

Il radicamento del pensiero antropologico post-moderno nella società contemporanea

*Alessandra Ciattini**

Introduzione

Negli ultimi decenni numerose sono state le opere di più o meno grande diffusione, nelle quali si sono analizzate e sono state ampiamente confutate le tesi sostenute dai cosiddetti autori post-moderni, sia pure nella consapevolezza che tale corrente di pensiero non costituisce un filone omogeneo, giacché contiene in sé varianti, sfumature e tendenze non omologabili in uno stesso cliché. Sono convinta, tuttavia, che il noto pamphlet di Terry Eagleton (*Le illusioni del post-modernismo*, 1998) colga nel segno quando individua le debolezze di questo pensiero, soprattutto quando denuncia con vigore la sua incapacità di dare una risposta seria ai drammatici problemi, con cui si confronta la società contemporanea.

D'altra parte, in opere di tutt'altro spessore (v. per es. *Ideologia. Storia e critica di un'idea pericolosa*, 2007), lo stesso Eagleton approfondisce tali tematiche, indicando il difficile percorso da intraprendere per rilanciare una visione complessiva e critica della società contemporanea, che sia però schierata dalla parte dei lavoratori, nel senso di tutti coloro che vendono la loro forza-lavoro in un processo, il cui fine ultimo è rappresentato dalla valorizzazione del capitale¹.

Un filosofo italiano, Roberto Finelli, è ugualmente critico, sia pure in senso diverso, giacché a suo parere i temi centrali del pensiero postmoderno, dominanti da circa 40 anni, quali: “I miti della fine della storia e dei conflitti, del valore del frammento in opposizione alla totalità e al sistema, del primato del linguaggio e dell'interpretazione, della cancellazione della realtà ad opera del virtuale, sono crollati ad opera della realtà stessa e della sua lezione che ha intensificato la modernità del capitalismo

nell'ipermodernità di un capitalismo globale che si propone come unica forma possibile di vita, pur nella dilatazione a <mondo> delle sue scissure, deprezzazioni e contraddizioni”

(<http://www.sinistrainrete.info/filosofia/2737-roberto-finelli-dal-postmoderno-allipermoderno.html>, p. 2).

Sempre secondo Finelli tale impostazione ha spinto paradossalmente alla rinuncia di ogni tentativo di <<ricostruzione critica dei nessi sistemici e totalizzanti di una realtà tendenzialmente unitaria e globale>>, sollecitando gli intellettuali alla perenne decostruzione dei loro oggetti, i quali sono stati frantumati in una miriade di tratti irrelati e sottoposti a procedimenti ermeneutici mai conclusi e sempre revocabili e invalidabili (Ibidem). Ciò ha ovviamente prodotto la totale smobilitazione della critica intellettuale e della lotta politica, dal momento che coloro che con molta prosopopea si presentavano come gli autentici lottatori si sono privati consapevolmente o inconsapevolmente delle armi indispensabili a tale battaglia, mostrando ancora una volta che l'estremismo radicale si capovolge nella reazione e nell'accettazione dello status quo. Non possiamo fare a meno di osservare che, nella migliore delle ipotesi, sono stati degli ingenui, se non degli irresponsabili², i quali molto probabilmente hanno anche ottenuto vantaggi in termini di prestigio e di influenza per le posizioni assunte e che di tale catastrofico atteggiamento dovrebbero rendere conto di fronte a tutti coloro che hanno dovuto subire le drammatiche conseguenze degli avvenimenti degli ultimi decenni, soprattutto a partire dalla dissoluzione del blocco socialista est-europeo. Posizioni e atteggiamento che hanno contribuito, da un lato, ad oscurare le ragioni di ciò che stava avvenendo, dall'altro hanno presentato la società post-moderna come un'espansione delle libertà individuali e del pluralismo culturale³. Aspetti attribuiti al grande sviluppo delle comunicazioni, del settore terziario, alla crisi delle grandi organizzazioni collettive (compreso lo Stato), alla sostituzione della struttura verticale del potere con articolazioni a rete⁴ che di fatto nascondono l'effettivo funzionamento di quest'ultimo e l'antagonismo inerente alla differenza dei ruoli attribuiti ai capi e ai lavoratori. D'altra parte, già nel 1970 Zbigniew Brzezinski scriveva dell'indebolimento di alcuni Stati di piccola taglia, la cui

politica è diretta dalle corporazioni internazionali multimilionarie, dalle banche e dagli interessi finanziari, oltre che da organizzazioni transazionali di carattere religioso o ideologico e istituzioni internazionali, dietro le quali si cela la potenza degli organismi politici più forti (1970: 8), rendendo noto così che il potere in quanto tale non è scomparso, ma si è trasformato, facendosi sempre più impersonale e occultando sempre di più le sue responsabilità. E in particolare, a causa della cosiddetta globalizzazione, rendendo sempre più difficile la distinzione tra politica locale e politica internazionale (Brzezinski 1970: 5).

Se ha ragione l'antico consigliere del presidente James Carter, nonostante le previsioni relative alla democratizzazione delle società, in cui il benessere sarebbe assicurato alla maggioranza, i bisogni individuali sarebbero fortemente valorizzati e l'autorità centralizzata avrebbe perso prestigio e valore – elementi tutti collegati alla post-modernizzazione - (v. Inglehart 1998: 111-113), stiamo di fronte soltanto ad una metamorfosi del potere, che si è fatto più penetrante e capillare e che “gestisce”⁵ ormai tutte le nostre vite, senza comparire direttamente. E che soprattutto ha stroncato i suoi potenziali oppositori, attaccando la loro stabilità identitaria, diluendola nel continuo flusso dei desideri costruiti e sollecitati dal mercato dei consumi.

Non mi soffermo sulla validità della lettura del pensiero di Marx proposta da Finelli, il quale dichiara in una recente intervista, fattagli da A. Garofano, che rifiuta <<l'hegelo-marxismo, con la sua valorizzazione della contraddizione e della negazione come fattori esplicativi della realtà storica e sociale...>>, e che propone <<un marxismo dell'astrazione, istituito invece sulla monofattorialità operativa di un soggetto astratto [il capitale], che si impone al mondo del concreto e della vita attraverso un processo di svuotamento/surdeterminazione della superficie>> (http://www.filosofia-italiana.net/wp-content/uploads/2015/07/Intervista_Finelli.pdf, p. 18)⁶.

Mi interessa, sottolineare, tuttavia, che, richiamandosi a Fredric Jameson (2007)⁷, Finelli ha stabilito una stretta connessione tra postmodernismo e postfordismo, mostrando che non sono certo le dispute accademiche che

possono sconfiggere e ribaltare le prese di posizione ideologiche, le quali come vedremo sono profondamente radicate nelle nostre condizioni di vita, e da esse tratte e legittimate dagli ammiratori dell'attuale status quo, che a loro appare incarnazione legittima e auspicabile di quello che dovrebbe essere l'ordine mondiale. In particolare, questi ultimi ritengono che: <<...proprio l'apparente caos della società postmoderna, che ci mette costantemente in contatto con mondi, esperienze, situazioni sempre diverse, rappresenta una possibilità di emancipazione che fa appello non alla ricomposizione dell'unità, ma alla moltiplicazione delle differenze, non alla stabilità, ma all'oscillazione e alla fluidificazione>> (Chiurazzi 2002: 44)

Se l'ideologia costituisce un discorso che interpreta da un determinato punto di vista la realtà circostante e lo fa a vantaggio di certi determinati interessi, incarnando in pratiche concrete una certa prospettiva politica, i suoi contenuti non si dissolvono mai nel puro significato, ma quest'ultimo deve sempre esser messo in relazione con il suo referente, rappresentato dall'insieme della situazione economico-sociale. Ovviamente, nella misura in cui in un certo assetto sociale sono operanti e in conflitto interessi di natura diversa, le prospettive ideologiche saranno difformi, seppure tra loro talvolta contaminate, e in lotta tra loro, ma non sempre con la stessa capacità di egemonizzare. In questo senso, tale battaglia, nella quale si possono contrapporre sistemi globali di vita, non sempre chiaramente intesi e formulati, non può esser mai interpretata come un contrasto meramente accademico e intellettuale, benché ciò non significhi che sia possibile ricavare in maniera semplicistica e riduttiva da un pensatore seminale, come per esempio Marx, immediate indicazioni di carattere pratico-politico. Nemmeno è immaginabile, come la storia ci mostra, che chi si trova in una certa posizione economico-sociale adotta in maniera automatica la prospettiva ideologica più adeguata a difendere i suoi interessi in senso non grettamente utilitaristico, nel senso che tale posizione costituisce una condizione necessaria, ma non sufficiente a che la scelta avvenga in maniera ragionevole e ragionata (Eagleton 2007: 260).

