

Multiculturalismo

Tamar Pitch

Del relativismo culturale, paradigma dominante nell'antropologia culturale tra gli anni venti e quaranta del secolo scorso, viene denunciata la miseria etica da Levi-Strauss, immediatamente dopo la seconda guerra mondiale. Come si può, dice Levi-Strauss, giudicare una cultura soltanto sulla base dei suoi propri valori, dopo la Shoah? non equivarrebbe, questo, a "comprendere" il nazismo, dove comprendere significa appunto giustificare, se non perdonare? Ma il problema rimane intero, come ben capiscono gli antropologi americani, chiamati nel 1947 a commentare la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo: da un lato le ragioni etico-politiche dell'universalismo, le stesse che animano Levi-Strauss, dall'altro lato il timore che questo universalismo non sia che una ulteriore mutazione di quell'etnocentrismo in polemica col quale era per l'appunto nato il relativismo. L'etnocentrismo evoluzionista, per esempio, secondo il quale bensì tutti gli esseri umani sono dotati della stessa capacità di creazione culturale, ma si dispongono in scala, alla cima della quale stanno gli esseri umani Europei, faro di quella civiltà che gli stati europei sono impegnati, e devono, esportare ovunque. Come questa versione dell'etnocentrismo si connota per giustificare le imprese coloniali, così il relativismo esprime, in antropologia, il rimorso dell'occidente. Il disagio degli antropologi americani rispetto alla Dichiarazione universale del 1947 ci dice però molto altro, ossia che la faccenda non riguarda solo quella specifica disciplina scientifica il cui oggetto è "l'altro", ma ha a che fare con la storia politica e giuridica dei diritti che si vogliono universali, con la loro stessa antropologia, intesa qui come concezione dell'umano e del mondo. E' una storia assai controversa e contraddittoria, come ben spiega Ferrajoli, ricordando come tra i primi diritti fondamentali inventati vi siano quello jus immigrationis ac communicationis teorizzati da Francisco Vitoria per giustificare la conquista spagnola dell'America e il relativo genocidio degli indigeni che vi si opponevano. Ma è la stessa proliferazione e specificazione dei diritti (Bobbio) che ne mette in tensione l'antropologia, come molte femministe di recente hanno avvertito. Il soggetto dei diritti, neutro, isolato, autonomo si presta male a rispondere alle esigenze di individui sessuati, situati, in relazione, svelando come questa costruzione giuridica assolutizzi e universalizzi caratteristiche storiche e sociali associate ad un pensiero non solo europeo, ma maschile. Da questo punto di osservazione, i diritti e la cultura di cui sono portatori (nata in occidente, ma non esaustiva delle "culture occidentali", anzi convivente con altri modelli e valori e spesso in contrasto con essi) possono essere definiti, come da ultimo Eligio Resta, un pharmakon, al tempo stesso veleno e cura: anzi, cura del loro stesso veleno. Essi sono veicolo di conquista e penetrazione dentro altre culture, così come sono baluardo e difesa delle differenze (individuali, ma, secondo molti anche collettive, culturali) di fronte agli abusi e alle sopraffazioni della conquista e della penetrazione.

Il dibattito degli antropologi americani all'indomani della Dichiarazione universale mostra consapevolezza di questa doppia faccia della cultura dei diritti, la quale dà luogo ad un vero e proprio paradosso etico, che potrebbe essere espresso così: possiamo noi, facendo riferimento a una cultura che prescrive l'uguale rispetto per tutti, non importa quanto differenti da noi --anzi, proprio in quanto da noi differenti-- proporre (o, più spesso, imporre) questa cultura stessa agli altri? Come si vede, universalismo e relativismo si ripropongono dentro la stessa cultura dei diritti, sono anzi ciò che la connota

Se, con il relativismo, l'antropologia dava voce al rimorso dell'Occidente, oggi questo rimorso sembra subire una torsione: il rimorso, si dice, conduce all'agnosticismo, a un relativismo etico non solo giustificazionista, ma non interventista. Infine, conduce ad uno scarico di responsabilità, il contrario di ciò che un rimorso seriamente inteso dovrebbe comportare. Peggio: in questi ultimi anni, la tolleranza implicata dal paradigma relativista si è mutata nell'elogio della separazione, in un differenzialismo escludente e razzista, che predica la non contaminazione delle culture, e dunque l'esigenza che ciascuna si preservi intatta nel luogo di origine. Il relativismo antropologico, dicono Dei e Simonica, rappresenta, paradossalmente, la più micidiale arma etnocentrica messa in moto dall'antifondazionalismo ottocentesco (vedi Bossi e compagnia). Universalismo e relativismo sono dunque strettamente intrecciati, due facce di una stessa medaglia e possono ambedue legittimare politiche contraddittorie. In ambedue coesistono il riconoscimento delle differenze (che, così come per Ferrajoli, anche per Geertz sono "semplicemente un fatto"), da cui possono derivare conseguenze paradossali precisamente perché in ambedue il riconoscimento di un fatto diventa norma universale. Ma è la stessa prospettiva relativista, non diversamente dall'universalismo di cui è l'altra faccia, che si pone già all'origine come un'opzione etica, perlomeno nell'antropologia culturale : al cuore del relativismo c'è infatti la tolleranza, che ne è presupposto piuttosto che conseguenza. Come si vede, la cosiddetta "nostra cultura", con la quale immagino si intenda comunemente riferirsi alla cultura dei diritti , è insieme universalista e relativista.

