si è soliti definire come "il privato".
Fine delle grandi narrazioni, tramonto delle ideologie, delega di responsabilità. Credo che questi tre punti siano altrettanti elementi da considerare se si vuole comprendere in maniera non superficiale il senso di disagio suscitato spesso, soprattutto in certi ambienti, dall'incontro con la diversità culturale.
Si dice che le grandi narrazioni che hanno ispirato per circa due secoli tanto le elite politiche quanto le masse occidentali, e non solo, sono tramontate: l'inarrestabile avanzata della civiltà, la fiducia nel progresso, l'immortalità della nazione, il trionfo della scienza, lo sviluppo, la marcia verso una società di uguali. Ma non sempre si riconosce che altre narrazioni hanno preso il posto di quelle di un tempo. Se la storia appariva una volta come una traiettoria destinata a realizzare il destino positivo dell'Uomo (la metafora del cannocchiale), è arrivata "la fine della storia" di Francis Fukuyama; se l'immaginazione filosofico-politica aveva potuto prospettare l'avvento di una fratellanza planetaria, lo

"scontro di civiltà" prospettato da Samuel Huntington sembra, per alcuni, averla non solo smentita, ma addirittura rimpiazzata. E mentre una volta, nonostante tutto, si era forse più attenti di oggi all'agire umano nelle situazioni concrete e al complesso delle condizioni storiche che tale agire determinano, oggi alcuni importanti commentatori mediatici di politica internazionale ci parlano dell' "Anarchia prossima ventura" (Robert Kaplan) o degli Stati Uniti nelle vesti di Marte guerriero e dell'Europa nelle vesti di Venere amorevole, la cui remissività rischia di compromettere la sacrosanta missione ordinatrice del suo nerboruto olimpico collega (David Kagan).
Metafore, semplici metafore, potrebbe dire qualcuno. Certo, ma a parte il fatto che le metafore sono, come ha spiegato George Lakoff, "ciò che ci fa vivere", perché è attraverso di esse che leggiamo il mondo (più di quanto comunemente non siamo disposti a credere), queste particolari metafore sono usate da figure oggi estremamente influenti sul piano mediatico, e anche da coloro che, nel mondo, le rilanciano sui giornali, alla radio e soprattutto nei talk show televisivi. E poiché noi percepiamo, che lo vogliamo o no, il mondo contemporaneo soprattutto attraverso i media, queste metafore hanno un potere enorme nel determinare il modo in cui noi guardiamo alla diversità culturale.
Che cosa sono, queste metafore, se non le parole chiave di nuove narrazioni? L'anarchia che verrà ci viene presentata come la conseguenza inevitabile del tribalismo atavico dei popoli africani e asiatici; lo scontro di civiltà sarebbe l' esito fatale dell'incontro tra culture fondate su principi religiosi differenti, mentre Marte e Venere impersonerebbero la risolutezza e l'esitazione rispettivamente con cui americani ed europei sono "culturalmente orientati" nei confronti del "disordine" del mondo attuale.

Non è certo possibile discutere qui in dettaglio i limiti delle teorie di questi opinionisti mediatici, in alcuni casi consiglieri politici molto ascoltati, la cui autorevolezza si fonda però più che sulla conoscenza dettagliata degli oggetti delle loro argomentazioni, sulla loro capacità di nascondere la propria mancanza di conoscenze.
Questi "politologi in mongolfiera", come li avrebbe chiamati volentieri Clifford Geertz, presentano poche e schematiche idee che si fanno beffa delle sterminate conoscenze accumulate sulle culture e sulle società del pianeta; conoscenze che, se prese in considerazione, renderebbero assai più problematiche le affermazioni circa l'inevitabilità dello scontro di popoli con lingue, culture e religioni differenti, o quelle sull'immutabilità delle culture, per non dire le argomentazioni di chi prova a convincere i politici e lettori dei giornali che se i paesi sottosviluppati sono tali è per via della loro "cultura". Questi commentatori ed esperti, spesso nelle vesti di consiglieri governativi collocati al centro del potere planetario, non prendono ovviamente in considerazione gli esempi storici di lunga convivenza tra comunità culturalmente eterogenee; non riconoscono che le culture chiamate "tribali", anziché essere dei monoliti, sono composite, cambiano, e rivelano pluralità di vedute, dibattiti e disaccordi anche al proprio interno; e sembrano voler farci dimenticare che se i paesi sottosviluppati sono tali è perché le loro risorse continuano ad essere prelevate (quasi sempre con la complicità di una parte delle elite locali) a vantaggio dei paesi ricchi.
Questi commentatori sono i "moderni creatori di miti", ossia individui che forniscono spiegazioni confortanti del perché le cose sono come sono. Dal momento che si fondano quasi sempre su visioni stereotipate degli altri popoli, questi miti offuscano la nostra capacità di pensare criticamente o di entrare in un rapporto di empatia con altri esseri umani, con il risultato di legittimare lo status quo presso il grande pubblico.
Ora, che cos'è un mito se non è una narrazione? Che cosa sono lo scontro di civiltà, l'immobilità delle culture, il tribalismo "ancestrale", la povertà "culturalmente congenita"