Molto si è scritto sul tema delle relazioni tra struttura e sovrastruttura e, in

particolare, sulla cosiddetta teoria del riflesso, che in forma riduttiva considera la coscienza come un <<insieme di semplici “riflessi, echi, fantasmi e sublimazioni”>>, al quale viene contrapposta alla <<coscienza intesa come “verità scientifica”, basata sulla conoscenza reale del mondo materiale>> (Williams 1979: 127). Commentando e rigettando questa linea teorica, Williams critica fortemente l'opposizione tra struttura e sovrastruttura, intese come entità separate, che entrano in contatto, sottolineando che, se struttura e sovrastruttura possono essere distinte a scopo d'analisi, d'altra parte esse costituiscono due elementi inscindibili; formano, infatti, <<l'insieme di attività e prodotti specifici degli “uomini reali”>> (1979: 107). D'altra parte, egli rifiuta anche la contrapposizione tra produzione industriale meramente materiale e produzione dell'ordine politico e culturale, che sarebbe invece immateriale, la quale sarebbe scaturita dalla stessa organizzazione capitalistica (Williams 1979: 122-123). A suo parere, invece, in entrambi i casi alla loro base stanno <<pratiche produttive diverse e variabili, dotate di condizioni e finalità proprie>> dal carattere materiale, che si esplica, per esempio, nella costruzione di castelli, chiese, prigioni, armi da guerra e controllo della stampa (1979: 123-125). Anche se ciò non comporta che l'ideologia sia completamente diluibile nella dimensione materiale, giacché – come ricorda Eagleton – essa è legata al significato e quest'ultimo <<non è un fatto materiale quanto sanguinare o urlare>> (2007: 181).

La riflessione di Williams, cui si ispira il già menzionato Eagleton (si tratta di due esponenti importanti del marxismo britannico), parte dalla nozione di “coscienza pratica”, che Marx e Engels nell'Ideologia tedesca applicano al linguaggio, per delineare i processi attraverso i quali i sistemi culturali o ideologici contribuiscono a plasmare la stessa sfera socio-economica, e quindi non possono essere considerati qualcosa che scaturisce semplicemente da essa e che si forma dopo che questa si è costituita. In questo senso, essere sociale e coscienza non costituiscono due momenti, due stadi di sviluppo, che entrano in relazione tra loro, ma sono simultanei, e si condizionano reciprocamente, sebbene questo processo non possa esser compreso nella sua complessità se non si tiene conto della <<forza organizzatrice dell'elemento economico>> (Williams 1968: 319)8.

Così Williams sviluppa questo tema: << Una teoria marxista della cultura – alla cui costruzione egli ha contribuito significativamente – riconoscerà la diversità e la complessità, terrà conto della continuità all'interno del cambiamento, ammetterà il caso e certe limitate autonomie, ma, con queste riserve, considererà i fatti della struttura economica e le conseguenti relazioni sociali come il filo conduttore su cui si tesse una cultura, e seguendo il quale una cultura deve essere compresa>> (Ibidem).

Sulla base di queste considerazioni vorrei aggiungere altri due elementi che mi sembrano indispensabili per affrontare lo studio di un certo sistema ideologico, di cui è esempio il postmodernismo. In primo luogo, bisogna dire che sicuramente l'efficacia e la pervasività di un'ideologia sono certamente il frutto della capacità di diffonderla e di sostenerla attraverso l'uso dei cosiddetti mezzi di comunicazione di massa, del prestigio che ad essa viene attribuito nei processi di trasmissione, dei privilegi di cui godono in un certo assetto sociale i suoi fautori e divulgatori. Come mostrano vari studi (basti pensare al classico *Apparati ideologici di Stato* di Louis Althusser)⁹ dietro un'ideologia egemonica c'è sempre un forte apparato organizzatore (anche materiale) che la forgia, ne alimenta la diffusione, cerca di eliminare le contraddizioni presenti nelle sue varie manifestazioni, la trasforma sempre più in pratica quotidiana, di modo che appaia ai più come l'unica strategia compatibile con la risoluzione dei propri problemi quotidiani. Inoltre, tale apparato, anche con il solo uso di certe espressioni al posto di altre che vengono semplicemente bandite, ostracizza ed emargina coloro che non si lasciano omologare, i quali se esprimono il loro punto di vista dissonante nel migliore dei casi non vengono compresi (date le barriere ideologiche in cui sono confinati), e certo non ripagati con funzioni dirigenti. Ma c'è anche un altro aspetto che occorre prendere in considerazione e che ancora una volta è stato messo in risalto da Williams: anche il più abile apparato di trasmissione e di diffusione di un'ideologia non riuscirà nel suo intento, se quest'ultima non è in qualche modo confermata dall'esperienza che ognuno di noi fa nella sua vita complessiva, e quindi se non tiene conto della forma di risposta e di ricezione (Williams 1968: 369).

Se capisco bene cosa intende lo studioso britannico, ciò vuol dire che l'uso che facciamo di un certo sistema ideologico deve avere delle corrispondenze con quanto sperimentiamo nella nostra vita quotidiana, deve funzionare, deve mostrarsi efficace nel dar conto di quanto accade attorno a noi, anche se tale "verità" ed "efficacia" valgono solo in quel contesto e spesso si fondano sull'incapacità di correlare contesti diversi, il cui funzionamento smentirebbe tali proprietà del sistema in questione. In definitiva, operando in una certa sfera, in questa stessa sfera il sistema ideologico si autoconferma e si perpetua, e non si può uscire da esso se non ci si pone da un altro punto di vista, che costituisce un livello più elevato di generalizzazione ignorato da chi è sprofondato nella quotidianità, e che parte dalla visione della società contemporanea come un groviglio di contraddizioni; solo la percezione di tali contraddizioni e la riflessione su di esse può aprire la strada alla messa in questione di una certa ideologia e il possibile allontanamento da essa, che però può avvenire in varie forme: non partecipazione, distacco, disinteresse. Oppure può favorire l'adozione di altre ideologie apparentemente distanti da quella egemone, ma di fatto non pericolose per la sua supremazia, e che spesso essa coltiva amorevolmente proprio per consentire che i non completamente omologati abbiano vie di fuga e di compensazione alle loro inevitabili frustrazioni. A mio parere il postmodernismo rientra in questa categoria.

In questo scritto mi limiterò a trattare (mi rendo conto che non è poca cosa) due aspetti delle tematiche postmoderne: la nozione di alterità e quella di frammento, dalle quali scaturiscono, da un lato, l'apprezzamento per la marginalità, la separatezza, la disomogeneità e, dall'altro, il vagheggiamento di un universo armonico; in quest'ultimo le differenze debitamente riconosciute e valorizzate dovrebbero penetrarsi reciprocamente in un processo dialogico intimo e profondo, conquistato cancellando misticamente le contraddizioni laceranti, che hanno prodotto la frammentazione al contempo lodata e deprecata.

Ho scelto questi due aspetti sia per la rilevanza che hanno nel pensiero antropologico, nel cui ambito ho sempre lavorato, sia per la centralità che hanno assunto negli stili di vita in particolare delle giovani generazioni,

dalle quali purtroppo noi vecchi, che abbiamo coltivato un altro modello di umanità, ci sentiamo talvolta distanti, anche se desiderosi di un riavvicinamento.

Ricordo che il concetto di “altro” è già presente nell'opera di Claude Lévi-Strauss, in particolare nel saggio dedicato a Jean-Jacques Rousseau, considerato il fondatore dell'etnologia. In questo scritto, l'antropologo francese descrive i procedimenti analitici e interpretativi dell'etnologia, che a suo dire – seguendo Rousseau – deve partire dall'osservazione delle differenze tra gli uomini per arrivare poi a scoprire le profonde somiglianze. Tale pratica conoscitiva prende le mosse dall'analisi dello stesso soggetto indagante ed è accompagnata dalla <<volontà sistematica di identificazione all'altro>>, che, tuttavia, non si conclude mai con l'identificazione di questi al sé (Lévi-Strauss 1967: 87); posizione che lascia intravedere il motivo dell'irriducibilità dell'alterità.