Ciclicamente, la cultura occidentale liberal si trova di fronte ad un dilemma etico rispetto alle culture altre: il principio del rispetto delle differenze culturali implica la rinuncia al giudizio, se il giudizio non può aver luogo se non adottando criteri di valutazione della cultura propria? Oppure la rinuncia al giudizio è di per se stessa opzione etnocentrica e produttiva di una tolleranza piuttosto incline all'indifferenza morale? L'evoluzionismo ottocentesco, presupponendo l'universalità della natura umana, dava per risolto il problema cognitivo e adottava come standard di giudizio quelli propri dell'élite culturale dell'Europa del tempo. Le politiche adeguate a questa impostazione della questione sono implicitamente politiche assimilative. Assumendo un preciso standard di valutazione e giudizio, esse non sono "moralmente indifferenti". Poiché questo standard rimane perlopiù implicito (o tale, col tempo, diventa) esso assume la valenza di ciò che è naturale, ovvio, nell'ordine delle cose: la gerarchia implicita in queste politiche si naturalizza, la valenza etica della scelta del punto di vista si nasconde nell'"ordine delle cose". E' la versione etnocentrica, maschile-centrica, ecc., dell'universalismo (quella, tra parentesi, usata da Berlusconi). Il relativismo, viceversa, contestualizza gli universi morali e cognitivi, a partire dal proprio (e cade così nell'autorefutazione), ma non si sottrae allo scandalo etico, che si

ripropone vuoi sotto la forma dell'indifferenza morale, vuoi sotto quella, a noi contemporanea, del razzismo differenzialista. Il paradigma relativista, in antropologia, nasce con intenti conoscitivi: si può conoscere una cultura diversa dalla nostra soltanto ricostruendone la storia, assumendo cioè che tutte le culture, comprese quelle cosiddette "primitive", abbiano subito un processo di sviluppo e cambiamento secondo modalità e su parametri propri, non (ri)conoscibili adottando i nostri standard di riferimento. Una cultura a basso sviluppo tecnologico, per esempio, può essere viceversa una cultura molto sviluppata su altri piani, quelli "spirituali", e così via. Tuttavia, sostiene Gellner, capire e giudicare non sono operazioni separabili, posizione epistemologica e posizione etica si intrecciano in maniera inestricabile, giacché il paradigma relativista rinuncia alla spiegazione, come ancoraggio dei concetti indagati a qualcosa di esterno al contesto della loro produzione e indipendente dall'interpretazione che di questi concetti danno gli attori stessi, per privilegiare la comprensione, ossia appunto l'interpretazione autoctona. Sarebbe, questo, un atteggiamento "caritatevole", che implica una tolleranza totale verso gli altri. Ora, se il dibattito sulla questione epistemologica ha tralasciato curiosamente il tema del modo come "gli altri" ci comprendono, ci spiegano, ci traducono, quest'ultimo appare con gran forza nel contesto dell'emergere contemporaneo di richieste di riconoscimento pubblico della propria identità "differente". Sono tutte richieste, queste, interne alla cultura dei diritti, per l'appunto, e che non vengono avanzate soltanto da "minoranze etniche" o culturali. Che questi altri vivano tra noi (alcuni, le donne ad esempio, siamo noi) e si possa leggere la loro alterità come esito di una scelta politica più o meno consapevole, rende il dilemma più e non meno complicato. Certamente, essi danno voce ad un paradosso: la denuncia dei fallimenti delle politiche di eguaglianza basate sull'assimilazione si esprime tramite, e non contro, il linguaggio e la cultura dei diritti. La questione delle differenze che chiedono riconoscimento pubblico tramite una politica dell'identità ha dato luogo ad un dibattito acceso, come sappiamo, dentro la cultura politica liberale e tra questa e correnti di pensiero neocomunitarie e neorepubblicane, chiamando in causa precisamente ciò che ho chiamato l'antropologia implicita -- l'individualismo-- nella cultura dei diritti, vuoi per rivendicarla come irrinunciabile e fondante dell'universalismo democratico, vuoi per denunciarla come produttiva di discriminazioni.

La questione non si pone, dunque, tra l'"occidente" (comunque lo si voglia caratterizzare) e "gli altri", ma dentro l'occidente come dentro tutte le altre culture, nella misura in cui anch'esse si sono aperte o sono state conquistate dalla cultura dei diritti. Ma l'antropologia mostra costitutivamente qualcosa che dovrebbe essere ovvio: ossia che le culture sono aperte, ibride, in comunicazione tra loro, in continuo movimento e cambiamento, internamente contraddittorie e permeabili. Concepirle, come la politica dell'identità tende a fare, chiuse, statiche, in sé coerenti e omogenee, come vorrebbero certe correnti neocomunitarie e il relativismo differenzialista, è un errore pericoloso e tendenzioso.

