

PAROLE D'ORDINE, PAROLE VANE

MASSIMO SQUILLACCIOTTI

Università di Siena

Già professore ordinario di antropologia cognitiva presso l'Università di Siena, attualmente collabora all'Università Internazionale Telematica Uni-Nettuno. Inoltre ha insegnato antropologia culturale all'Università Nazionale Somala di Mogadiscio e al Pontificio Ateneo Salesiano di Roma. Il suo campo d'interesse prevalente riguarda i diversi codici della oralità e della scrittura sia in rapporto alle categorie cognitive ed alle forme sociali di espressione del pensiero, che alle dinamiche interculturali ed alla didattica delle differenze nei contesti di insegnamento ed apprendimento. In questa prospettiva ha collaborato attivamente con le organizzazioni indigene dei kuna di Pa-

namá e con il CISAI dell'Università di Siena. Alcuni suoi studi hanno riguardato gli aspetti cognitivi delle culture altre (Panamá e Somalia), le rilevanze socio-culturali delle innovazioni tecnologiche (Toscana), i codici della comunicazione nell'educazione all'arte nei laboratori per la didattica ai bambini. Tra le sue pubblicazioni: *Antropologia del numero. Categorie cognitive e forme sociali* (Grafo, 1996); *I Cuna di Panamá. Identità di popolo tra storia ed antropologia* (L'Harmattan Italia, 1998); *La parola e l'immagine. Saggi di antropologia cognitiva* (Siena, 2000); *LaborArte. Esperienze di didattica per bambini* (Meltemi, 2004).

massimo.squillacciotti@unisi.it

Ricevuto: 18/04/2017

Accettato: 24/05/2017

Disponibile in linea: 30/06/2017

This work is licensed under the Creative Commons © Massimo Squillacciotti

Parole d'ordine, parole vane

2017 | América Crítica. Vol. 1, n° 1, giugno 2017: 187-192

DOI: 10.13125/americacritica/2947



1.

Al termine delle manifestazioni di celebrazione e, soprattutto, di contro-celebrazione dell'anniversario della "Scoperta / Conquista dell'America", l'anno 1992 si è chiuso con la proclamazione da parte dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite del 1993 come *Anno internazionale per le popolazioni indigene*. Comunque già vari e diversi movimenti indigeni avevano usato per sé il termine "nativo" per contrapposizione ai soprusi subiti per cinquecento anni da parte degli "stranieri invasori".

Ancora una volta tutte queste nuove e diverse parole (indigeno/a, nativo/a, originario/a, autoctono/a) hanno pur sempre assunto ed assumono la differenza e l'alterità come principio di identificazione del sé e dell'altro anche se su base motivazionale di ribellione al dominio (materiale e linguistico) di parte. Queste parole, poi, sono state estese all'uso in antropologia e connotate positivamente in quanto proposte dagli stessi interessati (indigeni, nativi...) e in sostituzione di termini pesanti e discriminanti come "selvaggio, oggetto etnografico" e parolacce simili in cui la differenza – misurabile e percepibile anche solo visivamente

– non indica solo una distanza culturale ma coincide con un rapporto di dominio e di supposta superiorità.

Tutto ciò non ha salvato comunque l'anima a Nessuno, anche se l'Antropologo e la sua scienza sono state accettate dal Nativo e poi, magari, lo stesso Indigeno si è laureato in antropologia e dirige progetti di etno-sviluppo.

2.

Al passaggio di millennio, il tema dominante è divenuto quello della identità dell'individuo e della culture "in transito nel mondo" con una ideologia – ancora e sempre di parte – della interculturalità, della multiculturalità, della integrazione, della inclusione, ognuna di queste con diverse sfumature ideologiche, anche se pensate "a fin di bene" del Noi e dell'Altro.

