

FRANCESCO REMOTTI - Perché "contro l'identità?"

Circolo Sociale - 27 maggio 2007



Federico Cramer

Il prof. Remotti è sicuramente già molto conosciuto dal pubblico di Pinerolo essendo ordinario di Antropologia culturale presso l'Università di Torino. E' attualmente presidente del corso di laurea in Comunicazione interculturale, inoltre è stato per molti anni presidente del Centro Piemontese di Studi Africani e direttore della Missione italiana in Africa equatoriale sotto l'egida del Ministero degli Affari Esteri.

Remotti è un africanista formatosi nell'ambito dello strutturalismo di Lévi-Strauss, ha pubblicato in anni ormai lontani Lévi-Strauss, *Struttura e storia* che è stato un testo molto importante. La sua attività di studioso ha spaziato in molti ambiti dell'antropologia; uno degli elementi centrali del suo lavoro è la riflessione teorica e filosofica sui significati e sulle implicazioni dell'antropologia, sia nel momento in cui essa posa il suo sguardo sulle altre culture, sia quando l'antropologo si volta e rivolge la sua attenzione alla cultura e alla società da cui proviene. L'oggetto della sua riflessione critica sono, dunque, i rapporti tra chi produce il sapere antropologico e l'oggetto del suo studio.

Un concetto importante sviluppato da Remotti è quello dell'antropopoesi, cioè della formazione dell'essere umano. Il concetto si incentra sull'idea che l'uomo, a differenza degli altri animali, alla nascita è un essere incompleto in quanto non possiede una informazione genetica che determina come rispondere agli stimoli che gli provengono dall'ambiente in cui vive, ma la sua dimensione umana si completa solo con l'acquisizione della sua componente culturale. Da biologo osservo che questa incompletezza non è certo un difetto o una manchevolezza della nostra specie, ma ne costituisce anzi il punto di forza in quanto permette all'uomo di adattarsi all'ambiente in cui si trova in modo molto flessibile, variando il tipo di risposta in funzione del contesto. Tutto questo implica che la formazione dell'uomo richiede un lungo processo di apprendimento della propria specifica dimensione culturale per la cui realizzazione viene spesa più di un quarto della vita.

Un altro importante ambito di attività di Remotti è quello tipico degli antropologi: la ricerca etnografica sul campo, svolta nella Repubblica Democratica del Congo per studiare la cultura dei Banande. Accanto all'intensa attività scientifica Remotti ha dedicato molte energie alla promozione dell'Antropologia culturale e all'attività didattica allevando nel proprio istituto una generazione di giovani antropologi: da Fabietti a Scarduelli, Aime, Pennacini e altri che oggi insegnano in varie università italiane.

C'è una frase di un antropologo, Clyde Kluckhohn, citata da Remotti in un suo libro, che credo esemplifichi molto bene il suo percorso di studioso e di intellettuale; Kluckhohn paragona le ricerche che l'antropologo fa presso altre culture al "giro più lungo che è il percorso più breve per tornare a casa". L'idea comune che si ha dell'antropologo è quella di uno studioso che si occupa di riti e usanze

di qualche sconosciuta e sperduta popolazione e ne analizza le singolari ed esotiche caratteristiche. Questo è un aspetto importante del lavoro dell'antropologo, che durante questo suo giro tra le altre culture può produrre, con le sue descrizioni, momenti molto alti di cultura, come la lettura di *Gli argonauti del Pacifico occidentale* di Malinowski o *Tristi tropici* di Lévi-Strauss ben testimonia questo aspetto. Tuttavia il valore del sapere antropologico acquisito durante questo giro assume grande rilievo se coinvolge e riguarda anche la cultura di provenienza di chi produce questo sapere. Le conoscenze dell'antropologo diventano importanti quando, tornato a casa, egli diventa soggetto di mediazione che, attraverso le chiavi di lettura e le categorie interpretative elaborate durante il suo viaggio, permette di leggere meglio la nostra società e di riflettere con piena consapevolezza sui processi strutturanti e sugli elementi costitutivi della nostra identità per meglio riuscire a metterla in relazione con il resto dell'umanità.

