

UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA

DIPARTIMENTO DI ARCHEOLOGIA E STORIA DELLE ARTI

ANNO ACCADEMICO 2007/2008

PRIMO SEMESTRE

ANTROPOLOGIA SOCIALE

PIERO VERENI

MATERIALI DIDATTICI

SECONDA PARTE

Indice della dispensa

1. Appunti per la lettura di *Modernità in polvere*
2. Scheda sintetica del volume *Modernità in polvere*
3. Arjun Appadurai. Parole chiave
4. Introduzione al volume *Antropologia dei Media*
5. L'immaginazione e il potere: luoghi e attori della produzione mediatica
6. Pastori e pinocchi, balordi e ballerini. il mutamento dell'immagine degli albanesi nei mezzi di comunicazione italiani
7. La soapizzazione dell'anima
8. Appunti su Don Kulick, Margaret Willson, "Rambo's Wife Saves the Day"
9. Appunti su Elizabeth Hahn, "The Tongan Tradition of Going to the Movies"
10. La forza delle immagini. Appunti su due casi mediatici.

Appunti per la lettura di *Modernità in polvere*, di Arjun Appadurai,
Roma, Meltemi, 2001 (ed. originale *Modernity at Large*, Minneapolis-
London, University of Minnesota Press, 1996).

Capitolo primo: “Disgiuntura e differenza nell’economia culturale globale”

In questo saggio, che è quello che ha reso famoso Appadurai tra gli antropologi e non solo, l’autore cerca di individuare un linguaggio e gli strumenti per parlare del mondo dopo la fine del progetto della modernità. Se il mondo delle diversità culturali non è più pensabile come univocamente e unanimemente diretto verso la modernizzazione (concetto divenuto perlomeno equivoco, se non privo di senso), dobbiamo pensare a nuovi modi di pensarlo.

L’inizio del saggio serve a far capire al lettore che Appadurai non è ingenuo, e sa benissimo che fenomeni di uniformazione e tentativi di collegare tra loro attraverso il potere e l’economia sono sempre esistiti, prima attraverso i grandi imperi storici, poi con le diverse ondate del colonialismo. Quel che oggi è diverso, è la scala su cui i fenomeni di collegamento avvengono e, soprattutto, le forme culturali di questo movimento. Alle pagine 48 e 49 gli esempi citati servono a dimostrare un punto essenziale: il passato non è più il possesso privato dell’individuo (quel che mi ricordo), né la trasmissione di un corpus di informazioni che appartengono alla mia ristretta comunità di riferimento (le memorie dei miei nonni, gli album fotografici che mamma raccoglie con cura), e neppure gli spazi “storici” entro cui mi colloca la “mia cultura ufficiale” (la storia che si impara a scuola), ma è diventato invece una specie di supermercato della memoria. I nuovi strumenti tecnologici di archiviazione (audiocassette, dischi, Cd-rom, archivi online, videocamere, videocassette e videoregistratori) rendono letteralmente fruibile a molti forme di passato che non abbiamo mai vissuto: oggi posso fisicamente vedere e rivedere l’omicidio del presidente Kennedy, avvenuto nel 1963, mentre non posso vedere l’omicidio del presidente Lincoln, il che può suscitare una reazione emotiva completamente diversa al “ricordo” dei due eventi (a lezione, ho cercato di dimostrare la forza dell’impatto sensoriale raccontando di come ho iniziato a instaurare un rapporto “personale” con mia figlia, pensandola in tutto e per tutto come un essere umano, quando ho visto la prima ecografia in cui il suo volto era chiaramente riconoscibile. Mio padre, che all’epoca non aveva questo strumento di contatto visivo, ha cominciato a pensare ai suoi figli come “persone” dopo averli visti alla nascita). Oggi, dice quindi Appadurai, posso “ricordare” cose che non solo non ho mai vissuto (anche la sconfitta di Caporetto apparteneva a questo ordine di ricordi) ma che non fanno neppure parte di una qualche “storia collettiva” della comunità cui sento di appartenere.

Questa liberazione della memoria dalle linee della storia rende definitivamente impossibile concepire “gli Altri” entro quel paradigma evolucionista di cui abbiamo spesso parlato a lezione, per cui il sud e l’est del mondo occidentale vengono pensati come “il nostro passato”. Se i filippini possono pensare al loro presente come al passato di una certa America pop, è molto improbabile che il loro futuro vada in un’unica direzione, quella che noi abbiamo già percorso. Tanto più che il magazzino della memoria è disponibile anche per noi, che ci inventiamo un presente sempre più commisto di passato: i revival, oppure si pensi a come la fantascienza degli anni Sessanta abbia influenzato la moda degli anni Novanta, o come film come *Blade Runner*, *Terminator* o *Matrix* (che fingono di parlare del futuro) citino un passato quasi proto-industriale negli stili di abbigliamento, nella forma “decadente” della tecnologia esposta.