In *Così lontano, così vicino* di Wim Wenders (1993) l'Angelo Cassiel deve assumere l'identità di Uomo (e prenderà il nome evocativo di Karl Engel) per vivere tra noi, avere una carta di identità in cui risultino almeno i dati anagrafici (quanti e quali paesi richiedono ancora oggi anche i dati di religione e razza?!). Ancora una volta l'identità è distinzione e

separazione tra gli uomini su principi di classificazione della appartenenza e della differenza. Eppure in letteratura Jean Bernabé parlava di *Elogio della creolità* (1999) ed Édouard Glissant di *Poetica del diverso* (1998): “Quando scrivo, scrivo in presenza di tutte le lingue del mondo”, senza limiti o confini perché parlare di limite o di confine significa anche parlare di identità concepita come costruzione culturale di confini interni al gruppo sociale e di confini esterni al gruppo stesso.

Per l'antropologia la riflessione sull'identità e sull'alterità diventa, a partire da quegli stessi anni del secolo scorso, il punto di partenza per una valutazione critica dei processi di globalizzazione. Dal punto di vista dell'ordine transnazionale e postcoloniale, la questione dell'appartenenza si pone sempre meno su un piano territoriale e sempre più su un piano simbolico, in cui lo “spostamento” è ciò che regola la costruzione della soggettività. La condizione erratica di attraversamento di confini si compone di diverse condizioni (fuga come ricerca, fuga come esilio volontario o forzato, diaspora...) che impongono di ripensare il concetto di identità come costruzione lacerata, scissa, sempre in costruzione e, dunque, sempre temporanea.

3.

L'Indigeno è ormai arrivato nella casa-

patria dell'antropologo ed allora cosa ne dicono gli antropologi? Il punto di partenza geopolitico è il “mondo in frammenti” di Clifford Geertz, che si può interpretare attraverso l'analisi dell'internazionalizzazione dei circuiti di mobilità del capitale economico, culturale, umano e mediatico cui Arjun Appadurai ha dedicato gran parte della sua ricerca. Si tratta, dunque, prima di tutto di un problema di luogo, che serve a decostruire il tradizionale binomio tra identità insediata e identità relazionale. L'esigenza di definire una nuova identità – fondata sul concetto di *métissage* e non sulla rappresentazione di un'origine “essenziale” che conduce a sovrapporre l'omologazione di diritti-doveri all'idea di una cultura comune – è sentita soprattutto nelle analisi di Jean-Loup Amselle, Michael Fischer e George Marcus, che partendo da concetti simili all'idea di “soggettività interstiziale” di Homi Bhabha, elaborano una nozione di identità frontaliere, intesa come modo di porsi che implica necessariamente l'eterogeneità e la differenza.

Così concepita, è chiaro, l'identità impone un senso diverso al concetto di dimora, che viene sempre più spesso intesa come “habitat in movimento” (Iain Chambers), che delinea quelle che James Clifford ha chiamato le “travelling cultures”, cioè quegli spazi di credenza in cui si sovrappongono il postmoderno

metropolitano e il postcoloniale storico-teorico. Per dirla sommariamente con Mike Featherstone (1993): “I flussi dell’informazione si sono intensificati [a tal punto da] da erodere il senso della distanza spaziale che isolava le persone e le liberava dalla necessità di pensare altre persone. Diventa un mondo unico in cui ci sono le responsabilità di coinvolgimento”.

In questo senso Zygmunt Bauman parla di “modernità liquida” (2010) nel definire il portato di questo processo: nell’attuale società si sono “liquefatti” i legami tra gli individui; i legami sociali tendono a dissiparsi, a disgregarsi e a diventare sempre più effimeri; e questo “processo di liquefazione” pervade tutti e diversi ambiti della vita sociale come il lavoro, la comunità, l’individuo, i rapporti sociali, l’idea di libertà e quella ad essa collegata di emancipazione, tanto da produrre un individuo afflitto dalla “solitudine” e dall’anonimato. Dal punto di vista socio-cognitivo la liquidità di cui parla Bauman è connessa all’annullamento delle categorie di tempo e spazio: se prima queste erano due entità interdipendenti, nell’attualità sembrano diventare irrilevanti l’un l’altra sia sul piano dell’identificazione socio-culturale come nella percezione e rappresentazione degli individui.

4.

