



SPIEGARE LA VITA.

PROCESSO, PERFORMANCE, ESPERIENZA

Stefano De Matteis

ABSTRACT. This paper analyzes the exemplar story of Tariq – a minicab driver born in London in a family from Lahore – and his gradual change from “English” to Pakistani, from “western” to Orthodox believer. An existential parable marked by three main phases: the construction, elaboration and reconstruction of events, narrations and memories by Tariq; his detachment, if not rejection, from the “western” integration of his brothers; his idealization of the country of origin and “local” relationships to which is added the religious choice gradually acquired as a whole as a new way of life. All this will be analyzed from a performative and procedural perspective of anthropology.

PAROLE CHIAVE: Integrazione, Antropologia, Performance, Esperienza.

Innanzitutto vi presento Tariq. L’ho conosciuto per caso. Era il 1997. Siamo diventati amici e rimasti in contatto fino ai primi anni del 2000. È nato a Londra, dove ci siamo incontrati, come gli altri tre fratelli più piccoli. Mentre i due maggiori sono nati a Lahore, prima che il padre si trasferisse in Inghilterra. Ci vedevamo una o due volte all’anno, ogni volta che per lavoro o studio mi recavo per lunghi periodi nella sua città. E per l’intero arco della nostra amicizia ho potuto verificare il suo cambiamento, da

“inglese” a pakistano, da “occidentale” a credente ortodosso e osservatore del Corano.

Ho scritto inglese e occidentale tra virgolette solo perché tecnicamente è nato a Londra. Viveva in una zona a forte densità di immigrati, dove tutti (almeno i tanti che ho conosciuto) vivevano ciascuno a suo modo la condizione stratificata della doppia cultura. A cominciare da suo padre. E dai fratelli maggiori che, potremmo dire, erano “più” pakistani di lui, almeno per questioni anagrafiche.

Ma le appartenenze, le scelte e le condivisioni non si riassumono in un atto di nascita. Sono molto di più. Qualcosa di più complesso e più complicato. Tuttavia non è solo di questo che voglio parlare: in altra sede ho ricostruito i passaggi e messo a confronto la vita di Tariq con alcuni avvenimenti tanto di cronaca quanto di storia e ho montato dei paralleli con altri tracciati biografici (De Matteis 2017): in questa sede mi limito a sintetizzare quelli essenziali usandoli come riferimenti generali per concentrarmi su altro.

Tariq è autista di minicab per la società avviata con i fratelli minori, i due maggiori sono commercianti molto inseriti. Il padre si è trasferito alla fine degli anni Cinquanta e ha lavorato in una fabbrica. L'intero quartiere dove vivono esprime un sentimento pakistano molto forte: in agosto addirittura si svuota perché si trasferiscono in blocco a Lahore per la festa nazionale dell'indipendenza.

Ha iniziato col raccontarmi del razzismo degli inglesi e degli atti di violenza di cui loro, i pakistani in particolare, sono stati vittime. Sottolineo questo dato: Tariq personalmente non ha subito alcuna violenza, né questa è stata esercitata su suoi conoscenti diretti; ma ciò che comincia a pesare su di lui è il racconto delle violenze e del razzismo verso i pakistani. *Su quelli come lui*. A partire dal secondo dopoguerra, cioè dalla decolonizzazione e dalle migrazioni verso l'ex impero che richiedeva manodopera, i casi di razzismo sono stati numerosi e non c'è bisogno di viverli sulla propria pelle per sentirne il peso.

Ed è proprio la costruzione, l'elaborazione e la ricostruzione di avvenimenti, narrazioni e memorie che è il primo dato da tenere presente.

Il secondo riguarda il distacco, se non il rifiuto, rispetto all'integrazione "occidentale" dei suoi fratelli.

Il terzo è quello dell'idealizzazione del paese di origine e dei rapporti "locali" cui si aggiunge la scelta religiosa man mano acquisita nel suo complesso come nuovo sistema di vita.