Questo fatto nuovo (la disponibilità del passato a lasciarsi acquisire da soggetti che non ne sono i “legittimi proprietari”) si può descrivere come un aspetto particolarmente evidente di un fenomeno più generale, che possiamo definire l’affrancamento dell’immaginazione, cioè la liberazione della fantasia umana dalle pastoie del pensiero nazionale (vedi quanto detto nella mia introduzione). Questo ci costringe, come analisti della realtà sociale, a modificare il nostro giudizio dell’immaginazione come qualcosa di fondamentalmente negativo, che ostacola la comprensione della “realtà reale” o che al massimo è ininfluenza per comprenderne la sua composizione effettiva (è il vecchio modello materialista e razionalista che ha dato forma e sostanza all’empirismo da cui nascono le scienze sociali come l’antropologia). A pagina 50 Appadurai ci invita a considerare l’immaginazione non un elemento fuorviante, e neppure un ingrediente opzionale della vita sociale, ma una sua componente essenziale: è la nostra capacità di immaginare la realtà nella quale siamo immersi che letteralmente *crea* quella realtà.

Quasi per dimostrare che prende sul serio quel che ci chiede di fare (di immaginare l’immaginazione come parte integrante della realtà nella quale gli uomini vivono) Appadurai comincia a immaginare nuove parole che ci permettano di capire meglio il mondo in cui siamo. Queste parole sono:

etnorama (il flusso degli uomini), tecnorama (il flusso della tecnologia), finanziorama (il flusso del denaro, in tutte le sue forme), mediorama (il flusso delle immagini veicolate dai mezzi di comunicazione di massa e individuali), e ideorama (il flusso delle idee e delle ideologie, spesso legate alla politica).

Come indicano le mie insistenti parentesi, si tratta sostanzialmente di flussi, che possiamo immaginare come diverse correnti di un unico mare: come possiamo individuare la corrente del

Golfo nell'Atlantico, così possiamo pensare che il mondo attuale sia percorso da diversi flussi, di persone, macchine, soldi, immagini e idee. Il suffisso -orama (da panorama) sta a indicare che, diversamente che per i flussi del mare, non abbiamo una terraferma da cui guardare a quei flussi, ma vi siamo perennemente immersi anche noi. Immaginate allora di essere dentro quel mare e di guardare a quei diversi flussi che passano: ovunque voi siate, non potrete fare a meno di guardare ai flussi dal vostro punto di vista (per cui una corrente è più vicina, magari ci siete proprio immersi, mentre un'altra la vedete solo da lontano, un'altra passa sopra di voi, e un'altra ancora vi sembra invisibile). A pagina 55 Appadurai insiste su un punto fondamentale: questi flussi sono *disgiunti*, cioè si muovono a velocità relative diverse, verso direzioni diverse, con intensità diverse. Stabilire quali siano gli specifici rapporti di forza tra i diversi flussi è una questione empirica che va risolta caso per caso: non possiamo sapere in anticipo se un mediorama influenzerà un tecnorama, o l'inverso, o ancora se i due saranno determinati da un fianziorama. La ragione principale di questo è l'indebolimento dello stato nazionale come "contenitore" che cercava o fingeva di poter controllare i diversi livelli della vita sociale: se un tempo c'erano francesi che vivevano in Francia (gruppo nazionale), dotati di specifiche infrastrutture, entro un sistema economico nazionale, che includeva il sistema di comunicazione (tv e radio nazionali) e un sistema ideologico (l'essere francesi, per così dire), oggi ci sono francesi in Francia e molti altri paesi del mondo (etnorama francese), che utilizzano diversi canali tecnologici (tecnorama), inseriti in un sistema economico per cui il crollo della Parmalat può mandare in rovina qualche parigino che ha comprato dei bond taroccati (finanziorama), mentre tutti devono fare i conti (nonostante le resistenze dello stato francese) con un flusso mediatico (film, tv, canali satellitari, internet) sempre meno controllato dallo stato, che tanto meno controlla le ideologie dei "suoi" cittadini, per cui, molti cittadini di passaporto francese e religione islamica interpretano la questione palestinese alla luce della loro capacità di leggere l'arabo e i giornali in arabo, oppure sotto l'influsso di imam (cittadini francesi) che hanno un concetto del tutto peculiare (e molto poco francese "tradizionale") di *fraternità*.