A commento del rapporto con l'alterità c'è una frase nel testo di Borgna che mi pare particolarmente significativa e che credo possa ben integrarsi anche nel discorso sul rapporto tra culture: dice Borgna che un colloquio è significativo e importante a condizione che i due dialoganti siano disposti a farsi trasformare da questa esperienza. Penso che questo concetto sia molto importante anche nell'ambito del dialogo tra le culture.

Si può certamente dire che Remotti è questo antropologo che ha compiuto il giro più lungo ed è ritornato a casa con una cassetta degli attrezzi che si è costruito durante il suo percorso e con questi strumenti ci può aiutare ad individuare i nessi tra le varie culture, decodificare la complessità del mondo e le identità delle varie forme di umanità che lo abitano e di cui noi siamo una delle tante versioni. E' necessario porsi questi obiettivi se vogliamo che il nostro incontro con le altre culture non diventi uno scontro, così da essere un noi in mezzo agli altri e non sopra o contro gli altri.

Ascoltiamo dunque con molto piacere il suo intervento.

Remotti

Grazie a tutti per questo invito che ho accolto molto volentieri per un motivo che credo pochi conoscano e che fa parte della mia biografia. La mia prima ricerca sul campo come antropologo la feci infatti proprio a Pinerolo nei primi anni Settanta. Per due anni frequentai il campo nomadi che allora esisteva, e forse esiste ancora, a Pinerolo per svolgere ricerche tra i Sinti. Successivamente ebbi occasione di fare ricerca in Africa e lì proseguì la mia attività di studio, ma per tanti motivi questo inizio pinerolese mi rimane particolarmente caro e mi piace ricordarlo in questa circostanza.

Il titolo della mia conversazione di stamattina suona così: perché "Contro l'identità"? Il saggio *Contro l'identità* lo scrissi nel '95 su invito dell'editore Laterza. In quegli anni il concetto di identità si andava affermando non solo nell'ambito delle scienze sociali ma, anche, nel linguaggio giornalistico, e io avevo intravisto i pericoli insiti in questo concetto, così, d'accordo con l'Editore, scrissi di getto *Contro l'identità* che poi uscì nel '96. Se dovessi riscrivere oggi questo libro, e ne ho avuto la tentazione, lo scriverei in maniera ancora più critica; i pericoli insiti in questo termine mi pare infatti che si siano manifestati ancor di più in questi ultimi anni.

A conferma di questo vorrei citarvi un altro libro scritto da un autore di levatura mondiale, Amartya Sen, premio Nobel per l'Economia di origine indiana, che ha scritto *Identità e violenza*. Le sue riflessioni contengono ampie visioni di carattere politologico, antropologico e filosofico, e anche lui si inserisce in una corrente di pensiero che riunisce autori di diversa provenienza che mettono in evidenza i pericoli derivanti dal ricorso al concetto di identità.

A questo proposito vorrei condividere con voi un altro ricordo. So che proprio in questi giorni, durante questa edizione di Pensieri in Piazza, è stato ricordato Pietro Chiodi: ebbene io sono stato suo allievo e mi sono laureato con lui. Pietro Chiodi, a proposito dei pericoli insiti nell'uso delle parole, usava una metafora, che lui chiamava degli scambi ferroviari. Ci sono parole e parole, alcune di poco conto e altre che hanno un notevole peso, una loro struttura concettuale e forti implicazioni. Usare la parola identità, diceva Chiodi, è un po' come salire su un treno che poi, attraverso una serie di scambi, può prendere una direzione che non era stata prevista. Parimenti le parole, attraverso la loro struttura, implicazioni e dinamiche interne, possono portare verso esiti all'inizio non previsti. "Identità" è una di queste parole.