Del resto, tale tematica continua ad essere centrale come dimostrano i vari manuali di antropologia culturale, tra i quali mi limito menzionare quello di Barbara Miller, secondo la quale lo scopo dell'antropologia o etnologia è quello di <<conoscere, interpretare, ma anche salvaguardare le differenze culturali espresse dalle culture “altre” (definite in passato “primitive”)>>; a suo parere, tuttavia, l'antropologia si pone anche un altro obiettivo, il quale consiste nella riflessione critica sulla società occidentale, sviluppata in un continuo confronto con l'alterità (2014: 4). Purtroppo tale confronto si è fatto, a partire dagli ultimi decenni del Novecento, sempre più oscuro e sfuggente, giacché spesso il pensiero postmoderno nega la stessa esistenza di una totalità, nella quale le diverse forme sociali e culturali operano e interagiscono, prefigurando sostanzialmente un mondo di tante monadi separate e distanti. Tuttavia, è più corretto a proposito di questo motivo distinguere all'interno dell'antropologia post-moderna due tendenze: una rigida e una moderata (secondo la definizione proposta da Michael Herzfeld nella sua opera commissionata dall'UNESCO, v. 2001: 52-54). La prima è caratterizzata <<dall'abbandono totale di ogni forma di razionalismo>> e dalla rinuncia alla rappresentazione in nome dell'evocazione; la seconda, invece, sottolinea che dalle radicali

trasformazioni degli ultimi decenni sono scaturite <<modernità multiple>>, e che è necessario riflettere sulla <<costante tensione tra le modernità e le razionalità>>, dimostrando di essersi distanziati dalla <<razionalità occidentale>> (Herzfeld 2001: 54). Per i sostenitori di quest'ultima posizione occorre <<intensificare il resoconto etnografico>>, utilizzando <<forme di scrittura “dialogiche” e “polifoniche” (Herzfeld 2001: 51). In questo secondo caso sembrerebbe che l'universo costituito da organismi culturali isolati e incomunicabili, perché non collocabili un unico schema interpretativo ed esplicativo, venga sostituito da un insieme di entità fluide, <<non più, circoscritte, discrete e localizzate, ma deterritorializzate e soggette a multiple ibridazioni>> dovute alle migrazioni e alla globalizzazione (Escobar cit in Herzfeld 2001: 58). Nonostante le differenze, i due punti di vista sono accomunati dalla convinzione che ogni forma di generalizzazione costituisca un'indebita reificazione, e che per questo l'interesse dell'antropologo debba focalizzarsi sul fluido e liquido scorrere dei processi, il cui corso non si cristallizza mai in niente di stabile. Infatti, anche le culture “monadi” costituiscono un coacervo di tendenze contraddittorie che mai si apprendono, e nelle quali giocano un ruolo centrale le variegate intenzionalità degli individui, indicate contraddittoriamente con il termine onnicomprensivo di agency (agentività) (v. Miller 2014: 7)¹⁰.

L'atteggiamento postmoderno generato dalle condizioni di vita nella società contemporanea

Mi sembra importante cominciare con l'analizzare il concetto di “alterità” che, nonostante la sua origine erudita, che lo associa all'alterità dell'inconscio e a quella della divinità, è impiegato assai spesso dalla cultura mass-mediatica e politica corrente, anche se talvolta sostituito dalla parola “diverso”, a cui si aggiunge enfaticamente “da noi”. Di fronte ai disastri che sconvolgono milioni di individui appartenenti alle popolazioni extraeuropee, provocati dalle potenze occidentali, queste forme di cultura non fanno che parlare di alterità e della necessità ipocrita di instaurare una relazione dialogica e paritaria con i “diversi”, le cui difformi usanze e abitudini, sostanzialmente se innocue per noi, dovrebbero essere accettate

e tollerate.

Come è noto, l'inconscio costituisce una dimensione altra rispetto alla coscienza, alla quale per Freud però deve essere riconquistato attraverso il lavoro psicoanalitico svolto dal paziente in collaborazione con l'analista. Dopo Jacques Lacan, con autori come Gilles Deleuze e Félix Guattari, diventa un altrove, un altro spazio in cui collocarsi, e dove <<il desiderio possa prodursi e agire liberamente senza essere costretto dalle macchine molari, le grandi macchine – tra cui l'apparato interpretativo freudiano – della ragione, entro confini che finirebbero per strangolarlo>> (Rella 1978: 34). Per comprendere, invece, l'altro in senso religioso, possiamo riferirci all'opera classica di Rudolf Otto *Il sacro* (ed. or. 1917), in cui l'autore ripropone l'approccio mistico alla divinità come realtà totalmente altra, che, quando entriamo in contatto con lei, ci esalta e al contempo ci annichilisce.

Queste due rapide citazioni ci permettono di capire che questa nozione di alterità – divenuta luogo privilegiato del sentire - nasce da una serie di processi assai complicati e tormentosi, dai quali scaturisce il rigetto della società industriale moderna e della concezione del mondo da essa sviluppata all'insegna della ragione, che viene identificata – in maniera troppo sbrigativa - con la ratio capitalistica. Quanto all'antropologia, essa nasce dalla “scoperta” che questa disciplina ha le sue radici nell'esperienza coloniale, la quale con la sua ideologia paternalistica del progresso avrebbe plasmato le stesse categorie e gli stessi metodi impiegati dagli antropologi nella loro ricerca e nella loro scrittura dei resoconti etnografici. Da questa “scoperta” scaturisce il rigetto sia della società occidentale, per l'oppressione da essa esercitata sulle culture altre, sia della concezione scientifica da essa prodotta venata di un riprovevole etnocentrismo e generalmente identificata con il positivismo e con l'idea assai discussa della neutralità della scienza¹¹.

Il richiamo a Otto e alla teologia negativa si spiega con il fatto che il dio dei mistici costituisce una dimensione oscura e misteriosa che non si manifesta mai direttamente, ma sempre attraverso la negazione di quanto

per noi è più ovvio e abituale; insomma, egli non rappresenta un'estensione e un potenziamento della nostra vita, ma un qualcosa di totalmente altro che sfugge alle nostre normali modalità di comprensione, alle quali non possiamo ridurlo, perché in questo caso banalizzeremmo la nostra esperienza religiosa che si confronta, in uno sforzo costante di riavvicinamento cui seguono angosciosi momenti di distanziamento, con il trascendente e l'ineffabile.

In un certo senso, sembrerebbe potersi dire che lo sconcerto e l'esaltazione dei mistici dinanzi ad una divinità indicibile e assai difficile da cogliere assomigliano alla perplessità dei post-moderni nei confronti della possibilità di dare ordine al reale, di inquadrarlo in schemi generali, di costruire a partire da tale ordinamento le tanto deprecate “grandi narrazioni”¹², accompagnata dall'entusiasmo di aver scoperto in un nuovo modo di guardare volto alla vita pulsante e fluida del particolare e del frammento. A loro parere il dare ordine implica ingabbiare il reale in una prospettiva che a quest'ultimo è estranea, e nella quale si esprime soltanto l'ideologia – di qui l'etnocentrismo – di chi si propone di realizzare questa operazione, che rende omogeneo e conforme ciò che è irriducibilmente differente.

In definitiva, seguendo l'analisi puntuale di Franco Rella (1978) sulle ragioni del sorgere della nozione di “alterità”, possiamo affermare che essa scaturisce dalla crisi del modello unitario della ragione, alla quale sono stati opposti linguaggi diversi, ad essa non riconducibili e da essa non più traducibili in un linguaggio più alto, un metalinguaggio. Da questa crisi, la cui origine dovrebbe esser rintracciata nelle trasformazioni della società capitalistica realizzatesi a partire dagli ultimi decenni del Novecento, germoglia l'enfasi sull'alterità e sulla differenza, che si cristallizza in quello che Eric J. Hobsbawm ha definito “individualismo asociale assoluto” (1995: 28). L'emergere di questa ideologia coincide con l'attacco condotto allo Stato sociale, e quindi con l'assalto ai diritti sociali dell'individuo che facevano di esso un membro della comunità, nel cui seno avrebbe dovuto trovare tutti quegli strumenti idonei a trasformarlo in un cittadino a tutti gli effetti. Con Margaret Thatcher abbiamo imparato che la società non

esiste¹³ e che ognuno deve farsi carico individualmente del proprio “successo” sociale, anche nel caso in cui ciò significa il raggiungimento stento della mera sopravvivenza¹⁴.

Come osserva Stuart Hall, in Gran Bretagna, per esempio, tale atteggiamento antistatalista e anticollettivista, scaturito dall'abbandono del keynesismo postguerra e dal trionfo del monetarismo, è stato preparato per anni da organismi come l'Institute for Economic Affairs, ed è stato accompagnato dal populismo autoritario, che ha posto l'accento sulle virtù del popolo britannico. Queste ultime sarebbero <<la fiducia in se stessi e... la responsabilità personale>> che i leader conservatori contrappongono <<all'immagine di un individuo supertassato, infiacchito da uno Stato assistenziale che lo “coccola” e la cui fibra morale è stata irreparabilmente indebolita dai “sussidi statali”>> (Hall 2006: 209-210)¹⁵.

