



**Nicola Gasbarro**  
**Le interferenze della modernità  
occidentale**

**Parole chiave:** Comparazione, Missioni, Civiltà, Religioni

**Keywords:** Comparison, Missions, Civilization, Religions

**Contenuto in:** Per Roberto Gusmani 1. Linguaggi, culture, letterature 2. Linguistica storica e teorica. Studi in ricordo

**Curatori:** Giampaolo Borghello e Vincenzo Orioles

**Editore:** Forum

**Luogo di pubblicazione:** Udine

**Anno di pubblicazione:** 2012

**Collana:** Studi in onore

**ISBN:** 978-88-8420-727-2

**ISBN:** 978-88-8420-974-0 (versione digitale)

**Pagine:** 305-315

**Per citare:** Nicola Gasbarro, «Le interferenze della modernità occidentale», in Giampaolo Borghello e Vincenzo Orioles (a cura di), *Per Roberto Gusmani 1. Linguaggi, culture, letterature 2. Linguistica storica e teorica. Studi in ricordo*, Udine, Forum, 2012, pp. 305-315

**Url:** <http://www.forumeditrice.it/percorsi/lingua-e-letteratura/studi-in-onore/per-roberto-gusmani/le-interferenze-della-modernita-occidentale>



# LE INTERFERENZE DELLA MODERNITÀ OCCIDENTALE

*Nicola Gasbarro*

Il prof. Roberto Gusmani è stato sempre cosciente della validità delle indagini dedicate ai fenomeni di interferenza linguistica:

Siamo dunque di fronte ad una problematica che in svariate occasioni ha fornito spunti di meditazione ai linguisti di ogni tendenza ed interesse e con cui qualsiasi teoria – che non voglia perdersi in fumose astrattezze e non ami bloccarsi con perfetti, ma sterili modelli di lingua – farebbe bene a confrontarsi. Certo è che l'immagine della realtà linguistica quale emerge dalle indagini su questi fenomeni non si concilia facilmente con lo schematismo con cui oggi si opera da parte di molti. Ma tant'è: si sa del resto che è soprattutto quando si leggono certi manuali di linguistica generale che le lingue appaiono come 'sistemi', mentre più se ne approfondisce senza schemi preconcepi la reale natura e più esse si rivelano estranee ad un'illusoria sistematicità. Se dunque lo studio dei fatti d'interferenza può contribuire a smascherare taluni *idola*, ecco una ragione in più per dedicarsi anche ai nostri giorni<sup>1</sup>.

Se queste nuove prospettive, a partire dall'interlinguistica, diventano patrimonio condiviso delle scienze sociali e storico-comparative, rischiano molto tutte le pretese sistematicità della nostra storia culturale e soprattutto le illusioni e/o le nostalgie della nostra identità di lunga durata. Così l'interlinguistica rinvia necessariamente all'interculturalità, il plurilinguismo alla pluriculturalità, la diacronia dei termini alla sincronia delle relazioni e delle relazioni tra relazioni, la storia tradizionale dell'Occidente alla complessità antropologica dei rapporti tra civiltà. Dopo tutto ripensare in termini di interculturalità molte rappresentazioni più o meno ideologiche della modernità occidentale, che per Lyotard<sup>2</sup> hanno avuto ed hanno il ruolo di *grandi racconti*, è una necessità scientifica che contribuisce a smascherare i relativi *idola*, fondati su pretese di universalismo teologico e metafisico e/o su assolutizzazioni di illusori sistemi di senso. Perciò ho già cercato di

<sup>1</sup> R. GUSMANI, *Saggi sull'interferenza linguistica*, Firenze, Le Lettere, 1986<sup>2</sup>, p. 2.

<sup>2</sup> J.-F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Paris, Le Editions de Minuit, 1979; trad. it. *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 1985.