Vorrei ora tentare di spiegare perché ho preso posizione contro l'identità, e, oggi, sicuramente in modo ancor più deciso di dodici anni fa quando scrissi il libro. Il concetto di identità risale ad una tradizione di pensiero filosofico occidentale, ed è importante richiamarne il significato originario. Infatti, in apparenza, vuol dire una cosa molto semplice, è un concetto che ci garantisce il massimo della certezza ma, attenzione, anche il massimo della vuotaggine. Dicendo che un gatto è un gatto non si dà alcuna informazione ma il massimo della certezza, certezza vuota di informazioni. Se invece dicessi che il gatto è amico dell'uomo questa non sarebbe più una affermazione di identità (A uguale ad A) e, in questo caso non vi do alcuna certezza ma delle informazioni. L'uso del concetto di identità è in gran parte scomparso dall'ambito filosofico e si è invece spostato nella seconda metà del '900 nell'ambito delle scienze sociali e umane, ad esempio in psicologia, dove si è collegato al concetto di io, di persona. Quest'uso è in relazione all'esigenza di avere un'identità, ciascuno con la propria identità - io diverso da te. L'uso del concetto di identità veniva in quegli anni adottato anche in sociologia, antropologia ecc., in questo caso, però, il concetto di identità si sposta dal piano individuale a quello collettivo: i soggetti dell'identità sono in questo caso società, comunità, o comunque gruppi di persone che rivendicano la propria identità. Come gli individui hanno bisogno di avere una propria identità, così anche i gruppi, le comunità, avvertono questo bisogno, questa necessità di affermare la propria identità. In questo modo nell'ambito delle scienze umane si è affermato l'uso, sempre più frequente, di questo concetto, fino a che è poi passato nel linguaggio giornalistico e, di qui, all'uso comune. In questo passaggio dal piano filosofico a quello sociopsicologico, il concetto di identità implica un qualche soggetto, individuale o collettivo, un soggetto che dichiara la propria identità, un soggetto che rivendica la propria identità. Si dichiara la propria identità per affermare di essere qualcosa.

Un altro punto importante di questa analisi del concetto di identità è l'aspetto del riconoscimento. Ogni soggetto, individuale o collettivo, ha bisogno di essere riconosciuto; il riconoscimento è qualcosa di essenziale per la propria identità. L'individuo ha il bisogno di essere riconosciuto dagli altri, mentre il gruppo rivendica il diritto di essere riconosciuto, di veder riconosciuta la propria esistenza. L'introduzione del tema del riconoscimento produce immediatamente una serie di implicazioni. La propria esistenza presuppone infatti dei bisogni e dei diritti, e questo apre un ventaglio di problemi sociali, politici ed economici. Il gruppo, come l'individuo, quando entra in scena e afferma di esserci, chiede di essere riconosciuto e di veder riconosciuti i propri diritti. L'identità diviene dunque un'arma per ottenere un riconoscimento incontestabile. Per i gruppi collettivi questo significa affermare che sono portatori di una certa sostanza, stratificata attraverso processi storici che hanno portato ad essere ciò che sono e di cui pretendono il riconoscimento; riconoscimento della propria esistenza sulla base della propria identità sostanziale e inalterabile.

L'identità si inserisce nella problematica del riconoscimento. Tutti i "noi" sono in relazione con

questa problematica, ma l'identità fa compiere un passo ulteriore, un salto qualitativo, anche se non è detto che tutti i soggetti collettivi prendano questa strada (oggi purtroppo è quasi inevitabile che ciò accada perché ci siamo ormai riempiti la testa e i discorsi con il concetto di identità). Tutti parlano di identità, comprese le autorità politiche e religiose, dunque sarebbe strano che un qualche "noi" non ne parlasse: ciò, infatti, ne indebolirebbe la posizione nei confronti degli altri "noi". Ogni "noi" dunque afferma di essere fatto così e di possedere una identità inalterabile. Identità diversa da tutte le altre. In forza di questa specificità e della grande compattezza interna, dentro il noi non vi è alterità, l'alterità è fuori dal noi – questa è una implicazione di grande importanza. Nei noi dunque troviamo compattezza, integrità e identità intesa come completezza del noi che non potrebbe affermare la propria identità se nel contempo dovesse ammettere la propria incompletezza. Ovviamente è un discorso illusorio, nessun noi è completo. Il discorso dell'identità crea illusoriamente la sensazione di essere completi e di non avere bisogno dell'apporto dell'alterità. Il discorso dell'identità con la pretesa di bastare a se stessi spinge fuori dal "noi" l'alterità, creando contrapposizione tra il dentro, dove risiede l'identità, e l'alterità che è fuori. Inevitabilmente questo rapporto diventa di opposizione, senza comunicazione e di reciproca esclusione. L'alterità diventa una minaccia per tutti i "noi" portatori di identità, essa infatti per definizione è fonte di alterazione, di corruzione, quanto più l'alterità si avvicina al noi tanto più essa rischia di penetrare dentro e alterare il noi, l'alterità dunque mette in discussione l'identità.