A ciò si aggiunga un'altra caratteristica del linguaggio populista: il suo offuscare l'esistenza delle classi sociali, che sono inglobate nella categoria vaga e generica di popolo, e che vengono scavalcate con il dirigersi direttamente alle persone, le quali sono così illuse che i loro problemi individuali saranno realmente presi in considerazione, come se questo fosse possibile senza tenere conto della loro effettiva collocazione sociale.

E' interessante osservare che i critici della ragione classica sono anche al contempo i critici delle grandi organizzazioni di massa (sindacati, partiti etc.), a cui è attribuita la colpa di non esser in grado di recepire le autentiche istanze della base e per la loro struttura burocratica e per la loro collusione con il potere; allo stesso tempo, essi criticano la lettura della vita sociale e della sua dinamica fondata sul richiamo alla struttura di classe per il suo riduzionismo economicistico. A questo proposito Rella cita la riflessione di un autore, la cui opera ha dato un contributo essenziale alla fondazione del post-modernismo, Jean-François Lyotard, il quale considera partiti e sindacati <<blocchi repressivi>> al pari di <<tutti i discorsi e tutte le azioni rivendicative e politiche>>, giacché implicano il rifiuto di <<farsi eco e di dar seguito alle modificazioni di investimento libidinale>> (cit. in Rella 1978: 38). Ovviamente Rella non ritiene che, per

il loro distanziamento dalle masse e per la loro burocratizzazione, partiti e sindacati (anche di sinistra) non siano criticabili, ma correttamente non condivide l'idea che essi siano esiziali in sé, sollecitando l'analisi e la valutazione delle diverse situazioni concrete. Inoltre, gli pare del tutto rinunciatario e paralizzante l'auspicio che essi vengano sostituiti da <<gruppi elementari>>, formati da elementi tradizionalmente devianti e marginali come <<donne, omosessuali, divorziati, prostitute, immigrati>>, i quali costituirebbero una realtà multipla e ineffettuale, nel senso che per Lyotard deve sempre restare minoranza e, proprio per questo, non può <<farsi blocco opaco, resistente ai flussi libidinali>> (cit. in Rella 1978: 38-39). Le conseguenze di tale posizione sono evidenti: i gruppi elementari debbono restare imbrigliati nella loro singolarità, astenendosi dal formare entità integrate e coese all'insegna di valutazioni e obiettivi ragionati e condivisi, votandosi così a quella che Rella chiama “volontà dell'impotenza” (1978: 40).

Si può, dunque, constatare che la crisi della ragione classica, così come è letta dai post-moderni, produce tragiche conseguenze anche sul piano etico-politico: non è più possibile l'elaborazione di un progetto comune di trasformazione sociale, anzi il porsi in questa logica significherebbe assimilare e mettere in pratica la prospettiva stessa della società capitalistica, la quale ha fondato se stessa e si è legittimata sulla base di un disegno sedicente progressivo, il cui risultato sarebbe stato lo stritolamento dell'individuo e dei suoi bisogni elementari¹⁶.

Possiamo ricavare – mi pare – una considerazione importante dalle riflessioni su sviluppate: da un lato, il nuovo capitalismo tende a distruggere tutte quelle forme che aggregavano, a vari livelli, in una collettività gli individui, mettendo in discussione la stessa ipotesi che essi possano riconoscersi in un contenitore e in un progetto comune; dall'altro lato, recependo in maniera acritica tale progetto e presentandosi come propugnatori di una socialità più aperta e più libera, gli intellettuali post-moderni mettono l'accento sull'unicità del singolo, sul suo essere irrimediabilmente “altro”, quindi inesorabilmente estraneo al “noi”, che tenta invano di comprenderlo e di comunicare con lui. Da questo duplice

atteggiamento scaturisce la già menzionata “crisi delle grandi narrazioni”, nella quale, da un lato, si concreta il disegno del nuovo capitalismo di frammentare la società in individui isolati e votati solo al consumo, sulla base di un progetto paradossalmente unificante¹⁷; dall'altro, essa comporta la negazione che sia possibile elaborare una lettura complessiva e totalizzante di quanto ci circonda, perché tale pretesa annienterebbe la specificità e l'irriducibilità del singolo o delle diverse culture che costellano il nostro universo disomogeneo e salutarmente frammentato.

Ovviamente il motivo del frammento è strettamente connesso a quello dell'alterità, giacché in un universo in cui le singole entità – in realtà mai stabili e consistenti - non si muovono secondo una logica comune, ma secondo le loro specifiche prospettive, esse costituiscono frammenti che possono casualmente intersecarsi o anche entrare in conflitto; d'altra parte, tale aspetto illumina anche il carattere aporetico della società post-moderna: profondamente omogeneizzata sul piano economico e culturale dalla cosiddetta globalizzazione, fortemente differenziata per le disuguaglianze che tale processo produce, frammentata e conflittuale per le reazioni anche ostili e violente da essa suscitate (Pesare 2003).

Come si può vedere, viene a realizzarsi così una bizzarra alleanza tra i neoliberisti, che vogliono tornare al *laissez faire* e all'enfasi sull'individuo come agente sociale, e quegli anti-modernisti – tali si dichiarano - che invece desiderano sbarazzarsi delle istituzioni fondative della modernità e del suo pensiero generalizzante e omologante, in nome della molteplicità infinita dei processi, nei quali costantemente si dissolvono tutte quelle entità cui inopinatamente attribuiamo una qualche stabilità come, per esempio, l'identità, sia essa personale o collettiva.

Zygmunt Bauman mette in relazione l'affermarsi dell'identità fluida e instabile, considerata un valore e contrapposta all'identità rigida propria della modernità, alla quale vengono attribuiti disastri e crimini, (v. Remotti 1996), con lo sviluppo del consumismo. Quest'ultimo propone agli individui sempre nuovi beni da acquisire, usare e gettare, i quali costituiscono quei segni di riconoscimento necessari all'indispensabile

aggiornamento dell'io18, che ci rende apprezzabili nella società dei consumi. A suo parere, la struttura psichica compatibile con il consumismo è rappresentata dall'homo eligens, <<un io stabilmente instabile, completamente incompleto, definitivamente indefinito, e autenticamente inautentico>>. È anche convinto che <<L'homo eligens e il mercato dei beni di consumo vivono in perfetta simbiosi: essi non potrebbero sopravvivere se non sostenuti e alimentati l'uno dall'esistenza dell'altro. Il mercato non vivrebbe se i consumatori si tenessero stretti ciò che hanno>> (Bauman 2008: 26-27).

Se, come credo, ha ragione Bauman, la categoria di identità fluida e instabile, la cui formulazione si incontra già nella riflessione di Hume, non è meno etnocentrica e quindi, determinata culturalmente e socialmente, di quella rigida, in quanto sgorga dal capitalismo flessibile e dalla sua concezione del mondo. Inoltre, se l'identità rigida ostacolava la piena estrinsecazione di tutte le potenzialità individuali, anche quella fluida produce gravi danni sulla vita degli individui, seppure di segno diverso; infatti, impedisce lo sviluppo di una prospettiva a lungo termine, rende precarie le relazioni personali e affettive e offre motivazioni comportamentali effimere e fugaci19.

Non bisogna neppure credere – come talvolta sembrano ritenere i post-moderni – che l'affermarsi di quest'ultima implichi un indebolimento nelle strutture e nell'esercizio del potere. Con il passaggio al nuovo capitalismo si consolida un sistema di potere che è <<più scaltro, più sottile di quello del totalitarismo>> (Foucault cit. in Simoncini 2013); così almeno pensava Foucault, il quale era convinto che negli Settanta del Novecento non si stava assistendo al ritorno dello Stato fascista, ma all'instaurazione di nuove forme di controllo fondate sugli stessi meccanismi economici operanti nel mercato, e che trasformano il singolo in una sorta di azienda capitalistica. Infatti, riferendo le analisi del filosofo francese, così scrive Simoncini (2013): <<I neoliberali pensavano ad un soggetto che – quand'anche viva una realtà di lavoratore precarizzato o “fuori mercato” - si vuole integralmente responsabile di sé, volontariamente privo di supporti statali contro i rischi sociali e, proprio per questo, mobilitato in

permanenza nella massimizzazione del proprio capitale umano: l'unica risorsa con cui poter far fronte al dinamismo concorrenziale del mercato>> (Simoncini 2013). Così l'individuo si trova ugualmente stritolato, da un lato, come consumatore, i cui desideri vengono creati, stimolati e orientati, dall'altro, come lavoratore sempre spinto al dare il massimo di se stesso per rimanere a galla nel regime di spietata concorrenza in cui si trova ad operare. Elementi questi che abbiamo trovato nella riflessione di Bauman e che sono presenti in quella di Richard Sennett, sui cui ora ci soffermeremo.

