

I «Noi»: guerra, religioni e trasformazioni

Relatore: Francesco Remotti*

Sintesi della conferenza del 5 maggio 2005

Il tema dell'identità è da anni al centro del lavoro di Francesco Remotti, che in numerose pubblicazioni ha mostrato la fecondità della ricerca antropologica contemporanea per la riflessione sulla cultura in generale, e sulla politica, la sociologia, l'etica in particolare. Per Remotti l'antropologia non è solo una disciplina specialistica fine a se stessa, ma è un'attività conoscitiva in grado di esercitare una funzione critica nei confronti di luoghi comuni pseudo-culturali e di atteggiamenti mentali consolidati. Nel caso specifico dell'identità, la riflessione antropologica e il resoconto etnografico insegnano che esistono diversi modi di definire se stessi, a seconda delle diverse culture; e che, d'altra parte, la definizione dell'identità mostra alcuni caratteri tipici e ricorrenti. Anzitutto, l'esigenza di assegnare un'identità a qualcuno o a qualcosa nasce dal tentativo di trovare un punto di riferimento stabile a un'esistenza contrassegnata da incessante mutamento; in secondo luogo, ogni identità è inevitabilmente sociale, cioè dipendente da un gruppo collocato nel tempo e nello spazio, ovvero non è mai assoluta ma sempre relativa; infine ogni identificazione risulta da un'attività di assimilazione e separazione, ovvero dalla costituzione di un «Noi» (composto da individui simili, per certi aspetti) che si contrappone a un «loro» (composto da individui diversi da noi, per certi aspetti).

* Docente di Antropologia culturale presso l'Università di Torino.

Ora, la consapevolezza che i diversi Noi in cui ci identifichiamo non sono assoluti né permanenti né del tutto coerenti, ma, al contrario, sono il prodotto di operazioni storiche e culturali che hanno dato un certo esito («noi italiani», «noi europei», «noi occidentali») ma che avrebbero potuto andare diversamente, proprio tale consapevolezza, allora, dovrebbe indurci a diffidare di quelle concezioni dell'identità che si presentano come perfettamente definite, o «pure», o «migliori», e ad accettare piuttosto il pensiero che ogni Noi possa essere continuamente riformulato e rimodulato in forme diverse da quelle cui eravamo abituati: ieri ci sentivamo italiani e ci sembrava di essere molto diversi dai francesi e dai tedeschi, oggi ci sentiamo tutti più «occidentali» e ci sembra di essere molto diversi dagli «extracomunitari», domani forse non ci sembrerà strano pensare agli italiani come a un popolo di cattolici, musulmani, cristiani ortodossi, e così via.

Del resto, sebbene i Noi possano alimentare un senso profondo di sicurezza e di protezione, pare altrettanto forte l'esigenza di uscire da questi stessi Noi. Tale impulso di fuga, di ricerca di un «altrove» è riscontrabile ovunque, anche in piccole società. Remotti cita il caso di Tikopia, una piccola isola polinesiana studiata negli anni Venti da Raymond Firth, i cui giovani, malgrado condizioni generali ottime (clima gradevole, assenza di malattie, buona alimentazione), si buttavano a mare per raggiungere le navi che intravedevano all'orizzonte. L'aspirazione a uscire dai Noi non è un tradimento, ma il desiderio di sperimentare altre vite, altre soluzioni, di organizzare vie di uscita.

Nel corso del dibattito che è seguito alla conferenza, Remotti ha fornito altri esempi di come l'antropologia possa contribuire alla critica della società. Anzitutto la riflessione sull'alterità che caratterizza, già al suo interno, la nostra cultura (a ben guardare, anche il nostro Noi si rivela composto da individualità irriducibili che vengono messe fra parentesi ai fini della convivenza) dovrebbe orientare i modi del rapporto con popoli e culture «altre», ovvero molto diverse dalla nostra: in questa prospettiva, rifiutare la guerra non significa rivendicare semplicemente valori e aspirazioni del pacifismo integrale, ma piuttosto pensare costruttivamente a forme di conflitto accettabili, cioè sviluppare una «cultura del conflitto», imbrigliando il conflitto stesso o ritualizzandolo come hanno già fatto e sperimentato molte società.