L'uso del concetto di identità, dunque, serve a definire dei confini precisi, netti, del "noi" - e i confini, sia fisici che mentali o sociali, devono essere protetti: tanto più sono precisi e solidi, tanto più sono strumenti di salvaguardia della nostra identità. La situazione fin qui descritta produce una serie di effetti.

Il primo è quello della chiusura. Le società, i gruppi o le comunità tendono ad essere chiuse, le aperture all'esterno possono avvenire in alcune circostanze per convenienza momentanea. Ad esempio è conveniente ospitare un certo numero di immigrati disposti a svolgere mansioni degradanti che noi non vogliamo più fare. L'apertura all'alterità, in questi casi, è solo strumentale.

Un altro effetto è l'attivazione di discorsi sulla purezza del "noi", concetto pericolosissimo sia sul piano sociale che storico e che merita tutta la nostra attenzione. Basti a questo proposito evocare la purezza della razza, un discorso che l'Europa ha ben conosciuto e che ha provocato i disastri che tutti sappiamo: anche in questo caso l'obiettivo era di garantire, proteggere e difendere un certo "noi". Il concetto di razza per fortuna è stato messo da parte e, non avendo più credibilità scientifica, non viene più utilizzato. Al suo posto viene utilizzato un altro concetto in chiave di difesa della purezza, quello tipico degli antropologi: il concetto di cultura. Quando si afferma che la propria identità è fondata sulle proprie tradizioni culturali si ripropone il concetto di purezza, non più quella del proprio sangue ma quella della propria cultura.

Emerge da quanto fin qui detto che il discorso dell'identità corrisponde ad una azione iperdifensiva; il ricorso al concetto di identità da parte di un gruppo fa sì che la sua azione non rimanga su un piano di comprensibile difesa ma divenga iperdifensiva e, ne consegue, iperaggressiva. L'identità non è, dunque, solo uno stimolo a rinchiudersi in se stessi ma, anche, ad armarsi contro gli altri.

Una possibile obiezione a quanto ho detto finora afferma che le cose nella realtà non stanno affatto così, che il discorso che ho sviluppato è puramente astratto ed accademico e pertanto inutile. Vorrei dire che, purtroppo, nella prospettiva oggi dominante, sia a livello locale che a livello internazionale, il discorso sull'identità viene sviluppato in modo molto forte e si ha l'impressione che

le società concepiscano se stesse come società chiuse, tese a difendere le proprie prerogative in un mondo in cui ciascuna si comporta come palle da biliardo che se si avvicinano rischiano di cozzare e respingersi reciprocamente. Se riconosciamo che il mondo oggi è un po' fatto così, occorre sviluppare una proposta alternativa, perché sono convinto vi siano modi diversi di concepire e praticare i rapporti tra i diversi soggetti. Se il mondo fosse davvero fatto così non potremmo dar torto a Samuel Huntington, uno dei consiglieri di Bush, che ha scritto *Lo scontro di civiltà*.

Dobbiamo dunque distinguere come stanno le cose nella realtà attuale e come potrebbero essere diverse: se questa differenza esiste, essa rappresenta uno spiraglio nel quale vorrei infilarmi in modo che il mio discorso contro l'identità non rimanga solo critico in senso negativo ma possa acquistare una prospettiva positiva. Un discorso nel quale ci si ponga la domanda: si può fare a meno dell'identità? Io credo di sì. A questo proposito il mio libro contiene un punto su cui, dopo undici anni, posso fare autocritica. Mi riferisco al capitolo in cui affermo che l'identità è irrinunciabile; oggi, al contrario, mi sento di affermare che all'identità si può rinunciare. A che cosa non si può allora rinunciare? Non si può rinunciare al noi, non possiamo vivere senza noi, tutta la nostra vita è fondata sul partecipare, sul far parte di noi, di molti e multiformi noi. Nel suo libro Amartya Sen si chiede: ma io chi sono? Un indiano? Un professore di Oxford? Un economista? E cos'altro? Indicando chiaramente la molteplicità dei noi di cui ciascuno è parte.