Da un po’ di tempo, quindi, il mondo è cambiato e nuove parole sono state coniate da antropologi e sociologi per definire il dove e come viviamo: società liquida e società ibrida hanno preso il posto delle precedenti di società complessa e capitalismo avanzato. Anche se la questione dell’identità dell’individuo e della cultura è stata in parte superata come ossessione di definizione linguistica, comunque avere “una carta d’identità” è pur sempre una questione vitale – soprattutto per chi questa “carta” non ce l’ha –, di diritto all’esistenza. Ma veniamo a noi e agli interrogativi che questo mondo ci pone.

Come spunto di riflessione: al di là del simpatico gioco di linguaggio, un po’ proverbiale, penso comunque che i fenomeni di migrazione non accreditino il paradigma “che ciascuno è nativo, indigeno... a casa propria”, perché una simile prospettiva rischia di nascondere e mistificare la politica della relazione che, per quanto riguarda l’antropologo al lavoro, costituisce – o dovrebbe costituire – piuttosto uno spazio della intersoggettività, uno spazio di negoziazione del diverso e specifico sapere dei soggetti implicati nella relazione. Il ricercatore e il suo interlocutore sono in un rapporto di reciprocità là dove il termine indigeno – che prima si riferiva all’Altro a casa sua – ora

con un traslato semantico identifica per l'antropologo pur sempre l'Altro anche a casa nostra, sottolineando l'appartenenza dei due soggetti a due diverse culture e/o popoli, almeno in origine.

Allora questa prospettiva sussiste anche quando l'antropologo rimane a casa propria dove incontra l'Altro, l'Indigeno di un altrove, nella condizione di migrante qui da noi: la relazione di differenza rimane per la distanza culturale che l'altro, il suo essere indigeno, costituisce anche quando è a casa nostra, anche se non lo denominiamo tale. Sembra paradossale ma è proprio questa la condizione stessa della ricerca in antropologia: l'antropologo ha sempre di fronte un Indigeno, un Altro anche quando indaga sui suoi connazionali di altra formazione culturale ed anche se non osa definirli indigeni. È la distanza a rendere costitutivo il carattere di indigeno, anche se in questa prospettiva le altre parole di nativo/a, originario/a, autoctono/a risultano forse vanificate e ridotte alla funzione di au-

to-identificazione dell'Altro in casa propria e così messe a disposizione anche del nostro parlarne.

C'è una via di uscita a questo carattere labile della parola? Forse per dare nome in questo nuovo mondo all'Altro, è partire da una prospettiva di localizzazione delle persone: se siamo noi che siamo in casa dell'Altro, o l'Altro è a casa propria, questi è indigeno/a, nativo/a, originario/a, autoctono/a; ma se noi incontriamo questo stesso Altro che si è rifugiato a casa nostra, allora questi è uno Straniero, una Straniera. Là dove il termine indica una persona di origine culturale diversa e lontana. Ci resta, comunque, un'altra possibilità, cioè quella di denominare l'Altro con il nome del suo popolo e nazione d'origine (kuna di Panama), nonostante ciò possa sembrare di controtendenza rispetto alle varie interpretazioni sul mondo in cui viviamo, senza nascondere altre forme di esclusione o di dominio.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bettini, Maurizio (a cura di). 1992. *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*. Roma-Bari: Laterza.

Remotti, Francesco. 1996. *Contro l'identità*. Roma-Bari: Laterza.

Squillacciotti, Massimo (a cura di). 1990. "1492-1992 – L'altra storia: la conquista dell'America. Saggi sulle culture ed i movimenti indigeni latinoamericani" *Quaderno supplemento di Latinoamerica*, n. 39: 158. In collaborazione con Calumet, Associazione in sostegno dei

popoli nativi americani.

Squillacciotti, Massimo (a cura di). 1993. "1993 Anno internazionale per le popolazioni indigene" *Latinoamerica*, n. 52: 27-96.

Il cielo sopra Berlino. Diretto da Wim Wenders. 1987. Germania-Francia: Westdeutscher Rundfunk Köln, Road Movies Filmproduktion, Argos Films, 1987, Film.

Fino alla fine del mondo. Diretto da Wim Wenders. 1991. Germania-Francia-Australia: Argos Films, Road Movies Filmproduktion, Village Roadshow, 1991, Film.

Così lontano, così vicino. Wim Wenders. 1993. Germania: Road Movies Filmproduktion, Bioskop Film, 1993, Film.