Quest'ultima può aiutarci a fare chiarezza, per quanto è possibile, in questo groviglio di problemi, in cui i cambiamenti economico-sociali sono strettamente intrecciati alle posizioni ideologiche via via assunte; mi riferisco al saggio di Sennett intitolato *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale* (2009), che si muove in maniera incalzante tra sociologia e antropologia. In particolare, mi sembra interessante quanto scrive a proposito del radicale cambiamento realizzatosi nelle condizioni lavorative di coloro che si trovano a vivere nel nuovo capitalismo, di cui Sennett indica con precisione i caratteri. A suo parere il nuovo lavoratore è flessibile (nel senso che deve continuamente adattarsi ai cambiamenti della domanda, che il suo datore di lavoro vuole capitalizzare), precario (nel senso che non ha contratti stabili e cambia costantemente lavoro), all'oscuro del processo di lavoro complessivo governato da sistemi computerizzati controllati e decisi da un pugno di dirigenti, operante in una prospettiva a breve termine e costretto pertanto a vivere in "un eterno presente". Tale condizione è particolarmente frustrante, perché – come rimarca più volte il sociologo statunitense – il lavoratore si trova costantemente ad assumere dei rischi, che lo sprofondano in un costante stato di ansietà e di insoddisfazione; inoltre, ben presto si rende conto che, anche se ha conseguito un successo alla prima mossa, da ciò – come in una partita di dadi - non scaturisce <<la possibilità di avere un altro esito fortunato>> nel lancio successivo (2009: 81). Ciò fa sì che chi vive in tali condizioni sente che la propria vita è governata dal cieco caso, e tale terribile dominio della casualità²⁰, derivante dall'assunzione dei rischi di cui si diceva, impedisce lo sviluppo di una narrazione, di un racconto, giacché in tale contesto gli eventi che si

producono non conducono ad un altro e lo condizionano (2009: 82). La risposta a tale stato d'animo è duplice: in primo luogo, lo scarso attaccamento al proprio lavoro, in secondo luogo, il cambiamento alla ricerca di una posizione migliore e più remunerata. Ma, in un contesto in cui <<la stabilità sembra quasi una morte in vita>>, il cambiamento, da un lato, produce l'azzeramento delle capacità acquisite, che in un mondo cangiante e variabile non vengono né riconosciute né apprezzate, dall'altro non garantisce in alcun modo l'ascesa nella scala economica e sociale (Sennett 2009: 86-87). Anzi, se prendiamo per buono quanto scrive Sennett, <<Sembra piuttosto che mettendosi in movimento si sospenda all'improvviso la propria realtà, e più che calcolare e scegliere razionalmente ci si limita a sperare che facendo un cambiamento salti fuori qualcosa di positivo>> (2009: 87). Né bisogna credere che tali continui spostamenti da un'attività lavorativa ad un'altra generino alla fine un miglioramento, producendo così maggiore uguaglianza di condizioni tra i lavoratori ormai dotati di identità fluide contrapposte alla rigidità psichica dell'uomo moderno. Infatti, osserva sempre Sennett citando vari studi, nel capitalismo flessibile statunitense – ma ciò vale probabilmente anche per altri paesi - si sta realizzando un sensibile trasferimento di ricchezza dai lavoratori poco qualificati ai proprietari di aziende e alla nuova aristocrazia costituita da tecnici qualificati, la cui preparazione è formalmente riconosciuta e che propugnano la meritocrazia (2009: 88)²¹.

La profonda e dettagliata analisi di Sennett ci induce a far nostra una delle tesi centrali del libro, sviluppata nel 4 capitolo intitolato Illeggibilità, nel quale si mostra come sostanzialmente le condizioni dei lavoratori, le loro prospettive di miglioramento, lo svolgimento della loro stessa attività siano totalmente illeggibili e sfuggenti, se comparate con quanto scaturiva dalla contrattazione tra padroni e sindacati e che riguardava intere categorie di individui (2009: 85)²².

A commento di questa tesi di Sennett vorrei aggiungere che, se il processo lavorativo e produttivo ci sembra più impenetrabile che in passato²³, non lo è da meno – se ci si identifica con la prospettiva post-moderna – il profondo cambiamento che ha segnato la società capitalistica a partire

dagli ultimi decenni del Novecento preconizzato da Bzrezinski nel libro già ricordato. Tale cambiamento ha portato all'instaurarsi di quello che, seguendo Sennett abbiamo chiamato “capitalismo flessibile” (come si è visto, Jameson parla di tardo capitalismo), fondato sullo smantellamento dello Stato sociale, il cui avvento è legato ad avvenimenti sconvolgenti, che rendono sempre più plausibile lo scatenamento di una guerra planetaria²⁴. Tali avvenimenti sono: la rottura dell'equilibrio – sia pure del terrore – raggiunto nel dopoguerra dall'URSS e dagli Stati Uniti, il ribaltamento della decolonizzazione e l'affermarsi sempre più sfrontato del neo-colonialismo, i disastri prodotti dallo sfruttamento capitalistico delle risorse naturali, le cui conseguenze danneggiano ampi strati della popolazione mondiale con continui episodi di inquinamento, il restringimento degli spazi democratici nei paesi dotati di una democrazia formale dovuto alla necessità di mantenere coesa la nazione nelle guerre aggressive ormai tornate alla ribalta, e alla volontà di imporre misure di politica economica largamente impopolari sostenute dagli organismi politico-economici internazionali.

Per comprendere le ragioni di tale trasformazione radicale e il suo significato profondo bisognerebbe disporre di una “grande narrazione” o di un intelligente schema teorico, ma come si è visto – è proprio ciò che i post-moderni guardano con disgusto e con esplicita riprovazione. Ma sono assai gravi, sia sul piano teorico che su quello etico-politico, le conseguenze di tale atteggiamento; esso comporta l'incapacità di spiegare il sorgere di quella che essi chiamano “società post-moderna”, vista acriticamente come il nuovo e perciò inevitabilmente il meglio, attraverso l'analisi puntuale dei processi che hanno innescato il passaggio dal capitalismo moderno a quello avanzato.

Ma c'è un'altra considerazione da fare ugualmente importante, che mette in questione alla radice la descrizione stessa della post-modernità. Come sottolinea Mimmo Pesare in un interessante saggio già citato, gli stessi processi globalizzanti – considerati espressione compiuta del passaggio di fase - smentiscono in maniera evidente la meta-narrazione post-moderna focalizzata sulle diversità e sui frammenti disaggregati. Infatti, egli scrive:

<<La globalizzazione... se teniamo conto della sfera socio-semiotica caratterizzata dalla omologazione degli stili di vita, e del settore economico-finanziario, dominato dal monopolio dei grandi Organismi sovranazionali - come il Fondo Monetario internazionale (FMI), la Banca Mondiale (BM) e l'Organizzazione Mondiale del Commercio (WTO) - ci appare una nitida icona del moderno>>. E aggiunge: <<La reductio ad unum degli stilemi e delle forme etico/estetiche e l'ottica del dominio centrale e totalizzante a discapito della eterogenia delle manifestazioni di qualsiasi natura, sono, infatti, due delle più numerose istanze teoretiche della modernità che ne incarnano il point of view centrale e monodirezionale >> (Pesare 2003).

Se tale lettura è corretta, sembrerebbe più opportuno esaminare al contempo gli elementi di continuità tra le due fasi della società capitalista e quelli innovativi e di rottura, senza nutrire il pregiudizio che tutto ciò che è nuovo è auspicabile, liberatorio, più rispettoso delle specificità individuali²⁵, riproponendo così in forma surrettizia la tanto criticata meta-narrazione del progresso, del resto ampiamente smentita dalla disgregazione sociale e dalla conflittualità internazionale, che la post-modernità ha portato con sé. Coloro, che hanno visto una radicale rottura nel passaggio tra la società moderna alla post-moderna, hanno salutato con ingenua esultanza il crollo del muro di Berlino e l'arrivo di un quasi nero alla Casa Bianca, all'insegna del tutto è cambiato, misconoscendo che quello che stava avvenendo era una ristrutturazione del sistema capitalista, le cui istituzioni di potere venivano soltanto articolate in modo diverso, in uno scenario internazionale profondamente modificato dalla scomparsa del socialismo reale²⁶.