La disgiuntura tra gli -orami dipende anche dalla volontà degli stati di restringere alcuni flussi (spesso, quelli finanziari) e restringerne altri (spesso quelli di popolazioni migranti).

Tutto questo si può leggere alla luce di un'altra parola chiave, *deterritorializzazione* (p. 58). Il concetto di flusso implica movimento, e il movimento stride con la nostra idea consolidata che l'appartenenza sia locale o localizzabile. I diversi -orami non sono più individuabili in senso spaziale, ma vanno percorsi nel loro divenire e nelle loro complicate interazioni.

Di fronte a questo movimento, a pagina 60 Appadurai ci informa su un'importante conseguenza: gli stati, lungi dall'accettare passivamente il loro indebolimento, sembrano spingere ancora di più verso l'uniformazione e l'omogeneizzazione (cioè cercano ancora di più di impossessarsi della

nazione, cioè di fare in modo che il loro confine coincida con quello della nazione, da cui pulizie etniche, espulsioni, tentativi di assimilazione) mentre, viceversa, le popolazioni in movimento (gli etnorami) pretendono spesso di “mangiarsi” lo stato, richiedendo diritti nei paesi in cui si muovono (diritto all’infibulazione? Diritto a praticare la segregazione sessuale?) suscitando risentimenti e ulteriori reazioni omogeneizzanti. In più, il flusso degli ideorami (le idee di democrazia, autodeterminazione, diritti umani) fa sì che molte minoranze agiscano consapevolmente in modo politico, rivendicando l’indipendenza politica e la necessità di un loro stato (è questo il senso della frase di Appadurai, che stato e nazione cercano di cannibalizzarsi a vicenda). “L’etnicità come primordialismo diffuso” di cui si parla a pagina 62 è una conseguenza di questi flussi. Un po’ come ci aveva insegnato Geertz, il contatto con il diverso (migrante o “ospitante”) irrigidisce le differenze, e un po’ (come insiste Appadurai) il flusso degli ideorami e dei mediorami rende plausibile un uso politico della differenza culturale su scala planetaria.

A pagina 63 e 64 Appadurai riprende una vecchia terminologia marxista (feticismo delle merci) per parlare di due forme nuove di feticismo: il f. della produzione, per cui gli stati si illudono di poter controllare il livello locale dei tecnorami e dei finaziorami, mentre sono essi stessi parte di questi flussi (è, insomma, l’illusione degli stati di poter gestire un’economia ancora “nazionale”) e il f. del consumatore, per cui ci si illude che il consumatore sia un attore sociale (possa cioè fare delle scelte), mentre in realtà il suo margine di scelta è ridottissimo dalle determinazioni dei diversi flussi.

L’ultimo paragrafo di pagina 64 è importante: si dice che nella globalizzazione risulta palese la contraddizione dell’Illuminismo, che voleva contemporaneamente riconoscere l’eguaglianza di tutti gli uomini e la specifica differenza delle diverse culture. Sta dicendo che la globalizzazione ha un aspetto positivo in quanto rende disponibili nuove informazioni e nuova tecnologia per nuovi gruppi sociali, ma è anche un male perché stimola un iper-particolarismo culturale e tendenzialmente isolazionista. Tanto per non perdere il vizio, Appadurai ci ricorda che le questioni sono spesso più complicate di come vorrebbero farci credere i nostri tentativi di inquadrarle entro schemi semplici.

Il capitolo si chiude con due paragrafi che racchiudono il primo una e l’altro due questioni importanti. Il primo (pp. 65-68) si chiede sostanzialmente come sia possibile riprodurre e trasmettere le culture entro questo sistema di flussi. Com’è ovvio, le culture per poter sopravvivere devono essere in grado di trasmettersi alle nuove generazioni (se di colpo tutti gli italiani decidessero di parlare francese, fra un’ottantina di anni al massimo l’italiano sarebbe scomparso). La famiglia (sede dell’inculturazione primaria) è il centro dove si condensano proprio le tensioni contraddittorie dei diversi flussi, per cui genitori e figli possono essere inseriti in flussi mediatici profondamente diversi (pensate a quello che guardate voi in televisione, e quello che guardano i

vostri genitori o i vostri nonni) che si intrecciano con ideorami spesso conflittuali (un figlio no global con un padre di Forza Italia, una figlia studentessa di arabo che viaggia in Siria e una madre ancorata al modello femminista), flussi che si intersecano con tecnorami divergenti (spedire gli sms sembra essere una questione riservata a chi ha meno di 45 anni). Insomma, oggi diventa più complicato capire come fare per trasmettere il sapere e il fare delle culture.