Nella nostra lingua l'espressione "noialtri" significa noi veramente, nell'accezione del *nosotros* spagnolo o di altri termini simili di altre lingue europee; io voglio qui usare il noialtri in senso opposto, noi-altri, intendendo con questo che i noi sono fatti di alterità, si nutrono di alterità, i noi possono aprirsi e instaurare relazioni con l'alterità. In questa prospettiva l'aspetto centrale e importante sono le relazioni. L'identità al contrario nega il valore delle relazioni con gli altri e rifiuta la cultura della convivenza. E' importante comprendere che oggi, non solo a livello locale ma anche a livello globale, uno dei temi più importanti è proprio quello della convivenza. Convivenza tra gruppi di esseri umani ma anche convivenza dell'uomo con la natura. Per sviluppare il valore della convivenza occorre stabilire dei patti tra i gruppi di esseri umani e tra uomo e natura; convivere vuol dire pensare che non ci siamo soltanto noi, che ci sono accanto a noi tanti altri aspetti e istanze. Il concetto di identità non ci consente di percorrere questa strada della convivenza.

Se invece riconosciamo che i nostri noi sono dei noi-altri, ecco che immediatamente si mettono in relazione con il concetto di convivenza. E' stato opportunamente citato, nella presentazione, il discorso sul dialogo di Borgna: sono perfettamente d'accordo con il concetto che un dialogo è significativo solo nella misura in cui i dialoganti sono disposti a farsi trasformare da questa esperienza. Quando, ad esempio, si parla di dialogo interreligioso si sente affermare che le religioni devono dialogare tra loro (ci si riferisce, di solito, alle nostre, a quelle importanti, monoteiste, le altre dialogano normalmente e senza problemi). La domanda di prima diventa cruciale: fino a che punto si è disposti a cambiare? Perché, se non c'è questa disponibilità, qual'è lo scopo del dialogo? E' sicuramente meglio dello scontro, ma non è molto. L'identità invece genera il conflitto, alimenta il conflitto e, nell'ipotesi migliore, può arrivare alla tolleranza. La tolleranza in realtà è una tregua, una sospensione, e come tale se per qualche motivo si decide di interromperla si torna alla situazione di conflittualità.

La prospettiva che ci può offrire una speranza è quella che fa leva sulle relazioni, che considera essenziali le relazioni (più ancora dei soggetti), la prospettiva che in questi giorni è stata illustrata durante il convegno da G. Liotti. Questo autore afferma, ed io sono in totale accordo, che sul piano

psicologico l'individuo non è prioritario rispetto alle relazioni (che si svilupperebbero dopo) ma, al contrario, il soggetto si realizza attraverso le relazioni. Sono le relazioni, dunque, che assumono un carattere fondamentale e prioritario. Ed è proprio questo che caratterizza gli esseri umani fin dalla nascita, forse ancor prima della nascita; noi ci sviluppiamo e colmiamo la nostra incompletezza attraverso delle interazioni che da subito si mettono in atto; ci formiamo nel flusso di relazioni in cui veniamo a trovarci. È illusorio pensare che ci sia una identità precostituita. A questo proposito vorrei citare quella bellissima definizione di Hume che nel '700 definì l'io come "un fascio di percezioni mutevoli inserito in un flusso", come d'altronde nel '600 fece Pascal che, a proposito dell'io, già ne aveva sottolineato l'illusorietà.

Sviluppare prospettive che facciano a meno dell'identità significa valorizzare le relazioni, valorizzare l'alterità (come molte società hanno già fatto) intesa non come qualcosa di esterno, di minaccioso e potenzialmente conflittuale, ma come una realtà con la quale siamo, comunque, sempre intrecciati. Rimbaud diceva "J'é un autre" (io è un altro), noi possiamo dire "Noi è un altro", nel senso che l'alterità è insita in questi soggetti (io, noi).