Anche a proposito dell'economia, inoltre, la riflessione sulle società «altre» può indicare forme alternative all'impianto economico prevalente in Occidente, fondato sulla competitività. Remotti ha ricordato le tesi dell'economista Stefano Zamagni, che propone di recuperare la visione della so-

cietà civile presente in alcune teorizzazioni pre-illuministiche, basate su una concezione del rapporto interpersonale come valore in sé, del mercato come istituzione sociale capace di conciliare l'interesse individuale con quello collettivo; non si può infatti escludere a priori che il perseguimento del bene della società civile possa assecondare anche gli interessi del mercato. Secondo Zamagni, le nostre società avrebbero bisogno di tre principi autonomi per potersi sviluppare in modo armonico ed essere, quindi, in grado di sopravvivere nel futuro: lo scambio di equivalenti (o principio di efficienza, il cui attore principale è il mercato), la redistribuzione (o principio di equità, tradizionalmente assicurato dallo Stato interventista), e la reciprocità (principio che ha come fine la fraternità e presuppone la cultura del dono). A questo proposito Remotti ha ricordato il celebre Saggio sul dono (1924) di Marcel Mauss e il lavoro dell'economista francese contemporaneo Serge Latouche, che ha condotto una critica della razionalità occidentale in nome di un ritorno al «ragionevole», di cui l'economia informale africana, nella sua «irrazionalità», costituisce un esempio di successo.

Se questo appare utopistico, si tratta tuttavia di una prospettiva inscritta, per così dire, nella natura stessa dell'antropologia, che racconta di società diverse al di là del mare, come nella celebre Utopia di Tommaso Moro, letteralmente il «non-luogo»: l'utopia dell'antropologia non deve essere però pensata come un'isola in sé conchiusa ma come il coraggio di andare oltre, di superare certi confini che un gretto realismo renderebbe invalicabili.

Occorre anzitutto ribadire, una volta per tutte, una delle più importanti acquisizioni della cultura del Novecento, ossia che il pensiero umano non si forma, per così dire, «dentro la testa», all'interno dell'individuo. La tesi della priorità dell'Io – a lungo perseguita dal pensiero filosofico occidentale, indirizzato nel suo complesso a rafforzare il senso dell'identità attraverso la costruzione di schemi improntati al principio dell'unità – nel corso del Novecento è stata messa in discussione a vantaggio di un'altra teoria: il pensiero si forma nelle relazioni tra gli individui; la matrice del pensiero, il contesto generatore è «fuori di noi». Nella prima metà del xx secolo il filosofo del linguaggio Ludwig Wittgenstein, con la sua insistenza sulla pluralità indefinita delle forme di vita, ha inaugurato in filosofia un nuovo stile di pensiero che si è rivelato congeniale agli esiti dell'antropologia, e ha finito per assumere una posizione privilegiata nella storia degli studi antropologici.

Il fatto che il pensiero si generi al di fuori dell'individuo comporta un fondamentale passaggio dall'Io al «Noi», ai fini della definizione dell'identità. I Noi sono realtà collettive, sociali, che intervengono in maniera spesso decisiva per dare forma al pensiero umano e per orientare il comportamento degli individui.