Ma c'è un altro aspetto del pensiero antropologico post-moderno, su cui occorre soffermarci, per aggiungere altri elementi utili ad una migliore comprensione delle nozioni di alterità e di frammento. Sto pensando al cosiddetto linguistic turn (svolta linguistica), che ha contrassegnato la riflessione nelle scienze umane a partire dal periodo a cavallo tra il XIX e XX secolo, e che ha fatto del linguaggio il centro del suo interesse. Naturalmente non è questa la sede per tracciare anche per sommi capi

l'origine filosofica – assai complessa e diversificata - della svolta linguistica, espressione resa famosa dal filosofo statunitense Richard Rorty (1967), né ho le competenze necessarie. Mi limito pertanto a fare alcune considerazioni generali sull'influenza che tale rivolgimento ha esercitato sia sulla teoria antropologica che sulla ricerca etnografica, mostrando come esso abbia acuito il senso della profonda alterità delle culture extra-occidentali, ed abbia confermato come la nostra comprensione possa procedere solo per assemblaggio di frammenti selezionati in base alla nostra sensibilità soggettiva.

In ambito antropologico, l'evento, strettamente legato a questa problematica filosofica e che avrebbe portato all'abbandono delle impostazioni antropologiche precedenti, spesso di carattere positivistico-empiristico, è spesso identificato con il seminario organizzato nel 1984 a Santa Fe (New Mexico) dalla School of American Research, cui parteciparono vari studiosi e da cui scaturì un libro divenuto celebre, *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, di J Clifford e G. E. Marcus (1986, trad. it. 1997). Il tema centrale di quest'opera è rappresentato dalla <<natura costruita e artificiale delle descrizioni culturali>>, le quali scaturiscono dall'invenzione delle culture operata dagli antropologi nel corso della loro ricerca sul campo e confrontandosi con i protagonisti della vita sociale che studiano (1997: 25). In questa nuova prospettiva, la ricerca antropologica si trasforma in ermeneutica, in quanto il compito dello studioso consiste nel decifrare i significati elaborati in mondi culturali diversi e distanti, sviluppando così interpretazioni di interpretazioni e senza mai poter giungere ad una dimensione diversa da quella soggettiva, in qualche modo fondante ed extra-culturale. La cultura studiata diventa un testo da interpretare, il cui senso non è mai possibile esaurire, dal momento che nessuna interpretazione è mai definitiva²⁷. Scrive Clifford Geertz, uno dei più brillanti sostenitori di questo indirizzo, che fare etnografia assomiglia a <<leggere (nel senso di "costruire una lettura di") un manoscritto – straniero sbiadito, pieno di ellissi, di incongruenze, di emendamenti sospetti e di commenti tendenziosi, ma scritto non in convenzionali caratteri alfabetici, bensì in fugaci esempi di comportamento dotato di forma>> (1987: 46-47); manoscritto che occorre

decifrare, se si vuole penetrare un certo universo culturale e ampliare la conoscenza delle potenzialità umane, proponendo una sua decodificazione, che deve esser considerata una sorta di romanzo costruito a partire dall'incontro intimo e profondo tra l'etnografo e la cultura altra²⁸. E tale incontro è foriero di trasformazioni, giacché in esso avverrebbe un continuo rimescolamento, grazie al quale verrebbe a consolidarsi un'esperienza diversa, scaturita dall'interrelazione tra ricercatore e nativo, un <<mondo condiviso>> dai due protagonisti di questa vicenda antropologica (Fabietti 1999: 37).

Per concludere questo breve intervento, che come si è visto si muove tra teoria e prassi politica, mi sembra importante soffermarmi brevemente su un'altra delle conseguenze prodotte su queste due dimensioni dall'affermarsi del pensiero post-moderno e che a mio parere deve essere individuata nel rigetto della stessa attività teorica in nome del pragmatismo e assai spesso camuffata da un discutibile eclettismo. Ciò è ben visibile dal titolo dell'opera già menzionata di Herzfeld, il quale definisce l'antropologia <<la pratica della teoria nella cultura e nella società>>. Quest'ultima dovrebbe fondarsi sulla presa di distanza dalle <<espressioni più dogmatiche del postmodernismo... e del positivismo>>²⁹, e allo stesso tempo richiamarsi a una <<comprensione pragmatica relativa alla sua stessa base epistemologica>>. A sua volta tale comprensione pragmatica è legata alle pratiche e non alle grandi astrazioni teoriche (Herzfeld 2001: XV), sempre considerate indebite reificazioni prodotte da occulti interessi; essa non parte dalla definizione formale dell'antropologia e delle sue teorie, ma da quello che fanno di fatto coloro che la praticano, ossia gli etnologi (2001: 29).

Tale impostazione abbandona la grande riflessione teorica sulle categorie, che spesso viene ridotta a una semplicistica identificazione di esse con le strutture portanti della società occidentale, che scaturirebbe dalla perversa volontà di universalizzare una teoria meramente locale; inoltre, pur definendosi critica, ma adottando un atteggiamento più pragmatico verso le strutture di potere (v. Herzfeld 2001: 33), rinuncia ad analizzare nel profondo le implicazioni etico-politiche delle prospettive adottate, non

riflettendo – come si è cercato di fare in questo scritto – sulla stretta connessione tra le tendenze intellettuali contemporanee e le trasformazioni, che hanno dato vita al tardo capitalismo, asse portante della contemporaneità³⁰. Tale atteggiamento spiega il sorgere di un'infinità di antropologie settoriali, legate a mode effimere, come l'antropologia femminista, quella urbana, medica, ecologica, del corpo, del turismo, la cui separatezza e specificità vengono giustificate assai sbrigativamente e che consentono l'impiego di procedure interpretative diverse e sovrapponibili, senza porsi il problema della loro effettiva validità; e ciò in nome di un disordinato eclettismo³¹, nel quale traspare l'universo contemporaneo, multiforme, multiculturale e frammentato, anche se ancorato a un ben preciso disegno soggiacente e unificante, che ci si rifiuta di vedere.

Se queste solo le caratteristiche di una delle tendenze dominanti in ambito antropologico, credo si possa giungere alla conclusione che coloro che praticano tale disciplina fanno parte di quella élite globale o classe meticcica, la quale, godendo della extra-territorialità, ha recepito in toto il messaggio post-moderno e apprezza la cultura ibrida, pertanto non vuole essere ingabbiata in identità predefinite e statiche e sfida tutti quei criteri, che ne limitano la possibilità di movimento e di pensiero (v. Bauman 2008: 23-25). Euforici perché si sentono liberati e emancipati dal sistema costrittivo della modernità, non colgono il sistema ugualmente impositivo e spietato della post-modernità, che si palesa nella frammentazione, nella differenza e nella disuguaglianza, le quali sono tuttavia prodotto di un processo unitario governato dal capitalismo multinazionale. E proprio per questa ragione non intendono la reazione delle vittime del processo di globalizzazione³², le quali collocate in tutt'altra posizione sociale rimangono attaccate alla loro identità tradizionale e percepiscono le accresciute possibilità di scelta culturale come un assalto alla loro sicurezza (v. Bauman 2008: 3031).

Nelle prime pagine di questo scritto mi sono soffermata sulle caratteristiche che fanno sì che un'ideologia venga accettata e diffusa, in quanto confermata nella vita quotidiana. Mi pare di aver già risposto in

parte a questa domanda, mostrando come il post-modernismo, in particolare nelle sue forme popolarizzate³³, emerga dalle condizioni attuali di vita, in particolare da quelle dei giovani, e nello stesso tempo le presenti come positive e arricchenti. Soprattutto la sua pretesa di valorizzazione le diverse potenzialità umane esercita una straordinaria attrattiva, benché di fatto - come si è visto - l'esaltazione della individualità costituisca la meta di un processo mai realizzato e irrealizzabile, giacché si dispiega secondo la logica superficiale e ingannevole del consumismo; tuttavia, quest'ultimo fornisce sempre nuove gratificazioni effimere e momentanee, che sollecitano il singolo alla perpetua ricerca della soddisfazione successiva. D'altra parte, la lettura post-moderna trova anche conferma nel frammentato tessuto lavorativo, in cui si trovano oggi inserite le giovani generazioni, le quali, animate dal legittimo desiderio di autorealizzarsi, si identificano con l'individuo-azienda che entra in competizione con gli altri per valorizzare il proprio "capitale umano" e per ricavare da esso profitto. E tale individuo-azienda, dotato di un'identità fluida prodotta dalle seduzioni consumistiche e dall'instabilità lavorativa, che non gli attribuisce più un preciso ruolo sociale, si accontenta di limitate trasgressioni ormai permesse e addirittura sollecitate, ma non ha la statura né la struttura morale di un vero e proprio oppositore allo status quo.