dei popoli poveri, se non le nuove narrazioni mediatiche della contemporaneità? Per la verità c'è qualcosa che le distingue dalle narrazioni del passato. E questo qualcosa è che esse non hanno nulla di veramente "grande".
Ed eccoci così arrivati al supposto tramonto delle ideologie, a cui le narrazioni, grandi o piccole che siano, sono indissolubilmente legate.
Consideriamo un'idea centrale della nostra tradizione culturale, quella che, secondo alcuni, ci fa "più occidentali" di tante altre: l'idea di democrazia. Inventata dagli antichi greci liberi esclusivamente a proprio uso e consumo, ricevette sostanza e forma universale dall'illuminismo, non diversamente da quelle di libertà, diritti dell'uomo, rappresentanza politica, uguaglianza, ecc. Essa nacque da un travaglio storico-politico-sociale che, nell'arco di svariati secoli, diede vita a pratiche individuali e istituzioni collettive molto specifiche. Inoltre essa plasmò, proprio come si direbbe nel caso di una fede religiosa o di una filosofia di vita intensamente praticate, una nuova forma di coscienza.
Il colonialismo prima, e la globalizzazione poi hanno fatto sì che questa idea di democrazia, e quelle ad essa correlate, viaggiassero per il mondo. Che fine hanno fatto però queste idee, e quella di democrazia in particolare, una volta trasferite in contesti storico-culturali diversi da quello da cui trassero origine?
Nonostante sembri che la diversità culturale si stia rapidamente riducendo, assistiamo oggi in realtà alla comparsa di una straordinaria varietà di forme di comportamento e di stili espressivi che potrebbero definirsi "ibridi", se non fosse che questa parola rischia di rinviare ad un'idea di purezza che, in materia di comportamenti e di modi di pensare, cioè di cultura, può essere esistita solo in un ideale mondo preadamitico. Riguardo alla idea di democrazia, questa, trasportata altrove, è stata spesso declinata diversamente che in Occidente, dove per altro, come ben sappiamo, non c'è sempre stato – e credo che non ci sia nemmeno oggi - un accordo perfetto sulle modalità e le forme della sua piena realizzazione. I movimenti sociali che si sono sviluppati un po' ovunque nel mondo in questi ultimi venti anni hanno per esempio dato vita a forme di resistenza e di mobilitazione che si autodefiniscono democratiche, dove però il significato che tali movimenti attribuiscono a questo termine non è proprio identico a quello assegnatogli di solito alle riunioni della Banca Mondiale o del Fondo Monetario Internazionale. Il significato che la parola democrazia può assumere tra gli abitanti delle megalopoli asiatiche o sudamericane che tentano di accedere a una risorsa vitale come l'acqua (spesso controllata da società di gestione private), o tra quanti rivendicano in Africa e altrove il diritto di accedere a farmaci anti-AIDS a costi non esorbitanti, non è quello che in alcuni discorsi politico-mediatici viene spesso associato a una generica libertà individuale consistente nell'agire in vista dei propri interessi.
E' stato pertanto un errore storico difficilmente rimediabile quello di chi "vedendo emigrare le nostre parole ha pensato di assistere alla vittoria dei nostri miti" ma che, smentito dai fatti, ha ritenuto legittimo imporre la "verità" dei propri miti con la forza, indignandosi poi di fronte al fatto che avessero potuto verificarsi delle "reazioni". Bastava aver letto Balzac, il quale fa dire al suo "medico di campagna", il dottor Benassis: " In fatto di civiltà – monsieur – nulla è assoluto [.....] bisogna consultare lo spirito di un paese, la sua situazione, le sue risorse, studiare il terreno, gli uomini e le cose, e non voler piantare le vigne in Normandia".

Queste osservazioni sull'intramontabilità delle narrazioni e delle ideologie che sempre le accompagnano, ci portano a considerare infine il fenomeno della progressiva tendenza che le istituzioni mostrano, in materia di responsabilità sociale, a delegare sempre più al settore privato.