Si tratta di una storia che ritroviamo anche nella letteratura e nelle riflessioni di un altro scrittore pakistano molto famoso, Hanif Kureishi (Cfr. Kureishi 1990, 1995 e, in part., 1996: 118-129), di qualche decennio più grande del nostro protagonista. Mentre Tariq è coetaneo di un altro scrittore ancora che, stranamente, ha incarnato una storia analoga: Mohsin Hamid autore de *Il fundamentalista riluttante* (2007) da cui è stato tratto anche un famoso film. Nato a Lahore, vissuto in America, si trasferisce poi a Londra: alla stessa età di Tariq decide di ritornare a vivere nel suo paese natale¹.

Per rimanere tra gli scaffali della biblioteca, dobbiamo fare un riferimento ancora a un altro best seller: *Londostani* di Gutam Malkani (trad. it. 2007). Nello stesso tempo dobbiamo ricordarci di non tenere troppo sullo sfondo il peso dell'islam: tanto nella considerazione generale quanto nei giudizi positivi e negativi che in quegli anni si sono accavallati, anche in considerazione del peso che hanno avuto gli attentati terroristici che vedono l'attacco alle Due torri come uno spartiacque².

Ho riassunto la storia di Tariq e i riferimenti e i richiami utili per la sua lettura, per formalizzare ora la questione di fondo che vorrei affrontare in questa sede facendo ricorso agli strumenti propri dell'antropologia e, in particolare, a quella che chiamiamo antropologia performativa e dell'esperienza.

Potrei sintetizzare la questione cominciando a formularla come una domanda: come si compone una vita?³ Come si costruisce? Quali sono gli elementi volontari e involontari che la influenzano? Ovviamente lasciando da parte gli aspetti

1 Vedi nelle pagine seguenti con riferimenti alla nota 7.

2 Vedi almeno Todorov 2009.

3 (3) Il riferimento non solo formale è a un filone di studi che ha trovato in Mary Catherine Bateson una esponente importante (cfr. Bateson 1989, trad. it. Dornetti 1992), ma che ha anche numerosi riscontri nell'opera di Jerome Bruner e, in antropologia, ha trovato un esponente in Michael Jackson: cfr. in generale Jackson 2005 e in particolare Jackson 2013.

più strettamente psicologici, che naturalmente anche ci riguardano ma che non terremo in primo piano. Come prima cosa cercheremo di costruire un piccolo pantheon di autori e, con loro, attizzeremo una cassetta di pronto soccorso teorico con il necessario per operare sul piano concreto della ricerca e dell'interpretazione⁴.

Cominciamo con lo stabilire una ristretta rosa di riferimenti rimandando ad alcuni dei padri dell'antropologia contemporanea, dando loro il ruolo di *ri-fondatori* della disciplina. In quanto la questione più ardua che alcuni dei nostri predecessori hanno dovuto affrontare è stata quella di rompere con le strutture chiuse del pensiero, incarnate nei sistemi contrapposti del funzionalismo e dello strutturalismo. Che portavano a leggere i sistemi sociali come sistemi prescrittivi. Al cui interno agiscono e si "formano" i soggetti sociali.

Questo compito è spettato, in modo per ciascuno diverso, a Gregory Bateson, Ernesto de Martino, Victor Turner, Marshall Sahlins, citati in rigoroso elenco di cronologia natale.

Turner, ad esempio, si è sempre battuto per un'antropologia liberata. Liberata essenzialmente dalla «sistematica disumanizzazione dei soggetti di studio, considerati come portatori di una "cultura" impersonale, come cera da plasmare secondo "modelli culturali"...»⁵.

E quasi al termine della sua vita Turner ha sognato le Isole Meravigliose che si trovano appena oltre il nostro attuale orizzonte e che gli antropologi potranno raggiungere solo se riusciranno a fermare il processo di frammentazione in sottodiscipline, ciascuna con il proprio terribile gergo tecnico, per realizzare al contrario una rinnovata fusione con le discipline vicine o parallele, aprendo o rilanciando dibattiti e conquistando una funzione attiva nell'intervento socio-politico-culturale

visto che dalla realtà gli stimoli non mancano e cogliere così i compiti che l'attualità ci impone.