Bibliografia

Barnard A., *Storia del pensiero antropologico*, il Mulino, Bologna 2002.

Bauman Z., *Vita liquida*, Editori Laterza, Roma-Bari 2008.

Chiurazzi G., *Il postmoderno. Il pensiero nella società della comunicazione*, Bruno Mondatori Editore, Milano 2002.

Clifford J., Marcus G. E., *Scrivere le culture*, Meltemi editore, Roma 1997 (ed. or. 1986).

De Martino E., *Il mondo magico*, Boringhieri, Torino, 1973.

Eagleton T., *Le illusioni del post-modernismo*, Editori Riuniti, Roma 1998.

Eagleton T., *Ideologia. Storia e critica di un'idea pericolosa*, Fazi Editore, Roma 2007.

Fabietti U., *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Laterza, Bari-Roma 1999.

Garroni S. (a cura di A. Ciattini), *Dialettica riproposta*, La Città del Sole, Napoli 2015.

Geertz C., *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1987.

Hall S., *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, il Saggiatore, Milano 2006.

Herzfeld M., *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*, SEI Editori, Firenze 2006.

Hobsbawm E. J., *Il secolo breve. 1914-1991: l'era dei grandi cambiamenti*, Rizzoli, Milano 1995.

Inglehart R., *La società postmoderna. Mutamento, ideologia e valori in 43 paesi*, Editori Riuniti, Roma 1998.

Jameson F., *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Fazi, Roma 2007.

Keay D., *Interview to Margaret Thatcher*, Woman's Own, 31 ottobre 1987, pp. 8-10.

Lévi-Strauss C., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967.

Marx K., *Il capitale*, libro I (prefazione di E. J. Hobsbawm), Editori Riuniti, Roma 1997.

Miller B., *Antropologia culturale*, Pearson, Milano-Torino 2014.

Otto R., *Il sacro*, Feltrinelli, Milano 1995 (ed. or. 1917).

Rella F., *Il mito dell'altro. Lacan, Deleuze, Foucault*, Feltrinelli, Milano 1978.

Remotti F., *Contro l'identità*, Saggittari Laterza, Roma-Bari 1996.

Rorty R. (a cura), *The Linguist Turn*, Chicago University Press, 1967.

Sennett R., *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli Milano 2009.

Sunkara Bhashkar, *Un socialista all'assalto della Casa bianca*, "Le Monde diplomatique"- "il manifesto", gennaio 2016, p. 24.

Vattimo G., *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989.

Williams R., *Cultura e Rivoluzione industriale. Inghilterra 1780-1950*, Einaudi, Torino 1968.

Williams R., *Marxismo e letteratura*, Laterza, Roma-Bari 1979.

Sitografia

Brzezinski Z., "America in the Techetronic Age. New Questions of Our Time", Encounter, Gennaio 1968, pp. 16-26,
<https://www.unz.org/Pub/Encounter-1968jan-00016>.

Brzezinski Z., *Between two ages. America's Role in the Technetronic Era*, The Viking Press, New York 1970,
http://www.takeoverworld.info/Zbigniew_Brzezinski__Between_Two_Ages.pdf.

Finelli R., *Dal postmoderno all'ipermoderno*,
(<http://www.sinistrainrete.info/filosofia/2737-robotto-finelli-dal-postmoderno-allipermoderno.html>).

Garofano A., *Intervista a R. Finelli*, (http://www.filosofia-italiana.net/wp-content/uploads/2015/07/Intervista_Finelli.pdf).

Garroni S., Lavoro produttivo e/o improduttivo in Karl Marx, www.metabasis.it, nov. 2007 anno II n° 4.

Pesare M. “Globalizzazione e localismi tra antropologia e sociologia”, Dialeghetai. Rivista telematica di Filosofia, anno 5, 2003, <http://mondodomani.org/dialeghetai/map01.htm>.

Simoncini A., “Nuovo fascismo” o neoliberismo? Michel Foucault e l'affaire Croissant, <http://www.iconocrazia.it/old/archivio/03/03.html>, luglio 2013.

* Sapienza – Università di Roma

1Ossia, secondo quanto osserva Stefano Garroni, a proposito di Marx, il lavoratore non è solo colui che estrinseca la sua forza-lavoro in una merce, in un oggetto materiale, ma colui che in forme diverse (competenze tecniche, intellettuali, erotiche come la prostituta etc.) fornisce al suo datore di lavoro “un sovrappiù di valore, che non è altro se non lavoro non pagato” (www.metabasis.it, nov. 2007, anni II, n° 4, p. 10).

2Irresponsabili perché non hanno valutato le conseguenze politiche delle loro posizioni ideologiche o, peggio ancora, perché hanno operato scientemente per produrre tali conseguenze. E' interessante osservare che una parte consistente di questi “irresponsabili” proviene da quella che è stata definita a partire dagli anni Sessanta del Novecento “nuova sinistra” e/o “controcultura”.

3Per esempio, così scrive ne' La società trasparente Gianni Vattimo <<Caduta l'idea di una razionalità centrale della storia, il mondo della comunicazione generalizzata esplose come una molteplicità di razionalità «locali» -- minoranze etniche, sessuali, religiose, culturali o estetiche -- che prendono la parola, finalmente non più tacitate e represses dall'idea che ci sia una sola forma di umanità vera da realizzare, a scapito di tutte le peculiarità, di tutte le individualità limitate, effimere, contingenti>> (1989: 17). A Vattimo si potrebbe opporre ciò che scrive Zbigniew Brzezinski, sul cui pensiero torneremo, a proposito della rivoluzione delle comunicazioni.

Infatti, egli osserva che tutte le tecniche innovative in tale ambito potrebbero servire a imporre su ogni cittadino una quasi totale sorveglianza politica (1968: 17).

4Le aziende postfordiste si strutturano a rete, nel senso che rinunciano alle grandi concentrazioni di masse operaie, in primis, perché pericolose e rivendicative; inoltre, tale processo è favorito anche da questi fattori: le comunicazioni tra i vari rami avvengono in tempo reale, la dislocazione consente di trovare regioni dove il costo del lavoro è più basso, i costi dei trasporti e di immagazzinamento sono tagliati, si può rispondere più rapidamente alle richieste dei mercati locali.

5Nel senso dell'inglese manage, che vuol dire <<sottoporre persone, animali etc. al proprio controllo...agire su>> (Bauman 2008: 50).

6Si può, tuttavia, affermare che, se abbandoniamo la natura aporetica della società capitalistica, ci togliamo qualsiasi punto di appoggio su cui fondarsi per determinarne la trasformazione, né d'altra parte l'emergenza di altri soggetti sociali - che secondo alcuni avrebbero assunto il ruolo rivoluzionario non più incarnato nella classe operaia - ha aperto spiragli di cambiamento. Tale processo di depotenziamento della spinta trasformatrice è senz'altro dovuto a vari fattori, ma anche alla capacità della classe egemone di incorporare in forma subordinata e ammorbidita esigenze provenienti del basso, che sono state funzionalizzate al mantenimento dello status quo.

7Per Jameson la <<cultura post-moderna, mondiale e tuttavia americana, è l'espressione interna e sovrastrutturale di tutto il nuovo corso del dominio economico e militare dell'America nel mondo: in questo senso, come per l'intera storia di classe, l'altra faccia della cultura è sangue, morte tortura e orrore>> (cit. in Chiurazzi 2002: 116). E a parere dello studioso statunitense tale cultura germoglia nell'epoca postmoderna che, sulla scorta di Ernest Mandel, egli definisce tardo capitalismo, il capitalismo più puro mai insediato succeduto alla <<fase suprema>> di Lenin e che tuttavia intrattiene relazioni di continuità con il capitalismo studiato da Marx (2007: 5-7).

8A proposito di questo motivo mi sembra importante citare Garroni (2015), il quale ritiene sia scorretto pensare che la sfera socio-economica “determini” la sovrastruttura, giacché il verbo tedesco bestimmen, usato da Marx, e tradotto spesso con “determinare” significa anche “sollecitare”. In questo senso, <<se è vero che l'essere (storico-) sociale sollecita la coscienza, quest'ultima non è detto raccolga la sollecitazione, né esiste un solo modo di adeguarsi alla “voce”, al “richiamo”, che viene dalla cosiddetta base strutturale>> (2015: 128-129).