Il paragrafo finale (pp. 68-70) racchiude due ulteriori questioni, semplici nella formulazione, un po' meno nella risposta: a) dati i diversi flussi, cosa vuol dire oggi fare comparazione (una delle parole chiave dell'antropologia) se i nostri "oggetti" che poniamo a confronto (che compariamo) non esistono più come oggetti chiaramente delimitati? b) è possibile individuare una gerarchia tra i diversi -orami, nel senso che possiamo supporre che alcuni condizionino in modo sostanziale gli altri? Alla prima domanda non c'è risposta certa, se non che oggi dobbiamo confrontare prospettive, e non più oggetti: come "vede" il flusso dei diversi orami standosene in provincia di Roma e come invece si vede da Firenze? Ma già localizzare la cosa in termini di Firenze o Roma è fuorviante. Dovrei invece selezionare un particolare soggetto riconoscibile (la comunità rumena che vive a Grotte Celoni, appena fuori Roma, i muridi senegalesi che stanno in periferia di Firenze) e tenendo quell'elemento come fulcro, provare a ripercorrere gli -orami da *quel* punto di vista. Ad esempio, ci sono rumeni che si sono specializzati nell'installazione di antenne paraboliche, e che fanno pubblicità della loro attività in rumeno, con piccoli manifestini che appiccicano sui pali della luce: è un frammento di mediorama probabilmente invisibile per chi non sia di lingua rumena, ma che può innestare diversi movimenti: se qualche rumeno chiama la ditta e si fa installare l'antenna parabolica, acquisisce la disponibilità di un tecnorama che mette in moto soldi (finanziorama, per quanto risicato) per entrare in un mediorama altrimenti indisponibile (i canali che trasmettono in rumeno), aprendo così spazio a ideorami (cosa dicono i politici rumeni degli immigrati all'estero?) e magari vedendosi canali satellitari internazionali che possono fargli *immaginare* soluzioni alternative, e rimmetterlo in moto verso altri paesi (etnorama). Ecco quindi che partendo da un piccolo manifesto mi trovo a dover maneggiare una mole notevole di informazioni e concetti. Con cosa lo posso *comparare*? Con i manifesti scritti in altre lingue nello stesso posto? Con altre pratiche di piccola pubblicità in altre parti? Quale che sia la nostra risposta, il lavoro di comparazione diventa proprio un esercizio complicato.

Per quanto riguarda la seconda domanda di questo paragrafo finale (se ci sia una gerarchia determinante tra i diversi flussi) la risposta è quello che Appadurai ci ha dato nel corso del saggio, e che ripete con un paio di esempi: di volta in volta, caso per caso, dovrà essere la ricerca empirica a dirmi quali sono i flussi determinanti e quali invece i flussi determinati.

Mi sono dilungato nella descrizione di questo capitolo perché contiene praticamente tutti gli elementi per capire come funziona il modello di Appadurai, che vedremo applicato anche negli altri capitoli. D'ora in avanti, le mie analisi saranno molto più stringate.

Capitolo secondo: “Etnorami globali: appunti e questioni per un’antropologia transnazionale”.

Il capitolo tenta di rispondere a questa domanda, posta a pagina 76: “Qual è la natura della località come esperienza vissuta in un mondo globalizzato e deterritorializzato?” Detto altrimenti: va bene gli etnorami, e tutti gli altri -orami, ma questo non toglie che gli esseri umani continuino comunque a vivere sempre e solo in un posto alla volta: per quanto si spostino e tutto si sposti intorno a loro, non possono fare a meno di pensarsi “qui”, ovunque il “qui” sia collocato. Dato il sistema di flussi, come possiamo pensare questo “qui” nuovo? Questa domanda acquisisce un aspetto centrale per l’antropologia, che come disciplina si è distinta per il suo interesse alla dimensione locale, al villaggio isolato, al gruppo minuscolo: come fare antropologia in queste condizioni deterritorializzate?

Avvertenza: in questo testo Appadurai parla spesso di “realismi”: con questo termine dobbiamo intendere il sistema ideologico (la struttura retorica, se volete) che ci fa sentire immersi nella realtà come dato di fatto. Abbiamo visto a lezione che il significato è socialmente costruito. Questo vale per tutti i significati, anche quello di bicchiere, sasso, materia, e realtà. Ci sono diverse strategie retoriche che le culture applicano per farci sentire a casa nel mondo, e Appadurai chiama queste forme retoriche “realismi”.