Ancora oggi ci troviamo molto spesso a ribadire che bisognerebbe smettere di classificare come spurio o non in linea con l'ortodossia accademica chi cerca di creare dialoghi con altri ambiti e altre discipline, come ad esempio l'arte e la letteratura. Anzi, «i testi non soltanto animano e sono animati dai contesti, ma sono inscindibili da essi» (Turner 2014: 35).

Ma non solo. Potremmo dire che Turner ha avuto lo sguardo ancor più lungo: gli pareva essenziale uscire dalle gabbie chiuse degli schematismi dei metodi "scolastici" per affrontare il vivo della costruzione della vita delle donne e degli uomini quando questi sono immersi nel flusso delle relazioni e degli scambi, nell'incertezza del movimento continuo e nel tentativo del raggiungere un distacco riflessivo. Infatti già nel 1977 era convinto che «in antropologia l'enfasi si stia spostando dai concetti di struttura, equilibrio, funzione e sistema a quelli di *processo, indeterminatezza e riflessività*» (Ivi: 36).

Da questa prospettiva, un altro attrezzo che dobbiamo tenere a portata di mano, ci viene da un'altra acquisizione propositiva e significativa strettamente collegata agli interessi performativi, e che risiede negli studi processuali (Ivi: 38 e sgg.). Un dato essenziale, non solo per chi si occupa di cultura: la processualità riguarda l'interazione, la plasmazione di significati, il gioco strategico tra le persone, le funzioni simboliche e le stratificazioni anche storiche che si sovrappongono.

Da questa prospettiva, la cultura viene a disegnarsi come una serie intricata di negoziazioni che si realizzano direttamente tra gli attori e riguardano l'attribuzione di significato agli atti cui essi prendono parte congiuntamente (Ivi: 39).

4 A parte la cosiddetta svolta ontologica nell'antropologia (rappresentata da Descola, Latour e Viveiros de Castro) e, soprattutto, dopo aver verificato i limiti, per non dire i fallimenti, del postmodernismo in antropologia, ci troviamo davanti un campo affollato di voci e di confusione da cui non mi pare venga fuori molto costruito. D'altro canto credo che la performance rappresenti ancora una grande possibilità, un'occasione a nostra disposizione. E cercherò in questa sede di spiegare perché.

5 Rimando all'incipit del saggio *Antropologia della performance* che dà il titolo all'omonimo libro (1993, trad. it. Mosetti, a cura di De Matteis).

In una sorta di circolarità di scambi e di comunicazioni

impariamo gli uni dagli altri non soltanto come sopravvivere, tra gli stenti o nel lusso, ma come trovare un senso alle nostre esistenze individuali e nella vita intersoggettiva assieme a coloro le cui vite coincidono temporalmente con le nostre (Ivi: 78).

È questa la convinzione che guida lo spostamento della pratica antropologica verso l'analisi processuale, perché questa «de-reifica le rappresentazioni collettive» (Ivi: 41) e compie il passo necessario per riportarle nell'ambito vivo delle azioni e delle reazioni individuali, per studiarle all'interno di sequenze di negoziazioni, in modo da individuare gli scopi soggettivi o di gruppo, di evidenziarne i fini e le strategie e verificare come preservare o conservare, modificare o sovvertire significati sociali, e persino, in certi casi, cambiare il carattere e la struttura del senso comune.

A essere determinanti sono infatti i processi, non gli stati permanenti. Ciò che appare fisso è in realtà soggetto a un continuo rinnovamento. In questo gioco sociale intervengono numerosi e diversi fattori, che mutano, trasformano, interagiscono... (Ivi: 42).

Ed è proprio in queste situazioni che le persone sistemano le proprie vite, danno priorità ad alcune cose e ne relativizzano altre, riscrivono gli avvenimenti, costruiscono senso e attribuiscono significati, «**danno un ordine** alle situazioni contingenti» e per farlo sfruttano «le indeterminatezze delle circostanze, generando esse stesse indeterminatezza, reinterpretando o ridefinendo le regole e le relazioni» (Moore: 234, in Ivi: 43).