Tutto questo non significa affatto non riconoscere le differenze, non evidenziare i problemi della comunicazione, dello sfruttamento e delle divisioni, ma è molto diverso se riusciamo a vederli in una prospettiva che contempla delle possibili alternative allo stato di conflitto e di contrapposizione. La prospettiva delle alternative possibili rappresenta uno spiraglio nel quadro dei rapporti oggi gestiti dalle grandi potenze che difficilmente concedono spazio ad un discorso di questo genere. Tuttavia esso rappresenta l'unica strada, l'unica possibilità di individuare una alternativa; se chiudiamo questo spiraglio e adottiamo ciecamente il discorso basato sull'identità, credo di poter affermare che non vi sarà altro futuro che quello basato su una conflittualità permanente, non solo tra di noi ma anche nei confronti della natura.

Dibattito

Domanda

A proposito del concetto di convivenza, partendo da una mia esperienza personale per aver vissuto parecchi anni in Olanda, credo che, in Europa, esistano, semplificando un po', sostanzialmente due modelli di convivenza tra immigrati e popolazione locale: uno è quello praticato in Olanda ed Inghilterra che prevede, o meglio prevedeva visto che dopo gli avvenimenti degli ultimi anni è fortemente in crisi, un forte rispetto per le culture di origine degli immigrati. Ad ogni comunità di stranieri è permesso di istituire la propria scuola, la propria chiesa e le proprie istituzioni culturali, di solito fortemente connotate dalla cultura di origine. Le scuole in particolare sono interamente finanziate dallo stato ospitante ma sono fortemente autonome sul piano didattico culturale, pur permettendo ai ragazzi che le frequentano di assolvere l'obbligo scolastico. Questo modello si pone l'obiettivo di far coabitare in modo pacifico e armonico culture e identità diverse all'interno della stessa società. L'altro è il modello francese che, invece, richiede all'immigrato di integrarsi nel tessuto sociale della società che lo ospita, aggiungendo la cultura francese accanto alla propria di origine. Visti gli avvenimenti violenti delle banlieue francesi e uno stato di tensione strisciante che si respira in molte periferie delle città in Francia, anche questo modello non sembra aver trovato le giuste soluzioni al problema. Vengo dunque alla domanda: dal punto di vista antropologico quali sono le riflessioni che si possono fare circa questa futura società multietnica verso cui ci stiamo incamminando e, più

in particolare, qual è la prospettiva di coabitazione e convivenza, nella stessa società, tra culture e identità diverse che si mescolano, si incontrano e, inevitabilmente, si scontrano? La prospettiva per una nuova sintesi è quella di rinunciare ciascuno alla propria identità di provenienza e attraverso il dialogo con gli altri costruire una nuova identità comune, o è possibile che ciascuno, pur mantenendo un pezzo di sé, dialoghi costruttivamente con gli altri?

Remotti

Domanda assai impegnativa. Inizierei dalla constatazione che effettivamente ci troviamo in un mondo con problematiche inedite che l'uomo non ha mai affrontato, o non in questa misura. Un argomento che effettivamente vorrei approfondire è proprio quello che riguarda i modelli di convivenza: credo sia un tema che l'antropologia deve, e può affrontare, proprio nell'ottica di quel giro più lungo che è la via più breve per tornare a casa e con un occhio rivolto ai problemi che ci stanno più a cuore. Esistono indubbiamente molti modelli di convivenza. Il primo citato, quello Olandese, si basa sul rispetto che viene però vissuto in una dimensione di separazione, non sempre esplicitata, per cui viene garantita la possibilità di costruire proprie scuole, istituzioni culturali ecc. ma questo modello non sfrutta le potenzialità del dialogo e delle relazioni tra i vari gruppi presenti nella società. Non sono ovviamente in grado di articolare una proposta rispetto a questo problema così complesso, tuttavia vorrei proporvi un esempio in cui troviamo abbinate l'esigenza di mantenere le diversità dei vari gruppi e nel contempo l'esigenza che questi gruppi entrino in una relazione produttiva tra di loro culturalmente significativa. Occorre, però, fare ancora un passo, un passo che il concetto di identità non ci permetterebbe, ma che possiamo compiere se ci liberiamo di esso: bisogna mettersi nella prospettiva di una cultura della convivenza. Immaginiamo quattro comunità che coabitano, ognuna con la propria cultura, il modello che possiamo prospettare è quello che si basa sul presupposto di sviluppare una quinta cultura nuova che comprende le relazioni fra le quattro comunità. La nuova cultura si aggiunge alle esistenti e fa da collante tra le precedenti.