Nel pensiero scientifico occidentale i diversi realismi che hanno dominato non sembrano reggere più (cioè: ci siamo accorti che sono strategie retoriche). Alcuni di questi realismi sono definiti brevemente a pagina 76: quello evoluzionista o modernista (tutto il mondo sta andando nella stessa direzione); quello individualista (poco a poco, gli uomini diventano “individui”, razionali ed economici); quello della “gabbia d’acciaio”, concetto elaborato entro la cosiddetta “Scuola di Francorte”) per cui gli uomini sono costretti proprio dalla modernità a subire forme di dominio sempre maggiori, fino ad arrivare all’oppressione totale, che è perfetta in quanto ha annullato la nostra consapevolezza di essere oppressi; quello marxista. Tutte queste “grandi narrazioni” non servono più a capire dove siamo, e quindi dobbiamo rivolgerci ad altri tipi di analisi.

Questi nuovi strumenti analitici non possono sminuire il ruolo dell’immaginazione (vedi quanto detto nella mia introduzione) e ci costringono a ripensare l’etnografia come disciplina empirica in quanto legata alla località: se ogni luogo è un punto in cui convergono i diversi -orami, “essere stati lì” non serve a nulla, come prova della nostra conoscenza, se non siamo stati in grado di guardare ai

diversi flussi e al modo in cui si intersecavano in quel punto. Se non siamo in grado di inseguire i percorsi che l'immaginazione fa attraversando un punto, non capiamo molte delle scelte e delle azioni delle persone che in quel punto vivono (in classe abbiamo discusso l'esempio della cassetta spedita dall'Australia in Macedonia greca con i "balli tradizionali macedoni", e degli effetti immaginativi e politici che può produrre in un contesto locale).

Per dirla con una formula: il nostro interesse per la retorica e la letteratura (la lettura che ho cercato di fare delle vostre etnografie, come fossero testi letterari di cui cercavo di individuare la struttura retorica) non è un passatempo per antropologi annoiati che, avendo perso di vista il primitivo, devono comunque risolversi a passare il tempo, ma dipende dalla natura retorica della realtà in cui siamo immersi (gli albanesi vengono in Italia perché si sono *convinti* della bontà dell'Italia per i loro progetti guardando i telefilm su Italia1). Detto in altre parole: non è in questione la natura letteraria dell'antropologia, ma la natura letteraria della vita reale.

Chiarito questo aspetto, Appadurai passa a presentare tre esempi che, ciascuno a suo modo, ci fanno vedere come i flussi si incrocino anche in località ben determinate, e anzi "creino" le località nel loro intersecarsi. Il primo esempio è autobiografico (pp. 81-83), il secondo letterario (pp. 83-87) e il terzo cinematografico e documentaristico (quindi anche etnografico, pp. 87-88).

Il senso degli esempi è riassunto a pagina 90: "molte vite sono oggi inestricabilmente legate a rappresentazioni, e quindi abbiamo bisogno di incorporare nelle nostre etnografie la complessità delle rappresentazioni espressive (film, romanzi, resoconti di viaggio), non solo come appendici tecniche, ma come fonti primarie con cui costruire e interrogare le nostre stesse rappresentazioni".

A pagina 91-92 un altro modo di vedere la cosa, sempre pensando a cosa voglia dire località oggi per chi fa ricerca sociale, ed è la distinzione tra *storia* e *genealogia* (questa distinzione viene spiegata in modo meno criptico a pagina 102, in un capitolo che non analizziamo, ma che consiglio comunque di vedere almeno per questo passo). La *storia* è il collegamento di modelli di mutamento in contesti sempre più vasti o, se si vuole, il percorso di determinati flussi nel loro dipanarsi a livello globale, per cui posso fare la storia del nazionalismo se individuo la sua origine e poi ne seguo il lento propagarsi sul pianeta come dottrina politica. La *genealogia* invece significa lo studio delle condizioni storiche locali che consentono l'indigenizzazione di nuove forme culturali, per cui posso collegare l'indigenizzazione del nazionalismo in India ai grandi imperi moghul o alla tradizione della divisione sociale in caste, e vedere come la storia di un concetto politico deve fare i conti, a livello locale, con la genealogia entro cui cerca di innestarsi. Nel capitolo quarto Appadurai farà proprio la genealogia indiana del cricket, cioè racconterà di com'è stato possibile indigenizzare questo sport britannico per eccellenza.

Il paragrafo finale è un invito rivolto a chi fa ricerca sociale, e soprattutto agli antropologi: dobbiamo pensare in modo diverso al nostro rapporto con la località, e smetterla di pensare che il nostro piccolo campo di ricerca sia un mondo isolato e magari “vergine”.