Come ha ben mostrato Zygmunt Bauman, questa tendenza non è, checché ne dicano i suoi più accesi sostenitori, per nulla foriera di una maggiore libertà individuale, ma piuttosto di un sempre più diffuso timore generalizzato. In questa società, che Bauman definisce molto appropriatamente "la società dell'incertezza", gli individui scoprono ogni giorno di più che i mezzi per sottrarsi all'imponderabilità del vivere sono affidati a soggetti mossi dalla logica del guadagno.
La tendenziale ritrazione da parte dello stato si è coniugata inoltre, in questi ultimi anni, con una retorica della flessibilità e della professionalizzazione che, per le modalità in cui è stata attuata, sembra aver generato gli effetti contrari a quelli che si proponeva: immobilismo (per non dire arretramento) sociale, e perdita secca delle competenze, tecniche e culturali.
Tralascio qui gli effetti di questi nuovi scenari sul modo in cui la soggettività individuale trova le forme della sua realizzazione, anche se è facile immaginare quanta differenza possa passare tra un'identità individuale costruita all'insegna di un "progetto di vita" plausibile, e un'identità che deve invece ricostituirsi in base a continue dislocazioni alla ricerca di "un centro di gravità permanente". Emblematica, da questo punto di vista, la realtà giovanile che, in un Paese come il nostro, vede appunto i giovani alle prese da un lato con disoccupazione, sottoccupazione, precariato persistente e, dall'altro, con curricola di studi i quali, non sempre e non ovunque sembrano accorciare i tempi di una auspicabile autonomia.
Ma altri motivi contribuiscono a far sì che la contemporaneità venga avvertita come priva di centratura.
In questa società pervasa dal senso della frammentazione e dell'insicurezza da un lato, e dalla regolamentazione visibile o nascosta, esplicita o implicita, da parte di sistemi anonimi (pubblici e privati), dall'altro, la presenza sempre più massiccia di individui "portatori" di una qualche forma di "diversità culturale" viene a turbare sia il già fragile mondo di chi è escluso dall'àgape consumistica, sia il quieto vivere di chi, pur potendo godere della ricchezza prodotta da sé o da altri, si sente assediato nella propria sicurezza e libertà d'azione. Specialmente quando la presenza di questa diversità si presenta sotto forma di devianza stereotipizzata.
Lo stesso Bauman, d'altronde, ha ritenuto di poter cogliere un elemento caratteristico della nostra epoca proprio nel differente atteggiamento che le società ricche tengono, rispetto al passato, nei confronti dello straniero. Il progetto della modernità, egli sostiene, è stato quello di eliminare lo straniero o di ignorarlo. Il non-progetto della post-modernità, invece, è quello di aver promosso l'assuefazione alla sua presenza. Tale assuefazione non è certo il risultato di una apertura disinteressata e solidale nei confronti della diversità culturale. E' piuttosto un "riflesso strutturale" del quadro socio-economico complessivo caratterizzato dalla flessibilità e dalla accentuata intercambiabilità dei ruoli produttivi e, all'interno di questa dinamica, dalla necessità di reperire forza-lavoro in settori occupazionali lasciati vacanti dalla popolazione occidentale.

Se la contemporaneità risulta "incerta" in quanto priva delle caratteristiche di una "attendibilità progettuale" che le epoche precedenti sembravano, almeno idealmente, promettere, ora essa appare anche costellata di diversità culturali che contribuiscono a incrementare la sensazione di smarrimento e di "perdita del centro".
La presenza dello straniero non è infatti solo un elemento strutturale della riproduzione sociale, e nemmeno un fenomeno limitato ai paesi ricchi dell'Occidente. Masse di migranti e di rifugiati si riversano oggi quasi ovunque nel mondo, creando e ricreando

continuamente spazi di marginalità che si sommano a quelle già esistenti nei paesi di arrivo. Le ragioni di questi spostamenti sono note: guerre, povertà, persecuzioni etniche, politiche e religiose, carestie ma anche, e forse soprattutto, il desiderio universalmente umano di cercare un luogo dove la vita possa essere migliore, secondo il detto latino, ubi bene, ibi patria.
Ora, è proprio dal contributo che la politica e la cultura possono dare alla realizzazione di questa antica massima che dipende, forse, la possibilità di diradare, in futuro, le comparse del nostro spettro.