Tra le voci più autorevoli dell'antropologia contemporanea c'è senz'altro Clifford Geertz, un antropologo statunitense che, ponendosi criticamente nei confronti dello strutturalismo di Claude Lévi-Strauss, propone un'antropologia interpretativa che prende spunto dalla filosofia ermeneutica. Ora, secondo Geertz il pensiero umano è profondamente sociale, nelle sue origini, forme e applicazioni. Il pensare è un'attività pubblica che si forma «nel cortile di casa», «nella piazza del mercato» o del municipio. Questa esemplificazione ci aiuta a comprendere come i Noi non soltanto risultino indispensabili per la formazione del pensiero umano, ma siano anche molteplici e compresenti (Noi di tipo domestico-parentale come la famiglia, Noi di tipo più ampio e articolato come quello che risulta dall'esperienza del lavoro, Noi più istituzionalizzati come l'appartenenza politica eccetera). La nostra stessa vita individuale è costellata dall'insieme di questi Noi. La partecipazione diversificata – a volte più attiva, a volte passiva – a questa molteplicità fa sì che il pensiero di ciascuno si modelli, prenda forma, si articoli compiutamente.

I Noi detengono indubbiamente una forte attrattiva, rappresentano dei luoghi protetti, una sorta di rifugio, e ci sollevano in più occasioni dalla responsabilità di effettuare delle scelte. Dire «noi» («noi siamo», «noi facciamo», «noi vogliamo») implica già una qualche forma di solidarietà, di appartenenza al collettivo. Il conformismo che scaturisce dall'appartenenza ai vari Noi agisce come meccanismo sociale di forte fascinazione.

Attraverso questo conformismo, quest'abitudine, si forma una cultura definita. I Noi, infatti, oltre che portatori di forme di pensiero, sono anche portatori di forme di cultura, o meglio, di microculture, che nascono dalla combinazione più o meno coerente di pensiero, morale, gusti, comportamenti.

I Noi sono poi caratterizzati da «situazionalità», ovvero sono legati a precise situazioni contingenti; da molteplicità, essendo evidente, come si è detto, la pluralità e la compresenza di più Noi nello stesso individuo; infine, da precarietà, nel senso che sono delle co-

struzioni, non delle realtà date in natura e acquisite per sempre. Ancora, possono essere effimeri o duraturi; alcuni, cioè, sono molto esposti alle vicende individuali, mentre altri sono maggiormente strutturati, anche se tutti avvertono comunque un senso profondo di precarietà, derivante dall'accordo, dalla convenzione che sta alla base della loro stessa formazione: se il patto iniziale si incrina, i Noi possono subire danni profondi.

I Noi più solidi sono quelli che arrivano a sacralizzarsi, perdendo tale senso di precarietà e arbitrarietà e diventando «intoccabili». In tal senso, la religione costituisce un collante molto forte e contribuisce in maniera decisiva a trasformare le scelte iniziali in aspirazioni di carattere universalistico. In particolare, cristianesimo, ebraismo e islamismo, che hanno annullato il senso di precarietà originario per trasformarlo in principio assoluto, hanno forgiato identità molto forti, perché chiuse e circoscritte da un Noi eletto e depositario della volontà di un Dio che è inteso e vissuto come l'*unico* Dio. Ciò predispone questo Noi a collocarsi su un piano eticamente più elevato rispetto agli altri, che non rappresentano più l'alterità come differenza positiva, ma l'alterità come male, impurità, soprattutto minaccia. Ci sono, infatti, dei Noi che per le loro pretese o per i loro processi di solidificazione (istituzionali, ideologici) ritengono di essere completi, di non avere bisogno di altro perché già possiedono tutto ciò che è necessario per giungere alla verità.

La completezza è un'aspirazione pericolosa che può interferire nei rapporti tra civiltà e tra culture. Sarebbe invece logico pensare che anche «altrove» esistano forme diverse e altrettanto strutturate di democrazia o di scienza, ad esempio, senza rivendicare una pretesa di completezza da parte di un'unica tradizione di pensiero (come avviene per lo più con quella occidentale). L'ideologia della completezza conduce spesso a esiti militareschi, ovvero a un'identità armata, un'identità cioè generalmente intollerante che, ritenendo legittimo il ricorso alla forza, sia per difendersi dal pericolo rappresentato dall'alterità sia per esportare la propria «superiorità», è stata spesso causa dei grandi disastri di cui è piena la storia.