delineare<sup>3</sup>, a partire dall'*agire comunicativo* dei missionari del XVI e del XVII secolo come operatori dell'interlinguistica e mediatori di interculturalità, la possibilità di un'analisi diversa della modernità, in qualche modo costretta a fare i conti con altre civiltà e a ripensare il proprio ordine del mondo. I missionari sono i protagonisti di questa grande avventura antropologica: prima cercano di rendere universale la religione cristiana come ordine del mondo dell'intera civiltà occidentale, poi fanno conoscere in Occidente altre prospettive socio-culturali incompatibili con il loro Dio. Sono di diritto e di fatto i primi globalizzatori di un barocco inclusivo delle differenze culturali, ma anche di una Controriforma del senso: trasformano la religione cristiana in un codice interculturale, ma si oppongono allo sviluppo di un ordine civile del mondo, capace di includere socialmente le diversità religiose e di elaborare un nuovo sistema di compatibilità simbolica delle differenze. Se la modernità comincia con la scoperta del Nuovo Mondo, essa è strutturalmente plurilinguistica e pluriculturale: la sua nuova cosmologia, intesa prima come 'ordine del senso' e poi come 'epoca storica' e/o 'scoperta geografica', non solo è frutto di una rivoluzione del sistema globale, ma cambia radicalmente la prospettiva e il ruolo storico delle relazioni tra civiltà. È veramente difficile comprendere antropologicamente la postmodernità dello scontro tra le civiltà o la surmodernità della globalizzazione socio-culturale senza ripensare storicamente e rianalizzare comparativamente la modernità: essa nasconde non solo la formazione e i primi sviluppi delle relazioni tra civiltà che caratterizzano il nostro tempo e l'orizzonte delle nostre scelte, ma anche l'archeologia del nostro sapere antropologico e delle conseguenti prospettive critico-comparative. Qui si vuole solo sottolineare quest'esigenza di ricerca come necessità strutturale della nostra pratica sociale – la nostra civiltà è il luogo privilegiato di fatti di interferenze linguistiche e culturali, ormai globali – e come urgenza di un nuovo orizzonte scientifico capace di smascherare la pretesa sistematicità delle lingue e delle culture: perciò prima una breve premessa antropologica che in qualche modo legittima tutti gli studi sull'interferenza in senso lato e poi alcune riflessioni sulle possibilità di una *storia meticcia* della modernità, proprio a partire dall'esperienza paradossale dei missionari.

La premessa antropologica è anche una sorta di presupposto epistemologico di ogni analisi sistemica delle relazioni: perciò Lévi-Strauss<sup>4</sup> l'ha esplicitata in *Tristi*

<sup>3</sup> N. GASBARRO, *La modernità tra religione e civiltà: la prospettiva missionaria come agire comunicativo*, in C. MARCATO, V. ORIOLES (a cura di), *Studi plurilingui e interlinguistici in ricordo di Roberto Gusmani*, numero monografico di «Plurilinguismo. Contatti di lingue e culture», 16 (2009), pp. 153-164.

<sup>4</sup> La riflessione epistemologica di Lévi-Strauss è fondamentale nell'antropologia del XX secolo soprattutto perché impone alla disciplina gli strumenti intellettuali, il metodo e la prospettiva dell'analisi sistemico-relazionale che è forse la scoperta scientifica più rilevante del secolo della globalizzazione e della comunicazione planetaria. Sono queste grandi trasformazioni storiche e culturali a favorire, a volte persino ad imporre, la struttura delle rivoluzioni scientifiche: dopo tutto sono le pratiche inter-

*tropici*, dove le ragioni spesso inconfessabili della soggettività e del proprio immaginario culturale devono fare i conti con la grande alterità di un mondo sconosciuto e con la pressione costante che questa esercita sul pensiero. Nell'antropologia di Lévi-Strauss l'alterità è sempre e sostanzialmente connessa alle relazioni tra civiltà, ad appartenenze che devono essere pensate e vissute come arbitrarie e/o culturalmente elettive, ad una diversità radicale, e perciò 'primitiva', che si pone e si oppone alle dinamiche storiche dell'Occidente come variazione significativa all'interno di un sistema più vasto; e soprattutto l'una e l'altro si espongono nelle e con le relazioni ad un insieme di trasformazioni possibili e pensabili che costituiscono l'immaginario necessario e produttivo di ogni antropologia scientifica. È un processo relazionale che caratterizza ogni civiltà, se questa,

presa nel suo insieme, può essere definita come un meccanismo prodigiosamente complesso in cui saremmo tentati di vedere la possibilità offerta al nostro universo di sopravvivere, se la sua funzione non fosse di fabbricare ciò che i fisici chiamano entropia, cioè inerzia. Ogni parola scambiata, ogni riga stampata, stabiliscono una comunicazione fra due interlocutori, rendendo stabile un livello che era prima caratterizzato da uno scarto d'informazione, quindi un'organizzazione più grande<sup>5</sup>.