9Pubblicato in italiano per la prima volta sulla rivista Critica marxista, n° 5, 1970, pp. 23-65.

10Consapevole dei rischi, che deriverebbero da un'”antropologia etnica”, scaturita dal relativismo culturale estremo, che fa delle culture e delle società <<universi in traducibili>> o che peggio ancora giustifica qualsiasi scelta culturale è Ugo Fabietti (1999: 107).

11A questo proposito così scrive Hinglehart (1998: 112): <<Come sostengono i filosofi post-moderni, un attributo essenziale della post-modernità è una diminuzione di fiducia nella scienza, nella tecnologia e nella razionalità>>. E aggiunge: <<...così come la cultura della razionalità strumentale si identifica con l'Occidente, la post-modernità è connessa con il rifiuto dell'Occidente>>. Tale fenomeno riguarda, tuttavia, in maniera consapevole talune élites, anche se a livello di massa possiamo riscontrare fenomeni di revival del “primitivismo”, come i piercing e i tatuaggi, che però nel contesto odierno sono praticati allo scopo di sottolineare la propria unicità individuale, in linea con l'”individualismo asociale assoluto” di cui si parlerà più avanti. È interessante osservare che, nel Mondo magico, Ernesto De Martino considera gli ornamenti del naso, delle orecchie, delle labbra <<mezzi magici che, all'ingresso degli orifizi naturali, sorvegliano l'ingresso o il deflusso della forza, costituendo in tal guisa, un compenso all'angoscia esistenziale>> (1973: 142). Dove forza sta ad indicare il sentimento della propria consistenza, dell'esserci nel mondo che il capitalismo flessibile tende a disgregare.

12Come osserva acutamente Alan Barnard, per i post-moderni non c'è

<<spazio per nessun tipo di teoria generale (con l'eccezione, potrebbe sostenere un cinico, del post-modernismo stesso)>> (2002: 212).

13Questa è la frase completa, pronunciata in un'intervista del 1987: <<La vera società non esiste. Ci sono uomini e donne, e le famiglie. E nessun governo può fare nulla se non attraverso le persone. La gente deve guardare prima a se stessa. È nostro dovere badare a noi stessi e poi prendersi cura del prossimo. La gente ha tenuto troppo i diritti in mente, senza obblighi, ma non può esistere un diritto senza che qualcuno non abbia prima incontrato un obbligo>> (Keay, Woman's Own, 31 ottobre 1987, pp. 8-10).

14Negli anni Novanta politiche simili furono condotte da Bill Clinton, il quale ebbe a proclamare <<la fine dello Stato-providenza per come l'abbiamo conosciuto finora>>. Da parte sua, Hilary Clinton ha appoggiato questo orientamento sostenendo la legge del 1996, che ha tagliato gli aiuti ai più poveri (Sunkara 2016: 24). Naturalmente su questa linea si sono mossi anche gli altri governi europei e tutti quei governi, cui sono state imposte le ricette neoliberali.

15Su questo tema scrive Sennett, autore che menzionerò più nel dettaglio nelle pagine successive: <<L'attacco allo Stato sociale, che cominciato nel regime neoliberista e angloamericano si sta diffondendo anche in altre economie, di tipo più "renano", tratta chi dipende dallo Stato come un parassita sociale, piuttosto che come una persona bisognosa di aiuto>> (2008: 140).

16Anche il marxismo e il cosiddetto socialismo reale sono considerati un'estensione di questa logica e espressione piena della tanto deprecata modernità

17Tale aporia è messa ben in luce da Bauman, il quale rimarca come la ricerca di unicità da parte dei singoli, realizzata grazie all'acquisizione consumistica di oggetti sempre nuovi, è sollecitata da una norma generale che li orienta in maniera conformistica in questa direzione. A suo parere assai significativo in questo senso è lo slogan pubblicitario: <<Sii te stesso:

scegli Pepsi>> (2008: 14).

18 Il capitalismo flessibile sostituisce all'obsolescenza per usura di un prodotto l'obsolescenza tecnologica.

19 È interessante osservare, a questo proposito, che nel suo saggio del 1968 Brzezinski parla di masse prive di scopo, che vivono in una società orientata al divertimento, drogata da eventi spettacolari come lo sport e la televisione (1968: 17).

20 Per David Hume l'atteggiamento religioso scaturisce dal nostro esser dominati dal caso e si fa più intenso più forte è questo dominio, che angosciosamente cerchiamo di fronteggiare. D'altra parte, la parola "precario", che si riferisce alla tipologia ampiamente diffusa di relazioni lavorative nel tardo capitalismo e che sottomette il lavoratore ai capricci del padrone, significa "supplice".

21 Brzezinski definisce questi ultimi la nuova élite meritocratica, che gestisce la società americana, utilizzando le università, sfruttando le più moderne tecniche di comunicazione, impadronendosi il più rapidamente possibile delle tecnologie più innovative (1968: 24).

22 Da parte sua Jameson osserva come sia assai difficile rappresentare la società post-moderna per la sua complessità, ma nello stesso tempo sottolinea che è indispensabile farlo per comprendere la nostra collocazione in essa, senza la cui conoscenza non è possibile lottare contro di essa (Chiurazzi 2002: 17).

23 Come è noto, per Marx tale difficoltà di comprensione, permeata di religiosità, può dissolversi solo <<quando i rapporti della vita pratica quotidiana presentano agli uomini giorno per giorno relazioni chiaramente razionali fra di loro e fra loro e la natura>> (1997: 48-49). Perciò, essa caratterizzava il capitalismo emergente, ma si è fatta ancora più ardua in quello tardo.

24 Ricordo, in particolare che, all'alba del 17 gennaio 1991, una coalizione di Stati aggredisce l'Irak, producendo con la guerra sanguinosa e il

successivo embargo la disintegrazione del paese e la morte di una parte cospicua della popolazione. Ciò avvenne dopo il crollo del muro di Berlino e in prossimità con la dissoluzione dell'Unione Sovietica e il patto di Varsavia, Questi avvenimenti hanno consentito agli Stati Uniti di immaginare un futuro di dominio incontrastato.

25A questo proposito vale la pena ricordare che il post-modernismo è stato considerato una corrente che ha evidenziato i limiti del moderno, denunciando il lato oscuro dell'idea di progresso, lo sfruttamento senza limiti della natura, il carattere omologante del razionalismo, in nome dell'ecologismo, della tolleranza e del diritto alla differenza (Chiurazzi 2002: 1014).

26A mio parere Jameson correttamente osserva che, per evitare una visione celebrativa pseudoutopica dell'epoca attuale occorre sottolineare <<la continuità tra la soggiacente dinamica economica della postmodernità e della globalizzazione e le strutture analizzate da Marx nelle prime epoche del capitalismo>> (2007: 6).

27L'emergere della testualità o della riduzione del tutto alla cultura, che nell'arte porta alla scomparsa dell'oggetto, viene collegata al predominio delle immagini, diffuse dai mezzi di comunicazione di massa, e a quello del valore di scambio su quello d'uso; predominio dal quale scaturirebbe il processo di derealizzazione degli oggetti e dei fatti ridotti a meri simulacri circolanti nel mondo comunicazionale (Chiurazzi 2002: 21-22).

28Dal momento che il resoconto dell'incontro è costruito all'interno di un genere di scrittura, esso ha un carattere fittizio derivato dalla sua connotazione storica e contestuale, in esso domina un atteggiamento ironico, proprio di chi fa affermazioni sulla cui validità non è disposto a giurare (sull'ironia a proposito delle categorie antropologiche v. Herzfeld 2001: 58). Possiamo considerare l'ironia l'altra faccia del disimpegno?

29Come se lo spazio teorico fosse occupato solo da queste due tendenze.

30In questo senso, l'antropologia postmoderna, che si definisce riflessiva, è

assai poco autocritica.

31 Tale eclettismo, definito anche come “nomadismo teorico”, rifugge la logica lineare e gerarchica e si ispira a alla figura del rizoma, che si sviluppa in vari rami e in maniera non unitaria, e a quella del labirinto ugualmente distribuito in maniera orizzontale (Chiurazzi 2002: 53-54).

32 Ossia coloro che sono esclusi dal mercato mondiale o le cui risorse diventano oggetto di spartizione e di depredazione.

33 Si tenga presente che un altro dei fondamenti del pensiero post-moderno è l'abbattimento della barriera tra la cultura alta e quella quotidiana, prodotta dall'industria culturale di massa.