Esiste una terza via tra l'universalismo assimilazionista e il relativismo differenzialista? Con Todorov, potremmo pensare ad un "universalismo di percorso", un orizzonte di dialogo tra culture che produce una intesa frutto non di deduzioni da un principio a priori, ma di confronti e compromessi. L'universalismo di percorso è condizione stessa del lavoro dell'antropologo così come della comunicazione con gli altri. Ciò non elimina

il rischio dell'etnocentrismo, ma la consapevolezza e la pratica dell'andirivieni tra culture diverse non possono che mutare ciò che noi stessi pensiamo di noi stessi. De Martino dice qualcosa di simile, quando sostiene che la propria cultura è la condizione imprescindibile dell'incontro con l'altro. Lo scandalo dell'incontro etnologico consiste bensì nella messa in dubbio della cultura propria, ma ciò conduce alla presa di coscienza, ad una scelta più consapevole di quei valori della propria cultura (non tutti) cui si riconosce valenza positiva. E' l'etnocentrismo critico, come assunzione consapevole (consapevole, tanto più quanto più ci si espone all'incontro con l'altro) della storicità e specificità di quei valori che si vorrebbero universalizzare. L'andirivieni che approda all'etnocentrismo critico interpreta l'universalismo di percorso come produttore di un migliore "amore di sé". Ossia, esso conduce, come dicevo, alla scelta di quei valori e principi della propria cultura che sembrano promettere rispetto e valorizzazione degli altri.

Questa idea ha varie implicazioni. La prima ha a che vedere con l'idea di una tolleranza limitata e vigile. Si deve tollerare tutto ciò, ma soltanto ciò, che non contraddice i principi su cui si fonda la tolleranza stessa. E' un'implicazione negativa. La seconda implicazione è quella invece che sottende le politiche multiculturaliste. Rispetto e valorizzazione richiedono moltiplicazioni di diritti e tutele adeguate. Le due implicazioni, nelle società multiculturali che le hanno sperimentate, hanno condotto l'una a politiche assimilative che hanno prodotto discriminazione per chi non poteva o non voleva assimilarsi, l'altra alla chiusura intraculturale e alla messa a rischio dei diritti individuali.

Una terza via, più in sintonia con l'idea stessa di etnocentrismo critico, è quella implicata da un diritto mite (Zagrebel'ski), inteso come la stipulazione costituzionale di principi tesi a "realizzare le condizioni di possibilità della vita comune, non il compito di realizzare direttamente un progetto determinato di vita comune". I principi costituzionali sono visti come esito di un confronto in cui si rinuncia all'assolutezza e insieme come cornice per progetti diversi, che competono e possono competere in virtù della loro apertura e "debolezza": dove, tuttavia, assoluto e imprescindibile è invece il valore della coesistenza stessa.

Potrebbe essere questa una visione che bene si accorda con il pluralismo giuridico, che è non solo riconosciuto e ammesso, ma anche promosso, all'interno, beninteso, di una cornice fornita da principi costituzionali, a loro volta frutto di un dialogo che, circolarmente, tutelano.

Il richiamo di Ferrajoli ad un "costituzionalismo mondiale", di cui le Dichiarazioni universali dei diritti sono il supporto positivo, va nella stessa direzione. Ciò che non esime, naturalmente, come già dicevano gli antropologi americani alla fine della seconda guerra mondiale, dal rivedere contenuti e linguaggio delle Dichiarazioni stesse alla luce del confronto interculturale da esse reso possibile, tutelato, ma anche, nel bene e nel male, vincolato. Giacché si potrebbe dire che l'inefficacia è il prezzo dello scarso potere di persuasione (la scarsa capacità di raccogliere consenso) di diritti formulati con un linguaggio e l'adozione di criteri relativi ad una sola cultura, la (parte della) nostra. Che è cosa diversa da dire dai diritti sono un prodotto nostro, non solo non vi è in essi alcunché di universalizzabile, ma i tentativi di universalizzazione implicano politiche di dominio o comunque di scarso rispetto per le culture altrui, e dunque vanno abbandonati. Oppure, specularmente, poiché sono un prodotto nostro, essi sono anche testimonianza

della superiorità della nostra cultura e del nostro buon diritto di imporli agli altri o di accettare gli altri nella misura in cui essi li adottano, o vi si adeguano, così assimilandosi a noi.

Se poi dal cielo delle disquisizioni etico-politiche scendiamo sulla terra delle pratiche e dell'esperienza, allora vediamo qualcosa che taglia la testa al toro: i diritti, se non dagli Stati e dalle organizzazioni internazionali, sono presi terribilmente sul serio da moltissimi dei dannati della terra, ovunque si trovino. Sono diventati, magari ritradotti e riformulati, grande parte del linguaggio comune della ribellione e della rivolta.