Diventa quindi impensabile ogni priorità trascendentale del soggetto e conseguentemente ogni ontologia della soggettività culturale dell'Occidente:

perché che cosa sono io, sotto questo rapporto, se non la posta, ad ogni istante rimessa in gioco, della lotta fra un'altra società formata di qualche miliardo di cellule nervose raccolte nel formicaio del mio cranio, e il mio corpo che le serve da robot? Né la psicologia, né la metafisica, né l'arte possono servirmi da rifugio, miti ormai passibili, anche all'interno, d'una sociologia di nuovo genere che nascerà un giorno, e che non sarà per loro più benvola dell'altra. L'IO non è soltanto odioso: esso non ha posto tra un 'noi' e un 'nulla'.

L'antropologia è prima di tutto una scelta del 'noi' che, anche se 'ridotto all'apparenza', può sempre ricordarci che «come l'uomo non è solo nel gruppo

linguistiche ed interculturali a porci interrogativi sulla nostra vita di relazioni sociali e di continue interferenze simboliche. La linguistica (anche con Gusmani) e l'antropologia (soprattutto a partire da Lévi-Strauss) hanno preso coscienza di questa urgenza scientifica, mentre altre discipline, almeno nell'Italia storicistico-crociana, non riescono ancora a riformulare in termini comparativi i propri problemi di ricerca. Ad esempio sappiamo molto poco sulle interferenze dell'immaginario e/o sulle relazioni tra i vari modi di dire, raccontare e pensare un ordine del mondo: diventa sempre più urgente un confronto tra linguistica e antropologia da un lato e le letterature comparate dall'altro: Si veda: G. MANTOVANI (a cura di), *Intercultura e mediazione. Teorie ed esperienze*, Roma, Carocci, 2008; A.M. SOBRERO, *Il cristallo e la fiamma. Antropologia tra scienza e letteratura*, Roma, Carocci, 2009.

<sup>5</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955; trad. it. *Tristi tropici*, Milano, Il Saggiatore, 1960, p. 403.

e ogni società non è sola fra le altre, così l'uomo non è solo nell'universo»<sup>6</sup>. Questa intersoggettività pluriculturale esclude anche l'oggettivismo empirico-fattuale delle scienze fisico-naturali:

noi non possiamo fabbricare i nostri oggetti di studio, quali sono le società, e farli funzionare in laboratorio. Queste esperienze, tratte da società selezionate per il fatto di essere le più differenti dalle nostre, ci offrono la possibilità di studiare gli uomini, le loro opere collettive, allo scopo di comprendere il modo in cui lo spirito umano funziona nelle situazioni concrete più diverse dove la storia e la geografia l'hanno destinato<sup>7</sup>.

Non a caso l'antropologia nasce e si sviluppa con e nelle relazioni tra civiltà:

Sarebbe errato concludere che l'antropologia è una scienza nuova, nata dalla curiosità dell'uomo moderno. Quando tentiamo di metterla in prospettiva, di assegnarle un posto nella storia delle idee, l'antropologia si mostra invece come l'espressione più generale, e il punto di arrivo, di un atteggiamento intellettuale e morale che ha avuto inizio molti secoli fa, e che indichiamo col termine 'umanesimo'... Si riconosceva che una civiltà non può pensare se stessa se non dispone di un'altra o di molte altre civiltà suscettibili di fungere da termini di paragone. La conoscenza e la comprensione della propria cultura sono possibili a condizione che la si osservi dal punto di vista di un'altra... I pensatori del Rinascimento ci hanno insegnato a mettere la nostra cultura in prospettiva, a confrontare i nostri costumi e le nostre credenze con quelli di altri tempi e di altri luoghi. In una parola, essi hanno elaborato gli strumenti di quella che si potrebbe indicare come una tecnica dello spaesamento<sup>8</sup>.

Lo spaesamento antropologico attraversa l'intera modernità e ne allarga gli orizzonti conoscitivi e le prospettive umanistiche:

Nel XVIII e nel XIX secolo l'umanesimo si diffonde parallelamente ai progressi delle esplorazioni. La Cina, l'India, il Giappone si inscrivono progressivamente nella carta geografica. Col portare il suo interesse alle ultime civiltà ancora poco conosciute o trascurate, l'antropologia fa raggiungere all'umanesimo la sua terza tappa, che probabilmente sarà anche l'ultima in quanto, dopo, l'uomo non avrà più nulla da scoprire su se stesso, almeno in estensione (è in atto, infatti, un'altra ricerca, in profondità, dalla meta della quale siamo ben lungi)<sup>9</sup>.