La vita sociale come ring o come palestra permette di immaginare che in determinate situazioni si realizzino dei veri e propri «processi di aggiustamento situazionale» come li chiama Sally Falk Moore.

Quelle cui stiamo accennando sono ipotesi che ci hanno permesso di fare importanti passi avanti nella teoria processuale suggerendo che i processi di regolarizzazione e quelli di aggiustamento situazionale «possono avere l'effetto sia di stabilizzare sia di cambiare una situazione o un ordine sociale esistenti» (Moore: 235, in Ivi: 43).

È proprio tale processualità che dovremmo prendere in considerazione

ogni volta che si analizzano i rapporti complessi tra la vita sociale e quella rete di significati perennemente rinnovata che è la cultura (Ivi: 43).

Tutto questo per sottolineare il tipo di attenzione che dovremmo avere nello studio dei contesti, in modo da mettere a fuoco principalmente l'interrelazione dinamica tra significati e strategie individuali quanto nella ricaduta che queste hanno sulla vita collettiva: consapevoli che tali meccanismi non funzionano solo a senso unico, ma procedono anche nella direzione inversa.

Sulla scorta degli autori citati, stiamo circoscrivendo il campo a processi fortemente investiti di simboli culturali, come sono i rituali e come lo è il teatro assieme ad altri potenti generi performativi. Questo per cercare, individuare e guardare principalmente a quegli spazi che permettono all'uomo di mostrare il suo «potenziale immaginativo» lì dove viene sbloccato (Ivi: 51). Un modo per attraversare la superficie delle cose e trovare l'ingresso per i giochi profondi che mettiamo in atto nelle nostre relazioni sociali.

Turner, ad esempio, per procedere in questa direzione aveva individuato due aree d'indagine che si sono susseguite cronologicamente: prima la liminalità, poi il liminoide (cfr. Ivi: 50 e sgg.). E questo a partire dal suo principale interesse che era rivolto ai rituali per un motivo essenziale, perché

il rituale è una performance trasformativa che rivela importanti classificazioni, categorie e contraddizioni dei processi culturali (Ivi: 69).

Mettersi sulla strada della processualità significa realizzare un lavoro di campo molto particolare, in cui il ricercatore è direttamente coinvolto nei processi socioculturali centrali: egli stesso «riconosce il proprio ruolo nell'interazione sociale con gli informatori e cerca di tenere conto degli errori che questo può generare nelle sue analisi successive» (Ivi: 71). Questa sorta di partecipazione attiva è il modo migliore per riuscire a capire come gli stessi attori non solo percepiscono, ma generano,

negoziano e rinegoziano i significati sociali, e lo fanno comunicando tra loro con alcuni strumenti privilegiati, utilizzando, ad esempio, i simboli e servendosi delle parole. E tutto questo, ci dice Turner, è possibile leggerlo con uno sguardo da vicino «solo se il ricercatore è diventato lui stesso un attore nel campo delle relazioni vive» (Ivi: 73).

Naturalmente ci sono tanti modi di fare ricerca sul campo, e qui non stiamo offrendo una ricetta unica e definitiva, ma mi allineo con coloro che hanno concentrato «la propria attenzione professionale sulle performance, le narrazioni, le storie di vita, le storie di caso, le biografie e i documenti personali di ogni genere, molto più di quanto non sia stato fatto finora» (cfr. Ivi: 108-109).

Ma tutto questo scambio ampio e allargato che investe e coinvolge anche i ricercatori, avviene per un motivo supplementare, che riguarda tutti, nel senso che va ben al di là degli stretti ambiti disciplinari e regge su motivi più radicati e radicali: «Siamo una specie i cui membri devono aiutarsi reciprocamente a capire *per cosa sta* la nostra specie, che cosa *significa*». E ciascuno cerca di dare indicazioni, suggerimenti, spinte, spesso mai conscie ma soggettivamente motivate su pulsioni irregolari: in quanto «ogni individuo sperimenta la vita in maniera troppo fugace per comunicare ai propri contemporanei e successori i derivati consci di quell'esperienza» (Ivi: 78). E così, in dialogo e in ascolto e lavorando mano a mano in uno scambio continuo, «impariamo gli uni dagli altri» cercando di dare un senso, agendo dentro a una catena di relazioni intersoggettive anche con coloro che incontriamo solo momentaneamente.