Se pensare la diversità culturale non è affidarsi passivamente alla stereotipizzazione mediatica della devianza, né credere ciecamente alle narrazioni dei guru dell'immaginazione geopolitica contemporanea, qual è allora l'atteggiamento con cui dobbiamo provare a disporci nei suoi confronti?
Comprendere la diversità culturale non significa ricondurre quest'ultima ai rassicuranti schemi del nostro sistema categoriale, al nostro "punto di vista". L'applicazione di tali schemi ad altre forme di vita culturale è problematica e, se pervicacemente e acriticamente perseguita (come purtroppo sembra essere in molti ambienti), destinata a produrre "un deserto di fragorosi e conflittuali soliloqui", dove ciascuno resta prigioniero del proprio monologo sentendosi autorizzato, come spesso infatti vediamo, a proclamare unilaterali, spavalde e intransigenti assunzioni di verità.
E' stato fatto osservare che il mondo sociale non si articola più in "trasparenti noi" da una parte, con cui possiamo facilmente dialogare (per quante siano le differenze tra noi stessi), ed "insondabili loro" dall'altra, con cui non potremmo condividere idee, valori e aspettative. Infatti la differenza comincia, a ben guardare, proprio tra noi, e non si esaurisce nella diversità fisica o delle nostre inclinazioni personali, ma riguarda differenze di istruzione – quindi di linguaggio - di genere, di classe, e quant'altro.
Se lo vogliamo, possiamo non essere sempre prigionieri delle nostre vedute, della nostra "cultura"; così come gli "altri", se lo vogliono, possono non esserlo sempre della loro. E' vero che la nostra immaginazione, come quella di tutti, è circoscritta da un linguaggio e che questo linguaggio è, come abbiamo visto, costruito spesso da altri; ma abbiamo pur sempre la possibilità di immaginare "oltre", di espandere questo linguaggio, come diceva Walter Benjamin, e grazie a ciò "allargare" il nostro orizzonte mentale, cercare di capire come gli altri ci percepiscono e, così facendo, percepire meglio noi stessi in mezzo agli altri. Cos'è, in fondo, la capacità di giudizio se non la possibilità, universalmente umana, di prendere le distanze da ciò che può apparire scontato?
Quanti oggi temono il cosiddetto relativismo, ritengono che esso si traduca nella perdita di qualunque possibilità di discernere tra cose importanti e cose che non lo sono, tra vero e falso, tra bene e male, dal momento che tutti i giudizi sarebbero sempre giudizi relativi a questo o a quel criterio di valutazione derivante, a sua volta, dalla cultura specifica di riferimento. Ma questo timore è, come ha scritto Clifford Geertz parafrasando Shakespeare, "l'occhio dell'infanzia che teme un diavolo dipinto". La paura del relativismo ha infatti in larga misura preparato l'ansia stessa di cui questa paura vive. Almeno per quanto riguarda la vocazione della disciplina che qui rappresento, cercare di comprendere la diversità culturale non significa giustificare pratiche e atti che sono all'origine di sofferenze umane, ma non significa nemmeno ritenere che se qualcuno non crede nel mio Dio è sicuramente perché crede nel mio diavolo.
Nessuno si sogna di rimanere indifferente, credo, alle mutilazioni genitali femminili o allo sterminio dei nativi americani ritenendo che tutto sommato siano cose riconducibili allo "spirito culturale" (per non dire religioso) di coloro che compiono o hanno compiuto questi

atti rispettivamente. Così come si può rimanere sorpresi alla vista di una donna musulmana che, di fonte alla condanna a trent'anni di reclusione del proprio marito colpevole di aver ucciso la propria figlia perché protesa alla propria integrazione nella società in cui è cresciuta (ubi bene, ibi patria), reagisce assumendo comportamenti autolesionistici. Ma sarebbe davvero superficiale identificare una simile reazione come un rifiuto culturale (per non dire religioso) del verdetto medesimo, e non considerare invece quanta disperazione, certo culturalmente costruita, cioè elaborata, interiorizzata, ed esibita, possa esserci in chi vede a una tragedia aggiungersene un'altra, personale, familiare e anche sociale.