Il processo storico produce l'avventura antropologica: il viaggio di andata della nostra modernità non si esaurisce nel piacere della scoperta del Nuovo Mondo o nella conoscenza delle grandi civiltà dell'Oriente, ma diventa prima espe-

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 403-404.

<sup>7</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *Lezioni giapponesi. Tre riflessioni su antropologia e modernità*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2010, p. 74.

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 82-83.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 84.

rienza delle, e poi riflessione comparativa sulle, differenze, con nuovi interrogativi sul valore ortopratico del proprio ordine del mondo. L'avventura antropologica rimette in moto il processo storico dell'Occidente con spinte sociali e forze nuove dell'immaginario collettivo provenienti dall'esterno: dopo lo spaesamento dell'andata, è soprattutto il viaggio di ritorno a produrre quel surplus sociale e simbolico che è alla base di ogni rivoluzione umanistica. Lévi-Strauss ha quasi fissato le tappe antropologiche di questa grande produzione interculturale:

L'umanesimo classico era circoscritto non solo quanto al suo oggetto, ma anche quanto ai beneficiari, che formavano la classe privilegiata. L'umanesimo esotico del XIX secolo si è legato agli interessi industriali e commerciali che gli servivano da supporto, e ai quali doveva la sua esistenza. Dopo l'umanesimo aristocratico del Rinascimento e dopo l'umanesimo borghese del XIX secolo, l'antropologia segna dunque l'avvento, per il mondo finito quale è diventato il nostro pianeta, di un umanesimo doppiamente universale. Alla ricerca di ispirazione in seno alle società più modeste e a lungo emarginate, l'antropologia proclama che nulla di umano potrebbe essere estraneo all'uomo, e fonda pertanto un umanesimo democratico che supera i precedenti, creati per privilegiati, a partire da civiltà privilegiate. Attingendo inoltre da tutte le scienze metodi e tecniche da mettere al servizio della conoscenza dell'uomo, l'antropologia fa appello alla riconciliazione dell'uomo e della natura in un umanesimo generalizzato<sup>10</sup>.

La 'nostra' storia può ancora fondarsi sul 'nostro' umanesimo? Se di fatto questa generalizzazione dell'umano è una costruzione progressiva della modernità che si è servita delle relazioni tra civiltà, perché insistiamo ancora sullo spirito trascendentale dell'Occidente? Se facciamo iniziare la storia moderna con la scoperta del Nuovo Mondo, perché ci fermiamo al viaggio di andata e non analizziamo i molteplici ritorni e le conseguenti interferenze di senso? Possiamo imparare qualcosa dallo 'spaesamento' teologico, sociale e politico dei missionari?

Il processo di civilizzazione della modernità e l'evangelizzazione missionaria possono essere l'oggetto di una storia pluriculturale ed a più direzioni perché hanno la stessa struttura dell'avventura antropologica, che grazie ad essi è nata e si è sviluppata: sono chiari le prospettive di partenza e gli strumenti a disposizione, ma completamente sconosciuti i possibili interlocutori e le prospettive del viaggio, che inevitabilmente costringono a correzioni, riformulazioni e cambiamenti radicali, rendendo molto più problematico ed a volte persino paradossale il ritorno. L'effetto sulla prospettiva generale è sconvolgente: abbiamo sempre a che fare con un 'nuovo mondo' che cambia radicalmente il nostro, proprio mentre abbiamo l'illusione etnocentrica di 'convertirlo' religiosamente, di 'conquistarlo' simbolicamente, di 'governarlo' socialmente e politicamente. La conquista e la

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 85-86.



colonizzazione dell'immaginario non rinviano mai a processi unidirezionali o a dinamiche di gestione esclusivamente gerarchica: anche gli adattamenti minimi e le traduzioni indispensabili producono reciprocità sociali, interferenze simboliche a più direzioni, e persino racconti e credenze comuni sulla realtà storica e sul mondo sociale in cui si è costretti in qualche modo a convivere. Sono sempre le necessità pratiche delle relazioni tra diversità a dar vita a sistemi di inclusione reciproca e a trasformare l'ortopratica relazionale in un nuovo stimolo per il pensiero: non a caso sono i rituali dei rapporti sociali a mettere in moto i simboli e a trasformarli in valori, le regole del contratto sociale a produrre il racconto immaginario dei significati della vita. I missionari, almeno agli inizi della loro avventura, hanno creduto nella priorità inversa, imposta all'intera modernità occidentale dalla fede in un ordine cristiano del mondo, vissuto come universale nello spazio, immutabile nel tempo, ed eterno come il senso della teologia della storia.