Infatti, «per la nostra specie il “significato” è **strettamente intrecciato** all'intersoggettività, a come ci conosciamo, ci sentiamo, ci desideriamo reciprocamente». Ma non solo, perché non viviamo in un mondo che è solo orizzontale, ma incarniamo anche una verticalità temporale, in quanto «i nostri mezzi di comunicazione (i linguaggi, i codici culturali), che noi lo sappiamo o no, sono saturi delle esperienze dei nostri progenitori e antenati». Solo

che queste “eredità” ci sono affidate e sono a nostra disposizione e possono essere ri-vivificate solo se riusciamo a sperimentarle nuovamente, cosa possibile solo se vengono

periodicamente, o almeno occasionalmente, *performed*, messe in scena. Dobbiamo cercare di rivivere al meglio nella performance – che sia un rituale, una festa, il teatro o altre forme attive di religione, legge, politica e arte – le scintille di vite che ci sono state trasmesse socialmente, ma che sono biologicamente spente (Ivi: 78-79).

Siamo così arrivati a un punto centrale che collega molti degli antropologi che abbiamo chiamato i *rifondatori* dell'antropologia di oggi. Infatti anche de Martino scrive:

Noi oggi abbiamo sempre meno bisogno della Madonna per offrire un modello culturale di plasmazione e di condotta nei rapporti fra i due sessi nella società. Sempre di più per sapere ciò che una donna deve fare verso un dato uomo, o ciò che un uomo deve fare verso una data donna prevalgono le memorie di volti di uomini e di donne in carne e ossa, le memorie-modello che ciascuno di noi porta con sé, e che costituiscono il patrimonio più prezioso del suo capitale simbolico (De Martino 2005: 113).

Noi siamo ricchi di “informazioni” ma di un genere molto particolare: si tratta di tracciati, sintesi, risposte, soluzioni, stimoli... di un'intera polifonia di memorie e di tradizioni concrete e tutte a portata di mano. Siamo debitori all'intero mondo che ci circonda e che ci forma. Infatti, i nostri pensieri e le nostre sensazioni vengono costruite socialmente, sono derivate dagli altri e modellate con gli altri: per questo i pensieri e le sensazioni le «sperimentiamo in maniera diretta» (Turner 2014: 85).

A questo seguono altri passaggi che ci guidano nell'area dell'interpretazione che molto ha da condividere con la rielaborazione e la riflessione: sto accennando a un percorso che seleziona e rielabora tutto quel nucleo di informazioni cui abbiamo fatto riferimento passandolo attraverso dei setacci di vario tipo, ma che essenzialmente sono varie forme di rappresentazioni, tra cui primeggia quella rituale, dove ampio spazio ha la *riflessività* che svolge un ruolo a dir poco prioritario (Cfr. Ivi: 93).

In queste rappresentazioni troviamo uno snodo significativo, che apre a uno spettro molto ampio, in quanto

L'uomo è un animale che si rappresenta – le sue performance sono in qualche modo *riflessive*: rappresentando l'uomo si rivela a se stesso. (Turner 1993: 158).

E proprio in questo troviamo l'intreccio tra esperienza, processo e performance: gli accadimenti della vita, le relazioni e le storie strutturate, quel grande patrimonio di "informazioni" vengono messe "in scena", rappresentate e sono, nello stesso tempo, anche atti di riflessività. E in questo si apre uno snodo ancor più importante in quanto nel corso della nostra esistenza incontriamo eventi, accadimenti e occasioni, confrontandoci con essi, noi troviamo la strada, intraprendiamo o cambiamo il nostro cammino e in questo modo ci riveliamo a noi stessi⁶.

La nostra vita è tutto questo magma, un miscuglio di processuale e di performativo su cui intervengono gli intoppi e gli inciampi dell'esperienza che ci inducono a ragionare, a elaborare, a verificare... a svelarci. Da questa prospettiva, sostiene Germaine Tillion che «l'essere umano nasce sempre da due cose: da un temperamento e da eventi che lo rivelano in capo a molti anni» (Tillion 2006: 34).