Uno studio di Sigfrid Nadel, un antropologo austriaco, ci propone un caso che egli aveva studiato nella Nigeria settentrionale negli anni '30 del novecento. Egli analizzò il caso di una cittadina, Kutighi, dove coabitavano quattro gruppi di origini diverse, con storia, lingua e cultura diverse. Una comunità era mussulmana, mentre le altre professavano religioni locali. Queste quattro comunità anziché adottare il modello olandese, per semplificare, in cui ogni comunità si dedica alle proprie incombenze senza interferire e interagire con le altre rispettandosi reciprocamente, hanno creato un sistema di accordi molto articolato che riguardava i vari piani della vita sociale. Per esemplificare io ne cito due:

- il piano matrimoniale: ogni gruppo doveva attenersi alla regola esogamica. In altre parole ogni uomo doveva prendere moglie in un gruppo al di fuori del suo. Ogni gruppo, inoltre, adottava una discendenza patrilineare; ciò era importante per mantenere la specificità di ogni comunità. Tra i vari gruppi venivano dunque a svilupparsi relazioni matrimoniali e parentali;

- il piano rituale: ogni gruppo manteneva i propri rituali e le proprie credenze ma, ognuno, doveva mettere a disposizione degli altri le proprie competenze rituali. Un gruppo ad esempio era specializzato nei rituali per la pioggia che praticava a vantaggio di tutti, un altro era specializzato nei rituali funebri ed un altro ancora in quelli di iniziazione. Esisteva dunque un forte riconoscimento dell'altro; ognuno riconosceva non solo l'esistenza degli altri gruppi ma anche le loro competenze, ogni gruppo aveva, poi, delle specificità sul piano economico.

Questo tipo di organizzazione permetteva uno scambio fecondo sui vari piani della vita sociale

fra i quattro gruppi. Nadel ha usato nel descrivere questo caso un termine che sta riemergendo nella letteratura antropologica contemporanea: "simbiosi sociale". Termine che evidenzia come, anche sul piano delle interazioni sociali e della convivenza si possano costruire dei modelli che basati su rapporti di dipendenza reciproca e di mutuo vantaggio. Sviluppare questo tipo di rapporti significa sviluppare una cultura della convivenza. Un libro di Andrea Riccardi, uno storico fondatore della comunità di Sant'Egidio, intitolato "Convivere", giunge a delle conclusioni con cui mi trovo pienamente d'accordo quando afferma che la convivenza non è qualcosa che ci è data, ma parla di arte della convivenza. La convivenza è dunque qualcosa che va pensato, che va meditato e che va curato; occorre quindi che le società investano in questa direzione senza pensare che vi siano modelli validi per tutti. Occorre un'azione coraggiosa sviluppando, anche, l'immaginazione antropologica che ricerchi soluzioni che vanno verificate e che si deve essere disposti a cambiare se falliscono senza assistere impotenti al crollo di un modello.

Domanda

Se ho capito bene nel suo discorso sull'identità si evidenzia il problema delle identità forti che escludono il molteplice come ad esempio nelle tre grandi religioni monoteiste tra le quali può esserci solo una relazione di competizione. Il monoteismo, mirando all'unicità, riduce i rapporti con le altre religioni solo ad una questione di chi vince e di chi perde mentre, nell'ambito, della molteplicità trova maggior spazio la relazione con l'altro. A questo proposito ieri Liotti suggeriva che tra i vari tipi di relazioni quella che sembra più efficace per risolvere i problemi è quella paritetico-cooperativa, la quale implica e sottintende il riconoscimento dell'altro. Possiamo dunque affermare che, per la convivenza tra culture diverse è necessario espandere questo tipo di relazione paritetico-cooperativa. Un altro tipo di prospettiva con cui affrontare il problema dell'identità può essere il modello proposto da Rosi Braidotti: quello del soggetto nomade, portatore di una propria identità che però attraversa continuamente i confini tra sé e gli altri senza annullarsi in questo incontro.