La forza trascendentale della fede a livello culturale favorisce l'avventura interculturale con un surplus di potere di penetrazione sociale e simbolica: le diversità sono prima vissute e solo in seconda istanza interpretate; in questo senso occorre sottolineare che le missioni sono prima di tutto un'ortopratica della compatibilità socio-culturale e solo poi un processo simbolicamente faticoso di evangelizzazione. Le gerarchie di partenza si rovesciano nella e con la pratica: persino la testimonianza cristiana non segue mai nelle missioni i canoni dell'ortodossia dogmatica e morale, ma si adatta, media, sperimenta comparazioni, mescola modelli di comportamento, fino a sfidare le differenze ai limiti della convivenza sociale e delle possibilità di senso. Non si tratta di semplice azione strumentale, volta a guadagnare simpatie ed aperture più o meno religiose, ma di una vera e propria arte antropologica della comparazione che, nella e con la pratica vissuta delle differenze, riesce ad allargare gli orizzonti della generalizzazione e della compatibilità. Se i 'selvaggi' non conoscono né il codice prioritario che dà senso alla vita ed alla morte né gli altri codici dei rapporti sociali, come procedere? Se non hanno *fede, legge e re*, che costituiscono le 'segnature' essenziali della vita religiosa e civile, come elaborare un linguaggio culturale comune? È la teologia a stabilire la loro appartenenza all'umanità e quindi una sorta di uguaglianza strutturale – 'naturale' in quanto creata da Dio – all'interno della quale è possibile ricomprendere le diversità e tentare una generalizzazione delle 'segnature', fino a trasformarle prima in 'segni' arbitrari capaci di includere le differenze, per poi ridefinirne le regole generali di comunicazione interculturale. Dall'arbitrarietà all'esigenza di una grammatica il passo è breve: dopo tutto nascono così tutti i nuovi linguaggi della complessità che, come ha mostrato Foucault<sup>11</sup>,

<sup>11</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966; trad. it. *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1967.



caratterizzano la modernità occidentale. È interessante notare che questo lavoro pratico di destrutturazione e di ristrutturazione coinvolge sia il codice prioritario della *fede*, trasformato nel linguaggio della *religione*, sia quello della *legge* trasformato nel linguaggio del *diritto naturale*, sia quello del *re* trasformato nel linguaggio della *politica* in senso lato. Solo grazie all'esperienza missionaria si comincia a parlare in modo nuovo di *religione naturale*, di *diritto naturale*, in qualche modo persino di *società naturale*: sono nozioni già conosciute a livello teologico e filosofico, dove il 'naturale' si oppone a 'soprannaturale', ma nell'uso che ne fanno i missionari il 'naturale' rinvia più ad una generalizzazione antropologica di valore che ad una subordinazione dialettica e categoriale. Essi insistono continuamente sul diritto come linguaggio generalizzato di regole di comportamenti e di rapporti sociali; d'altra parte per tradurre in pratica la potenziale socievolezza naturale dei selvaggi costruiscono piccole 'città di Dio' nella foresta, testimonianza visibile di un reale processo di civilizzazione integrale ed integrato. Se i 'selvaggi' possono essere praticamente 'ricondotti' alla vita 'civile', sia nel senso del diritto sia nella direzione della politica, a maggior ragione possono essere 'ricondotti' alla vera religione. La compatibilità religiosa comporta la generalizzazione civile, l'universalismo morale produce la comparabilità dei costumi e delle regole, la *città di Dio* deve essere costruita nelle differenze della storia umana, il soprannaturale della creazione deve incarnarsi nelle culture che rispondono in modo diverso alle esigenze implicite della natura.

La grande avventura della cristianizzazione del mondo, costruita con la pratica di lunga durata dell'inclusione sociale e della compatibilità simbolica delle differenze, diventa in Occidente un vero e proprio processo di civilizzazione antropologica che trasforma radicalmente la modernità e il suo ordine del mondo. Il ritorno dei missionari, con le loro relazioni che rendono di pubblico dominio il grande patrimonio di nuove conoscenze, ha un effetto paradossale e impone alla riflessione filosofica e teologica, e più ancora alla nascente coscienza antropologica della modernità, temi e problemi impensabili prima della partenza, che mettono in moto processi rivoluzionari nella media durata della modernità. È impossibile qui seguire tutte le fasi di questa grande stagione di interferenze linguistiche e culturali: mi limito perciò ad indicare i maggiori paradossi intellettuali, o almeno quelli che appaiono tali alla storiografia lineare ed unilaterale classica del mondo moderno e che spesso coincidono con i grandi universalismi de-costruiti dal multiculturalismo antropologico contemporaneo. Sia la prima sia il secondo non riescono ad uscire dall'ottica dell'identità e della continuità storico-culturale, pensando le relazioni solo come opposizioni tra poli e negando quindi legittimità storica e antropologica ad ogni prodotto delle relazioni interculturali, anche ricorrendo alle retoriche varie del sincretismo e del diffusionismo. A cominciare proprio dalla religione. Il primo (apparente) paradosso è ogni