Capitolo quarto: “Giocare con la modernità: la decolonizzazione del cricket indiano”.

Saggio semplice, che non riassume nella sua struttura (l’ideologia del cricket; la penetrazione del cricket in India e le sue ragioni colonizzanti; gli attori dell’indigenizzazione: principi, professionisti inglesi e australiani, sponsor commerciali; rapporto tra cricket, squadre su base religiosa e nazionalismo indiano; l’uso dei media: tv, radio e linguaggio, stampa specializzata e biografie dei campioni come collage della modernità), ma per il quale mi limito a indicare i punti sui quali vorrei che riflettete autonomamente (cercando magari ulteriori contesti di applicazione):

Rapporto tra sport e appartenenza collettiva (nazionalismo o altro).

Il ruolo dei professionisti anglosassoni nel trasmettere la cultura del cricket intesa come “tecnica del corpo”, non solo come teoria, che veicola un sistema complesso di simboli (virilità, agilità, fino all’“indianità”).

Il rapporto tra sport e media come esempio di intreccio tra un mediorama e un ideorama, che si rinforzano a vicenda.

L’odierna globalizzazione commerciale del cricket come reazione “uniformante” alla tendenza “localizzante” dell’indigenizzazione del cricket.

Capitolo sesto: “Sopravvivere al primordialismo”

Lo scopo del saggio è dimostrare che i conflitti “etnici” che dalla fine degli anni Ottanta sembrano attraversare il mondo con frequenza sempre più allarmante non sono il “riemergere” di odi congelati (modello *Godzilla*), ma sono invece la risposta alle politiche uniformanti dello stato, a volte come reazione, a volte proprio come asseccamento di quelle politiche. L’etnicismo è quindi la reazione a una pressione esterna, dovuta alle condizioni globali e al tentativo degli stati di realizzare il progetto originario dell’unità nazionale. Non parliamo quindi di esplosioni etniche, ma di implosioni (modello *Alien*, o *L’invasione degli ultracorpi*).

Per primordialismo alcuni antropologi (pochi) e molti analisti politici intendono la resistenza alla modernizzazione che si espleta per privilegiare in modo irragionevole o irrazionale i legami primordiali delle piccole comunità di appartenenza.

Per prima cosa, bisogna notare che questa definizione mette assieme fenomeni assai diversi: a pagina 181 Appadurai ci dice che invece bisogna distinguere tra forme politiche di oppressione e sterminio del diverso e forme invece di resistenza all'omologazione nazionale: farsi saltare in aria come una bomba umana non configura lo stesso fenomeno che cercare di non pagare le tasse, o non partecipare all'attività politica del proprio paese.

Comunque, la teoria del primordialismo sostiene che al di là di tutti i legami sociali o politici, quello che tiene uniti gli esseri umani (alcuni di loro in modo particolare) è prima di tutto un legame alla loro comunità secondo vincoli "naturali" o comunque "inevitabili", che di tanto in tanto esploderebbero prepotentemente in forma violenta. Problema logico: se il primordialismo è "naturale" come mai la violenza etnica non esplose in modo casuale o uniforme nel mondo, ma in specifiche aree e in determinati periodi?

Un primo tentativo di risposta dato dai sostenitori del primordialismo è proprio la carenza di modernizzazione: sono più primordialisti quei gruppi meno influenzati dal processo di modernizzazione, confermando così l'implicito evoluzionismo della loro posizione: tutti gli uomini sono stati primordialisti, ma per fortuna abbiamo inventato la democrazia liberale (o il socialismo, o un'altra versione della modernità come processo inevitabile) e quindi *noi* siamo sfuggiti alle maglie mortali di quei legami fatti di faide, sangue e occhio per occhio, mentre *loro* sono ancora intrappolati nel loro sistema di relazioni primordiali. Questa proposta interpretativa non tiene conto però del fatto (evidenziato nella seconda metà di pagina 182) che paradossalmente gli stati nati dalla decolonizzazione hanno manifestato i segni più evidenti di pratiche violente e etnocide *proprio mentre mettevano a punto il loro progetto di modernizzazione assumendo tutte le istituzioni tipiche di un "moderno" stato nazionale*. Detto altrimenti, quella che a noi potrebbe sembrare la cura del male si è rivelata esserne una causa, o almeno un fattore di complicazione. Il caso degli eserciti e delle forze di polizia (che in uno stato moderno dovrebbero costituire l'incarnazione della legalità in quanto espressione del monopolio dell'uso della forza da parte dello stato per fini benefici) è esemplare: invece di garantire l'ordine sociale e evitare l'esplosione della violenza politica ed etnica, molte volte le forze dell'ordine nei nuovi stati sono state lo strumento principale di terribili pratiche di violenza.