Remotti

Penso che l'esempio di Kutighi, che ho fatto prima, sia una esemplificazione della relazione paritetico-cooperativa da lei citata. L'altro esempio da lei proposto è molto interessante; consideriamo infatti che in molte società studiate dagli antropologi il tema dell'attraversamento culturale e del viaggio è stato molto sviluppato.

Domanda

Partendo dalle molte suggestioni della sua relazione e con riferimento ai modelli di convivenza citati da Federico Cramer nell'introduzione alla sua relazione, volevo proporre una riflessione storica a partire da un evento a noi vicino quale è stata la guerra nell'ex Jugoslavia. Prima della sua implosione nella Jugoslavia si assistette a due forme di convivenza, che Tito, con il suo centralismo, impose come forma di universalità normativa alle etnie presenti sul territorio nazionale garantendo così una convivenza relativamente pacifica. Nella Sarajevo degli anni '60 convivevano pacificamente musulmani e ortodossi, bosniaci e serbi, sicuramente meglio di quanto non sia accaduto dopo. Anche il modello storico precedente, quello della Felix Austria asburgica, in qualche modo aveva realizzato una certa simbiosi tra le varie etnie garantendo, al di là delle idealizzazioni che ne sono state fatte, un certo grado di cooperazione attraverso le competenze delle singole popolazioni che lei ha sottolineato prima. L'impressione è che la degenerazione successiva sia avvenuta in seguito ad una deriva verso il riconoscimento e l'identità delle singole etnie avvenuta attraverso un processo

che Hobsbawm chiama “l’invenzione della tradizione”, il quale mi pare rappresenti l’elemento più devastante nella trasformazione della coscienza e del riconoscimento reciproco nel processo di costruzione identitario. La domanda: visto che la realtà va nella direzione opposta a quella che ci auspichiamo la responsabilità per quanto avviene, accanto alle forti responsabilità politiche, non è, forse, da ricercare anche nell’atteggiamento degli intellettuali?

Nel suo libro cita chiari esempi di responsabilità occidentali nell’inventare identità fittizie nelle colonie, come nel caso della contrapposizione fra Hutu e Tutsi in Ruanda, ma anche da noi la politica e il ceto intellettuale mi sembrano avere grosse responsabilità nell’inventare tradizioni e false identità.

Remotti

Sono perfettamente d’accordo con queste osservazioni.

Degli stessi anni del libro di Hobsbawm, da lei citato ne è stato pubblicato un altro di Anderson dal titolo *Le comunità immaginate* che si riferisce, in gran parte, alle nazioni: invenzioni per l’uno, immaginazione per l’altro autore. Entrambe ci indicano una finzione, proprio nel senso etimologico del termine, cioè come creazione, costruzione di qualcosa che non è e non era. Le nazioni sono state questo modello teorico con cui noi europei abbiamo guardato e dominato il mondo. In Africa, ad esempio, le etnie dovevano essere considerate come protonazioni, nazioni in nuce che il colonizzatore faceva diventare nazioni. Il caso del Ruanda è, appunto, esemplificativo di questo atteggiamento per il quale, secondo gli europei, gli Hutu e i Tutsi non potevano non essere due etnie diverse, con origini diverse. Sono quindi state trasformate in due etnie con un’identità propria stravolgendo la realtà delle cose, essendo in origine non due etnie separate ma due categorie sociali in mezzo ad altre che componevano un’unica società; rappresentavano, dunque, due specializzazioni che vedevano da una parte i Tutsi occuparsi dell’allevamento del bestiame e dall’altra gli Hutu dell’agricoltura, non solo per coltivare la terra ma, anche, da un punto di vista rituale. Le relazioni tra i due gruppi sociali generavano ricchezza culturale ma sono state spazzate via dall’imposizione di due identità separate e contrapposte.