‘religione dell’alterità’ e soprattutto la ‘religione dei popoli primitivi’, ormai discipline accademiche e campi particolari della ricerca antropologica. A rifletterci bene, esse non hanno ‘in sé e per sé’ una vera e propria oggettività, e tanto meno una consistenza storica capace di giustificare l’universalismo religioso tanto caro alla ‘nostra’ civiltà cristiana e alle ‘nostre’ scienze religiose. Infatti chi rivendica oggi l’universalità dell’oggetto religioso non conosce le prime relazioni missionarie che negano tra i selvaggi ogni pratica di relazione con le divinità; chi teorizza una ‘naturalità’ soggettiva e/o trascendentale della religione tout court ignora che storicamente tutto questo è prima una costruzione teologica che ha legittimato l’azione missionaria nel mondo, e poi una generalizzazione moderna delle scienze religiose a partire dall’antropologia dei missionari<sup>12</sup>.

Il paradosso interculturale della modernità coincide con il paradosso dei missionari: le loro prime relazioni e persino la loro pratica di compatibilità delle differenze diventano strumenti della riflessione libertina e ‘ateistica’ della filosofia moderna, almeno da Montaigne agli Illuministi. La vera natura di queste ‘religioni’ è allora da cercare nell’avventura pluriculturale della modernità: la loro consistenza storica è impensabile senza l’interferenza del Cristianesimo che le costruisce come prodotto ‘spurio’ della relazione tra civiltà, messa in moto da un esercito di operatori rituali e di ‘passeurs’ culturali, che inventano la generalizzazione religiosa servendosi della compatibilità rituale. La consistenza antropologica è ancora osservabile e analizzabile nelle culture ‘ibride’ della modernità che i missionari hanno fondato insieme ad altri operatori rituali indigeni e non: basti pensare al cosiddetto sincretismo latino-americano, alle chiese africane, e a tutte le pratiche religiose che costituiscono oggi il cristianesimo globale<sup>13</sup>: certamente non hanno nulla di ‘primitivo’ anche se il respiro spirituale e le dinamiche sociali che li animano continuano a sconvolgere i puri di spirito dell’Occidente europeo. Di più: i missionari ci hanno fatto conoscere le grandi civiltà dell’Oriente, dall’India alla Cina e al Giappone, e noi dopo secoli ci ostiniamo a pensarle in termini religiosi – si pensi al buddhismo, al confucianesimo, allo shintoismo – anche se non hanno nulla a che fare con Dio e/o con un ordine divino del mondo. Occorre prendere atto che segnano una diversità radicale rispetto al nostro modo di vivere la fede e la speranza nella salvezza, ma per comprenderne le dinamiche è necessario

<sup>12</sup> Sono infatti i missionari a trasformare in idolatria tutti i rituali della foresta, dando ad essi un valore ‘religioso’: C. BERNARD, S. GRUZINSKI, *De l’idolatrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Éditions du Seuil, 1988; trad. it. *Dell’idolatria. Un’archeologia delle scienze religiose*, Torino, Einaudi, 1995; N. GASBARRO, *Il linguaggio dell’idolatria. Per una storia delle religioni culturalmente soggettiva*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», n.s. XX, 1-2 (1996), pp. 189-221.

<sup>13</sup> Ph. JENKINS, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2004; trad. it. *La terza Chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*, Roma, Fazi, 2004.

ricorrere ad una storia comparata delle relazioni tra civiltà della modernità<sup>14</sup>.