Un altro modo di spiegare il primordialismo entro l'ottica modernista è quello presentato nella seconda metà di pagina 183: sono vittime del primordialismo quelle entità politiche che non hanno avuto abbastanza tempo per adattarsi alle pratiche legali della modernità, che insomma hanno mal digerito la lezione liberare e pacifica della democrazia, reagendo a volte in modo irragionevole. Ma questo non spiega casi come l'Irlanda, i Paesi Baschi, e non spiega poi com'è possibile che stati per lungo tempo pacifici e pienamente in grado di maneggiare gli strumenti istituzionali della modernità

dopo molti decenni di pace siano letteralmente esplosi (vedi la Jugoslavia, cui di certo non mancava una tradizione antica di pratica statale). In realtà, dice Appadurai a pagina 184, non c'è lunghezza temporale sufficiente a garantire l'immunità da esplosioni di violenza sociale e ormai, dice a tra pagina 185 e 186, dobbiamo ammettere che le idee di giustizia sociale, di democrazia (pur declinata nelle sue diverse forme politiche) di pace sociale come bene comune, sono patrimonio comune del genere umano (non per ragioni "naturali" ma proprio perché il colonialismo prima e la globalizzazione poi le hanno diffuse su tutto il pianeta), e quindi dobbiamo ammettere che sono costituiscono un antidoto efficace contro la violenza politica ed etnica.

Nel paragrafo che inizia a pagina 186 Appadurai riassume le tre prospettive interpretative che possono darci una nuova prospettiva sulle ragioni della violenza politica, e che possono allontanarci dalla visione primordialista per cui le emozioni naturali provate dall'uomo starebbero alla base dei conflitti etnici. La prospettiva neomarxista ci costringe intanto a porre l'attenzione sulle ragioni "sociali" del conflitto: molte volte, i conflitti etnici includono richieste di tipo sociale (maggiori diritti, equità, autonomia, indipendenza).

Gli studi sul "neorealismo dell'immaginazione" (in cui più direttamente si riconosce Appadurai) ci segnalano che l'uso della violenza molte volte dipende proprio dal tentativo di realizzare il progetto dello stato nazionale moderno: ti uccido perché sei diverso, ti violento perché non sei omogeneo al modello che voglio imporre, ti nego perché non siamo uguali. Questa pressione negatrice della diversità (che nasce dentro la modernità, e che si rivelerà in pieno con le due guerre mondiali, che sono guerre di e tra stati nazionali) stimola la nascita di diversità irrigidite, che possono utilizzare (ribaltato di segno) lo stesso discorso politico al quale cercano di resistere: un'ideologia basata sulla purezza e la purificazione della nazione ha ottime probabilità di far nascere qualche minoranza "etnica" al suo interno, proprio perché la sua ossessione per l'eguaglianza e l'omogeneità tra i cittadini marca fino a compattarle le diversità culturali, che possono a quel punto pretendere di essere riconosciute come tali. Questo è il *culturalismo* di cui parla Appadurai: l'uso a fini politici della differenza culturale. Oggi il cosiddetto revival etnico è prima di tutto un fenomeno di culturalismo: non tanto identità immobili e uguali a se stesse da sempre che finalmente pretendono i loro diritti politici, ma gruppi compattati dal discorso omogeneizzante degli stati nazionali e coloniali (quindi gruppi di formazione relativamente recente) che premono per ottenere dei diritti politici in nome della loro specificità culturale. Come ha già fatto a pagina 181, anche qui Appadurai ci tiene a distinguere quei gruppi che pretendono i loro diritti (e con i quali certo simpatizza, proprio perché può riconoscere che non importa molto se siano veramente antichi o di recente formazione, quel che conta è che si battano per una vita migliore o sentita come tale) dai gruppi che invece sono "di forma sostanzialmente negativa,

caratterizzati in gran parte da odio, razzismo, e desiderio di dominare o eliminare gli altri gruppi” (p. 189). Sostanzialmente, Appadurai ci tiene a distinguere in modo chiaro il Dalai Lama da Osama bin Laden: il primo utilizza il culturalismo per chiedere che i tibetani possano veder riconosciuti alcuni diritti fondamentali, come quello di studiare nella loro lingua e di proseguire come meglio preferiscono le loro tradizioni culturali, senza subire un processo di cinesizzazione forzata, mentre Osama utilizza il culturalismo per fomentare l’odio verso tutto quello che lui considera “occidente”. Fatta salva questa necessaria distinzione, possiamo riassumere questo filone di analisi in questo modo: una volta che lo stato nazionale ha messo in circolazione l’idea che la diversità culturale sia politicamente rilevante, quella stessa idea oggi sottratta al monopolio statale dai flussi mediatici, ideologici ed etnici della globalizzazione, può essere rielaborata entro progetti di contestazione antistatale consapevole di sfruttare la differenza culturale.