Dopo quanto abbiamo argomentato, proviamo a tornare daccapo: prima ho accennato a storie di vita, ho parlato di documenti e fatto riferimento al lavoro di campo (Turner 2014: 105). Possiamo tornare al mio amico Tariq, usandolo ancora una volta come esempio.

Cerco di dare alcune linee essenziali degli ultimi anni dei nostri rapporti: dagli inizi del nuovo secolo, Tariq è cambiato. Nel suo comportamento si rappresentava sempre di più come un islamico. Aveva smesso di bere birra. E leggeva solo il Corano. Più passavano gli anni e più mi dava dell'illuminista: le nostre discussioni erano diventate monoteamiche: islam contro occidente.

Si tratta di una scelta che ho rispettato fin dal primo momento. Anche se mi ha

dato da pensare, soprattutto da un punto di vista antropologico generale. Mi spiego. La questione che mi sono posto è stata quella che poi mi ha portato a riflettere non tanto sul cambiamento che c'è stato in lui, ma su quali e in quanti eventi lui è inciampato e che hanno determinato una tale mutazione. E che l'hanno portato a staccarsi dalla famiglia e dagli amici, a rivelarsi come un ortodosso e a decidere di "tornare" al paese dei suoi genitori.

E qui si è aperto per me uno scenario importante che posso riassumere in questo: noi non solo agiamo con più o meno consapevolezza, ma siamo anche agiti.

Per fare una verifica ho messo in conto alcune cose. Innanzitutto le memorie-modello cui fa riferimento Ernesto de Martino che sono stato il primo suo alimento: le storie, le avventure dell'emigrazione, il nuovo paese che si rivelava sempre più ostile, nemico e crudele...

Ma ci sono anche degli avvenimenti che indirettamente agiscono su di noi. Ne elenco alcuni che potrebbero riguardare le scelte di Tariq.

In primo luogo la condanna dell'ayatollah Khomeini del 14 febbraio 1989: la *fatwa* pronunciata contro lo scrittore Salman Rushdie con tutto il seguito di avvenimenti, ad esempio: il 28 maggio dello stesso anno le donne che manifestavano contro il fondamentalismo furono attaccate e allontanate da gruppi musulmani; nel successivo dicembre a Bolton, vicino Manchester, 7000 musulmani si riunirono per bruciare in piazza le copie dei *Versi satanici*. Cui seguirono le condanne anche ai traduttori tra cui quello italiano, Ettore Capriolo, che fu accoltellato nel 1991.

Ma si tratta di storie che troviamo, molto simili, anche nella migliore letteratura come in Kureishi (cfr. Kureishi 1990, 1995, 1997).

A seguire, un posto centrale spetta all'attentato alle Torri gemelle con tutto quello che ne è seguito.

Andrebbero poi aggiunte verifiche generazionali: vedi ad esempio la particolare associazione con il percorso biografico con Hamid⁷.

⁶ Scrive Germaine Tillion: «Non esistono individui veramente mediocri sul piano morale ma solo esseri che non hanno incontrato gli eventi che li avrebbero rivelati» (2006: 33-34).

⁷ Hamid 2014.

Comunque, tutto questo ha prodotto un cambiamento significativo: pur essendo nato in Gran Bretagna, Tariq era inglese ma solo di fatto, perché sentiva il vuoto di una patria in cui riconoscersi. Ha cominciato a supplire a questa mancanza con la *pakistanità*, ammesso che si possa dire così.

Ma tutto ciò apre ancora un'ulteriore area d'interesse riguardo il comportamento umano e le azioni che intraprendiamo. Molto avviene volutamente, a seguito di spinte razionali o consapevoli. Ma altrettanto avviene in modo irrazionale e involontario (e senza voler scomodare l'inconscio). Quindi possiamo dire che nel momento stesso in cui agiamo, siamo anche agiti, guidati, sostenuti da spinte che non conosciamo.