La stessa cosa vale per l'Occidente: la fede cristiana dei moderni è completamente diversa dalla religione dei primi secoli del cristianesimo. Attribuirne cause e responsabilità solo al duro confronto-scontro tra Riforma e Controriforma è miopia storiografica ed etnocentrismo antropologico. Un esempio tra i tanti: la modernità ci ha pian piano abituato a pensare la religione come 'senso della vita e della morte', cioè come orizzonte ultimo della significazione e del senso, grazie al quale non possiamo non dirci 'cristiani', anche se non crediamo nel Dio del Nuovo Testamento. Non è anche questa implicita 'professione di fede' atea un prodotto interculturale della modernità? Non l'hanno in qualche modo inventata i missionari nella loro ansia di conversione e di compatibilità religiosa? Non si tratta allora di una religione secolarizzata e ancora meno di una visione 'laica' della religiosità, ma di una generalizzazione interculturale prodotta dalle relazioni tra civiltà di cui occorre ancora fare la storia, prima di giudicarne lo spessore antropologico ed il valore culturale. La stessa cosa vale per la 'religione naturale': come pensarla storicamente senza la generalizzazione missionaria e senza l'uso antropologico, tutto moderno, della nozione teologica e filosofica? Senza la storia delle relazioni tra culture, è più facile assolutizzare ed universalizzare filosoficamente (ed etnocentricamente) i prodotti della modernità per poi de-costruirli con gli assolutismi etici del multiculturalismo contemporaneo. Solo una paziente ricerca sulle generalizzazioni di compatibilità permette di ricostruire la genesi e lo sviluppo pluriculturali della fede e della religiosità dei moderni, delle loro ansie e delle loro speranze.

Ciò che vale per la religione vale a maggior ragione per il sistema generale della civiltà. I missionari sono stati i primi a comprenderlo ed ad imprimere alla storia delle relazioni culturali un'altra prospettiva: hanno cambiato direzione e senso alle culture dei 'selvaggi', inventando nuovi codici di comunicazione e nuove uguaglianze sociali, spesso combattendo contro altri occidentali che avrebbero preferito esasperare le differenze e trasformarle più facilmente in discriminazioni sociali e politiche. Non sempre hanno vinto, a volte si sono lasciati prendere troppo dagli interessi della loro missione, ma sempre e comunque hanno interagito ortopraticamente in direzione del cambiamento pluriculturale. Rispetto a questa azione trasformatrice, ogni categoria dell'antropologia classificatoria e differenzialista del mondo contemporaneo è inutile o inadeguata: è ad esempio inutile e storicamente impossibile cercare l'essenza delle culture primitive che precede l'incontro-scontro con l'Occidente; è inadeguato e scientificamente sba-

<sup>14</sup> Per la Cina si veda J. GERNET, *Chine et christianisme*, Paris, Gallimard, 1982; trad. it. *Cina e cristianesimo*, Casale Monferrato, Marietti, 1984; per il Giappone A. BOSCARO, *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 2008; per una prospettiva generale N. GASBARRO (a cura di), *Le culture dei missionari*, Roma, Bulzoni, 2009.

gliato interrogarsi ancora sulla struttura autentica del pensiero dei selvaggi. Essenza e pensiero si nascondono solo negli interstizi della storia pluriculturale, che è fatta di pratiche, di rituali, di ricerca reciproca di compatibilità simbolica e di convivenza sociale. Non a caso oggi tutte le culture sono attraversate dalla complessità: in un certo senso sono tutte civili, in quanto hanno valorizzato gli scambi, i codici di comunicazione ed i sistemi di compatibilità. In altri termini: sono diventate civiltà a tutti gli effetti, se questo termine rinvia ancora alla valorizzazione dei rapporti, alla priorità delle strutture relazionali di complessità, all'inclusione delle differenze per valorizzarne l'esercizio in un sistema di uguaglianza che lo garantisce e lo legittima. In definitiva anche il concetto di 'cultura primitiva' è sostanzialmente un'invenzione della storia etnocentrica e della scienza sociale differenzialista e morfologicamente classificatoria: nella storia reale della modernità non esistono identità insuperabili e confini invalicabili, ma solo un'immensa rete di interferenze linguistiche e di relazioni tra civiltà. La ragione dei moderni è tanto più civile quanto più generalizza, più generalizza di diritto e più tende ad includere di fatto, più include di fatto e più è costretta a generalizzare di nuovo, in un processo di civilizzazione potenzialmente universale. Non c'è bisogno di inventare nuove categorie per identificarla: dopo tutto il 'pensiero meticcio' è la coniugazione storica<sup>15</sup> e antropologica<sup>16</sup> di una ragione allargata a tutta l'umanità, che potremmo chiamare 'ragione civile' sia per sottolinearne i meccanismi simbolici del suo ordine del mondo sia per evidenziare le buone ragioni della società civile moderna che l'ha prodotta come logica della generalizzazione interculturale<sup>17</sup>. Una antropologia corretta scientificamente deve riguadagnare questa coscienza di civiltà, accettando subito l'ultimo dono e l'ultima sfida che la pratica missionaria ha lasciato alla modernità. Ho più volte accennato al fatto che le missioni diventano a tutti gli effetti veri e propri processi di generalizzazione di civiltà: basta pensare alle 'riduzioni', al valore del diritto naturale, all'autonomia funzionale dei rituali dei rapporti sociali, che i Gesuiti in Cina arrivano persino a difendere ed ad utilizzare come 'riti civili' nella famosa controversia, alla generalizzazione religiosa impensabile senza una corrispondente generalizzazione civile. Per i missionari la seconda è ovviamente subordinata alla prima, ma pur sempre di