Una domanda fondamentale posta di recente da Samuel Huntington nel suo noto saggio *Lo scontro delle civiltà* (1996) è la seguente: quali sono i limiti di espansione del Noi? La risposta che l'autore si dà è già contenuta nel titolo del libro, ovvero: il limite ultimo è dato

dalla civiltà di appartenenza. Le civiltà danno un senso profondo di completezza, offrono agli individui tutto ciò di cui hanno bisogno, sul piano ideale, sociale e materiale. Tale tesi non è certo nuova, anzi è direttamente derivata dal pensiero di Oswald Spengler, il quale già nel 1918, nella sua opera principale *Il tramonto dell'Occidente*, vede la sconfitta della Germania come il segno del declino della civiltà occidentale, declino considerato come momento inevitabile di decadenza a cui giunge ogni cultura. Le diverse civiltà che costituiscono il mondo storico sono infatti interpretate da Spengler come organismi biologici che nascono, si sviluppano, invecchiano e infine muoiono secondo la legge ineluttabile della specie. Il ciclo evolutivo è analogo per tutte le civiltà, ma è diverso il patrimonio biologico di ognuna: ogni civiltà dà origine a un proprio mondo simbolico, le cui manifestazioni valgono e sono comprensibili soltanto all'interno di essa. Da ciò consegue che tra le varie civiltà non è possibile alcuna comunicazione perché non vi sono valori comuni. Anzi, se si avvicinano troppo il conflitto risulta inevitabile.

L'attribuzione dell'identità a soggetti entificati come Dio o l'etnia corrisponde allo scopo di sottrarre l'identità stessa alla precarietà da cui ha avuto origine e tende a forgiare un'identità perenne e coerente, legittimata persino a espandersi ai danni di un'alterità percepita solo come minaccia e contro cui è pienamente giustificato il ricorso alle armi.

Quale dunque l'alternativa? La strada percorribile è quella dell'incompletezza. Non tutte le civiltà coltivano l'idea ossessiva della completezza; ne esistono molte, perlopiù lontane da noi, che hanno saputo riconoscere il loro carattere incompleto. Forse, allora, guardando a queste civiltà si può pensare di costruire qualcosa di diverso.

Riconoscendo l'arbitrarietà delle proprie origini, la particolarità delle scelte effettuate e il fatto che ogni scelta di per sé produce degli scarti, si può decidere consapevolmente che questi scarti possono rappresentare forme di umanità alternativa verso le quali indirizzare un certo interesse. Tutto ciò che noi non siamo è precisamente la ricchezza che potremmo sperimentare aprendoci agli altri. I Noi che riconoscono di essere nati dal flusso, di non essere stati «costruiti nella roccia», che rilevano consapevolmente la propria incompletezza si predispongono alla trasformazione, all'alterazione, intesa

non come rifiuto della purezza ma come elogio dell'ibridazione. Sono dei Noi che hanno il coraggio di *alterarsi*, di incorporare alterità, consapevoli di essere già comunque il risultato di un processo di ibridazione biologico e culturale. Questa è forse l'unica strada percorribile per evitare esiti di guerra di «Noi contro gli altri Noi».

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Huntington, S., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale. Il futuro geopolitico del pianeta* (1996), Garzanti, Milano 2000.

Latouche, S., *Il pianeta dei naufraghi. Saggio sul sottosviluppo* (1991), Bollati Boringhieri, Torino 1993.

Id., *L'altra Africa. Tra dono e mercato* (1998), Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Id., *Giustizia senza limiti. La sfida dell'etica in una economia mondializzata*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Mauss, M., «Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche» (1924), in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965.

Remotti, F., *Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

Id., *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 1996.

Spengler, O., *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale* (1918), Guanda, Milano 1991.

Zamagni, S., *Abitare la società globale: per una globalizzazione sostenibile*, Edizioni scientifiche italiane, Roma 1997.