Lasciamo ancora una volta il tracciato biografico e trasferiamoci su di un piano generale, che normalmente fa da sfondo. Mi avvio per questa strada anche per un altro motivo: vorrei evidenziare le frizioni esistenti tra questi due piani, quello individuale e il panorama, lo "scenario". In modo da delineare almeno in via teorica la "stranezza" dei contesti che si vengono a creare e che spesso assumono una configurazione inedita. Ma anche perché questo mi permette di evidenziare – ancora una volta – che ci stiamo allontanando sempre più dalle illusioni diffuse dalla globalizzazione. Attenzione: con questo non dico che la globalizzazione non esista o non svolga ancora la sua funzione economica e finanziaria dominante, ma che a livello culturale ciò che accade è molto più complicato (Cfr. De Matteis 2017).

Il termine "globale" oramai non ha più la pretesa di riuscire a spiegare con lo stesso strumento tutto il mondo e ciò che in esso è contenuto. Né di poter immaginare un mondo omologato e livellato. Induce al contrario a pensare alla storia, alle storie e ai progetti sociali, inclusi "business" e il "potere locale", in un modo diverso.

Certo tutto si muove su collaborazioni e interconnessioni spazialmente lontane. Solo che in queste interconnessioni, la diversità culturale non è bandita anzi, rappresenta ciò che le rende possibili e che offre loro tutte le significative particolarità. Vo-

glio dire che le diversità culturali creano un attrito creativo sulla connessione globale.

Cerchiamo connessioni, piuttosto che generalizzazioni ininterrotte, tabelle inclusive o griglie comparative.

Come si fa un'etnografia delle connessioni globali?

Visto che l'etnografia era stata originariamente progettata per piccole comunità, molto spesso questa domanda ha lasciato perplessi gli scienziati sociali per qualche tempo. Ma poi molte strade sono state individuate. Per esempio questa:

La mia risposta è quella di concentrarsi su zone di impegno imbarazzante. Queste zone di attrito culturale sono transitorie; sorgono dagli incontri e dalle interazioni. Riorganizzano in posti nuovi con eventi in evoluzione (Cfr. Lowenhaupt Tsing 2005).

Anziché omogeneizzare e livellare, ha creato ispidità e rafforzato differenze. E anche questi sono diventati i nuovi terreni di lavoro.

D'altro canto le culture "locali", di cui si paventava la sparizione perché sottoposte alla macina livellatrice della globalizzazione, si rafforzano e si impongono non perché siano stati messi in atto processi culturali di difesa e di resistenza obbligata, ma al contrario per una sorta di forza di resistenza delle culture stesse.

Ed è con queste che dobbiamo fare i conti.

Tutto questo rafforza ancora di più l'ipotesi performativa e processuale dell'antropologia. Da questa prospettiva, infatti, sono stati pochi quelli che hanno evitato di fare ricorso a «modelli statistici» *post facto*, di accontentarsi di sommare gli effetti di numerose scelte individuali, e attribuire a quei risultati empirici il valore di un autentico ordine culturale.

Sentire la mancanza di quei "modelli meccanici" rappresenta il fallimento dell'immaginazione antropologica che non riconosce come le persone determinano «i propri rapporti sulla base del proprio interagire» (Sahlins 1986: 20).

Di fronte a popoli che sembrano inventare le regole a mano a mano che procedono, che vedono nel fatto sociale una funzione dei loro autentici interessi

molti si ritraggono. Perché questo fa venire al pettine alcuni nodi fondamentali:

le differenze ontologiche tra la struttura e la pratica, tra il sistema e l'evento, tra lo stato e il processo, tra la norma e il comportamento. Il primo termine – il sistema o la struttura – ci appare “ideale”, “ideologico” o “meramente simbolico”, mentre la vita vissuta è reale, empirica, pratica. Ci è difficile immaginare che a livello di significato, cioè a livello di cultura, essere e azione sono intercambiabili (Ibid).

Ci troviamo (quasi) sempre in presenza di strutture performative che continuano «a costruire nuovi rapporti sulla base della pratica» (Ivi: 21).