<sup>15</sup> S. GRUZINSKI, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.

<sup>16</sup> J.-L. AMSELLE, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990; trad. it. *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

<sup>17</sup> Lévi-Strauss l'ha chiamato provocatoriamente 'pensiero selvaggio' per ribadire il doppio paradosso inclusivo dell'antropologia: tutti gli uomini sono a loro modo 'civili' perché usano lo stesso 'pensiero selvaggio'! Questo pensiero, che rinvia nello stesso tempo alla logica delle compatibilità e alla soggettività sociale allargata che l'hanno prodotto, è ovviamente una costruzione delle relazioni tra civiltà che caratterizzano la storia della modernità.

compatibilità e di generalizzazione si tratta. Di diritto e di fatto 'religione' e 'civiltà' costituiscono le due maggiori generalizzazioni antropologiche della modernità: è sufficiente ribaltarne priorità e gerarchia per essere già all'interno dell'antropologia scientifica, che tende a privilegiare la priorità strutturale, comprensiva ed inclusiva, della civiltà sulla religione, senza ovviamente escludere quest'ultima dai codici più importanti della vita sociale. Questo rovesciamento di categorie generalizzanti di compatibilità, che attraversa non a caso tutta la modernità e ne segna l'ordine del senso, si basa sulle diverse possibilità operative di generalizzazione: l'antropologia scientifica avverte che il codice pluriculturale della civiltà ha un potere di generalizzazione umana e storica maggiore del codice della religione, e perciò se ne serve includendo il linguaggio già generalizzato dell'altro. Se pensiamo allo 'scontro delle civiltà' del nostro mondo, non a caso alimentato da una vera o supposta differenza radicale tra religioni, comprendiamo bene che la sfida del presente e del futuro è tra sistemi diversi di compatibilità, e, nella lunga durata, vincerà, come sempre è avvenuto nella modernità, non il più forte socialmente o il più 'ispirato' simbolicamente, ma solo quello che sarà in grado di elaborare nuovi e più complessi sistemi di inclusione sociale e di compatibilità simbolica delle differenze. Un motivo in più per tornare alla priorità delle relazioni sociali e delle interferenze linguistiche e culturali: le seconde hanno sempre più bisogno delle nostre ricerche nella misura in cui le prime segnano il 'senso' che gli uomini si sforzano di dare alla loro vita ed ai diversi racconti del loro cammino.

Il prof. Roberto Gusmani lo ha sempre saputo:

In realtà la vera integrazione consiste in un progressivo avvicinamento delle varie componenti che, pur conservando alcune loro specificità, si condizionano reciprocamente e interagiscono avendo di mira un progetto comune. Perché un processo di questo tipo possa concretamente prender corpo, è necessario che ognuno (anche la componente maggioritaria) sia disposto a mettersi in gioco, a sacrificare qualcosa della propria identità nella prospettiva di contribuire a realizzare un futuro pacificamente condiviso. Non si tratta certo di un percorso facile e si possono anche comprendere i timori di coloro che avvertono la rapidità e la profondità dei cambiamenti che le nuove realtà demografiche e le commistioni di culture, abitudini, modelli di vita diversi inevitabilmente comportano: e tuttavia solo un coraggioso atteggiamento di apertura verso queste novità può costituire la premessa di un'armonica e proficua convivenza<sup>18</sup>.

Le scienze sociali, le lingue e le letterature, e più in generale tutte le ricerche umanistiche, specialmente in Italia, hanno veramente bisogno di 'un coraggioso atteggiamento di apertura'.

<sup>18</sup> R. GUSMANI, *Pace si dice in molti modi: qualche riflessione in chiave linguistica*, Udine, Forum, 2005, pp. 12-13.