Comprendere la diversità culturale significa individuarla come tale e coglierla nella logica che le è propria; ma significa anche sapere che questa diversità vuole sempre, in un modo o nell'altro, sentirsi riconosciuta. Se tentare di comprendere la diversità significa considerarla senza ricondurla a una versione imperfetta o deviata del noi, resta il problema di decidere se con questa diversità vogliamo dialogare oppure no. L'alternativa è chiara, come credo sia anche la risposta. Se non vogliamo sprofondare nel deserto dei fragorosi e conflittuali soliloqui dobbiamo "ragionare", e quando si tratta di questioni morali "ragionare", come ha osservato il filosofo Charles Taylor, significa sempre ragionare con qualcuno. E quando ragioniamo con qualcuno che non appartiene al nostro orizzonte culturale - come gli antropologi sanno per esperienza diretta - non ragioniamo nel vuoto, come "se stessimo parlando con qualcuno che non riconosce alcun imperativo morale". Quando abbiamo un interlocutore dobbiamo compiere quindi uno sforzo in direzione di una ricerca di parametri non necessariamente identici, ma dal cui confronto possa scaturire un'auspicabile compatibilità.
E' proprio su questa auspicabile e non impossibile compatibilità che va giocata una politica dell'integrazione equilibrata sostenuta da misure di tipo giuridico e istituzionale che, da un lato, consentano una convivenza rispettosa ma non autorinunciataria da parte di alcuno della propria identità e della propria tradizione e, dall'altro, precludano derive marginalizzanti, gerarchizzanti o addirittura xenofobe.
Non si riesce mai completamente nell'impresa di comprendere la diversità culturale – e gli antropologi lo sanno per primi - ma sono le ragioni del mondo che ci dovrebbero persuadere dell'opportunità di questo sforzo. Quello che poteva sembrare una volta una curiosa vocazione di pochi - gli antropologi - consistente nell'andare laggiù per capire il punto di vista degli altri, e del loro modo di vedere il loro proprio mondo mettendosi all'interno del loro stesso mondo, oggi si impone, seppure in termini diversi, ormai a noi tutti anche qui da noi. A livello personale e privato, perché il sociale contemporaneo lo rende necessario, circondati come siamo dalla diversità culturale nel nostro quotidiano; ma anche a livello pubblico e sociale perché una politica che non percorresse questa strada rischierebbe non solo di divenire sempre più autoreferenziale, ma anche di lasciare questi temi di capitale importanza comune alla mercé di rozze contrapposizioni. L'orizzonte politico del nostro tempo non può più permettersi di interpretare la natura culturalmente diversa e complessa della contemporaneità attraverso letture datate, né tantomeno occultarla o, che è peggio, aggredirla mediaticamente con furoreggianti proclami populistici.
Al tempo stesso, l'impegno culturale del nostro tempo non può più trincerarsi dietro olimpici sguardi "da lontano". Cultura e politica devono sentirsi chiamate a uno sforzo di ripensamento della contemporaneità eticamente plausibile per le diverse componenti dello scenario planetario. Quella che qui abbiamo definito contemporaneità ha e avrà sempre più il potere di farci percepire le differenze dove prima non avvertivamo che delle

somiglianze, e di farci avvertire delle somiglianze dove percepivamo soltanto delle differenze. Mentre sono le distanze tra i termini "noi" e "loro", "qui" e "laggiù" e anche "somiglianza" e "differenza" - che ora, in questa contemporaneità delle percezioni e dei vissuti culturali, stanno assumendo nuove forme e nuovi significati. Mondi come quello cinese o giapponese, ad esempio, che parevano immersi in una lontananza avviluppata nelle suggestioni dell'orientalismo, si vanno avvicinando a noi a motivo di altre suggestioni (quelle del mercato) che tuttavia non potranno, da sole, prendere il posto delle prime, ormai demolite dalla critica post-coloniale. Né ci pare allettante l'idea di restare in possesso, come solo modo di conoscere la diversità culturale, delle immagini di improbabili mondi esotici forniteci dall'industria del turismo globale.

Se nel mondo di oggi l'antropologia ha un qualche ruolo, questo è lo stesso che ha avuto ai suoi esordi: cercare di comprendere la diversità culturale per quello che è, e non per quello che spesso ci si immagina che essa sia. Per questo l'antropologia merita di essere ascoltata, come spero sia avvenuto oggi in questa occasione. Questo non significa che domani accadranno miracoli, ma dobbiamo fare tutto il possibile per sottrarre i discorsi sulla diversità culturale alle facili dicotomie, alle rozze stereotipizzazioni e alle scellerate contrapposizioni spesso strumentali, le quali non contribuiscono certamente a farci comprendere la diversità e il mondo attuale, quanto piuttosto a presentarceli entrambi come tenebrosi, proprio come quel "cuore di tenebra" del romanzo conradiano, che era al tempo stesso oscuro, cioè ignoto e, proprio perché ignoto, maledetto.