Procedendo con un modo di produzione simbolico e performativo:

i valori consuetudinari, significanti, delle persone e degli oggetti della loro esistenza risiedono tanto negli interessi e nelle intenzioni dei progetti personali quanto nelle premesse spontanee dell'azione. Tutto ciò che è contrattuale non è previsto dal contratto. E il corrispettivo di questo aforisma durkeimiano è dato dagli aforismi, dalle percezioni e dalle concezioni della vita di ogni giorno, lo *habitus*, le “strutture strutturanti” – nella brillante definizione di Bourdieu – che dunque profilano un ordine maggiore negli interessi e nelle azioni personali (Ivi: 21-22; Bourdieu 2003).

Le strutture performative sono a loro volta processuali e permettono di penetrare l'azione dalla prospettiva della polifonia, dell'intersoggettività, delle mire, dalle strategie e delle scelte per cercare anche di capire la funzione spesso opaca di quello che abbiamo chiamato “essere agiti”. Ma le strutture performative hanno anche una storicità. E non solo. Perché, quasi sempre, assistiamo alla vittoria del *calcul sauvage* sul ben più famoso *pensée sauvage* (Ivi: 23).

BIBLIOGRAFIA:

- Bateson M. C. 1989, *Composing a Life*, The Atlantic Monthly Press, New York, trad. it. di Ester Dornetti, *Comporre una vita*, Feltrinelli, Milano 1992.
- Bourdieu P. 2003, *Per una teoria della pratica*, trad. it. di Irene Maffi, Cortina, Milano.
- De Martino E. 2005, *Scritti filosofici*, a cura di Roberto Pàstina, Il Mulino, Bologna.
- De Matteis S. 2017, *Le false libertà. Verso la post-globalizzazione*, Meltemi, Milano.

- Hamid M. 2007, *Il fondamentalista riluttante*, trad. it. di N. Gobetti, Einaudi, Torino.
- Hamid M. 2014, *Discontent and Its Civilization. Dispatches from Lahore, New York, and London*, Hamish Hamilton, London, trad. it. di Norman Gobetti, *La civiltà del disagio. Dispacci da Lahore, New York e Londra*, Einaudi, Torino 2016.
- Jackson M. 2005, *Existential Anthropology. Events, Exigencies and Effects*, Berghahn Books, New York-Oxford.
- Jackson M. 2013, *The Wherewithal of Life. Ethics, Migration, and Question of Well-Being*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- Kureishi H. 1990, *The Buddha of Suburbia*, Faber and Faber, London, trad. it. di Ivan Cotroneo, *Il budda delle periferie*, Bompiani, Milano 2001.
- Kureishi H. 1995, *The Black Album*, Faber and Faber, London, trad. it. di Antonio Pezzotta, Bompiani, Milano 1997.
- Kureishi H. 1997, *Love in a Blue Time*, London, Faber and Faber, trad. it. di Ivan Cotroneo, Bompiani, Milano 1996.
- Lowenhaupt A. Tsing 2005, *Friction. An Ethnography of Global Connection*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- Malkani G. 2007, *Londostani*, trad. it. di Massimo Bocchiola, Guanda, Parma.
- Moore, S. Falk, *Epilogue*, in *Symbol and Politics in Communal Ideology. Cases and Questions*, a cura di Sally Falk Moore e Barbara Myerhoff, Cornell University Press, Ithaca-New York.
- Sahlins M. 1986, *Isole di storia*, trad. it. di Enrico Basaglia, Einaudi, Torino.
- Tillion G. 2006, *Alla ricerca del vero e del giusto*, testi scelti e presentati da Tzvedan Todorov, trad. it. di Mario Porro, Medusa, Milano.
- Todorov T. 2009, *Arrivano i barbari. Oltre lo scontro di civiltà*, trad. it. di Emanuele Lana, Garzanti, Milano.
- Turner V. 1993, *Antropologia della performance*, trad. it. di Stefano Mosetti, a cura di Stefano De Matteis, Il Mulino, Bologna.
- Turner V. 2014, *Antropologia dell'esperienza*, trad. it. di Milena Zemira Ciccimara, a cura di Stefano De Matteis, Il Mulino, Bologna.