Il terzo filone di ricerca (p. 190) che ci dice qualcosa di interessante contro il primordialismo è quello costituito dagli studi di antropologia che da un ventennio circa riflettono sulla natura culturalmente determinata delle emozioni: invece di essere qualcosa di naturale, le emozioni sono espresse secondo modelli culturali. Questo filone di ricerca si incrocia con quegli studi delle scienze sociali che da tempo riflettono sul rapporto tra corpo e potere, cioè su come il corpo non sia solo un oggetto manipolato dal potere, ma possa divenire il ricettacolo di pratiche di potere e di controllo: si tratta di un tema complesso che abbiamo provato ad accennare diverse volte, e anche l’esempio “della Playstation” può essere letto come un suo caso particolare: il sistema della produzione economica e della pubblicità legata a modelli di immaginario complessi fa sì che diverse persone siano disposte ad acquisire complesse pratiche del corpo per soddisfare contemporaneamente il loro desiderio di gratificazione immaginativa (giocare al videogioco) e il desiderio di guadagno economico della Sony. Il potere della Sony di produrre macchine efficienti e attraenti e di commercializzare con successo il suo prodotto si incarna nelle dita dell’abile giocatore, che in un certo senso o in una certa misura si fa possedere da quel potere, divenendone parte.

Questa metafora serve per spiegare il modello *Alien* da cui eravamo partiti per spiegare come Appadurai racconta l’etnicità: più che esplosioni di emozioni interne che stanno lì sepolte dalla notte dei tempi e che ogni tanto riemergono, gli scontri etnici possono meglio essere interpretati come implosioni dentro il corpo delle persone di complesse strategie di potere e di immaginazione delle identità: una volta appreso con il corpo a odiare il nemico, una volta cioè che siano diventate forme incarnate le complesse rivalità economiche, politiche, religiose e storiche che ruotano attorno allo stato moderno e alla sua crisi, ci penserà il corpo a trasformare quell’odio in machete, fucile, esplosivo.

Per concludere, per Appadurai la violenza etnica non è il ritorno di pratiche ataviche, il riemergere di emozioni primitive perché primordiali, ma è invece la risposta moderna alla crisi attuale delle appartenenze: sottratti al controllo imbrigliante dello stato accentratore e politicamente omogeneizzante, i flussi discussi nei capitoli precedente implodono sui corpi delle persone, insegnando loro le forme dell'odio e dell'appartenenza originariamente sorte entro lo stato, ma ormai prive del contenitore che le aveva generate e che riusciva (internamente) a contenerle, per spingerle invece verso l'esterno (il nemico oltre confine). Una volta che lo stato non riesce più – sotto la spinta della globalizzazione delle idee, delle merci e delle persone – a contenere quei modelli di appartenenza pura sotto il suo controllo, quegli stessi modelli possono essere rivendicati blandamente come richiesta di diritti, oppure essere urlati in faccia agli altri come volontà di distruzione di tutto ciò che non somiglia loro, fosse anche solo il vicino di casa.

Capitolo settimo “Il patriottismo e i suoi futuri”.

Per pure ragioni di tempo, non riesco a dare di questo testo una lettura accurata, ma voglio almeno provare a veicolare l'idea di fondo e la ragione che mi ha spinto a includerlo nei capitoli del programma. Per tutto questo corso, abbiamo ragionato cercando di vedere come le appartenenze non siano un dato di fatto naturale: come impariamo la playstation o a truccarci, così impariamo a sentirci a casa nella comunità che consideriamo nostra. Questo lavoro di riflessione sulla costruzione delle appartenenze si è accompagnato allo studio di come quelle vecchie costruzioni oggi siano profondamente in crisi perché, con uno slogan, “il mondo si è messo in movimento”, rendendo instabile e friabile il terreno su cui poggiano tutte le appartenenze.

Siamo quindi passati attraverso questo corso cercando di capire che le identità collettive sono una costruzione, e che questa costruzione sembra oggi potentemente “decostruita” nella sua stabilità dal processo della globalizzazione. Ma questo lavoro di consapevolezza e decostruzione non è sufficiente, perché la natura sociale dell'uomo lo porta inevitabilmente a considerarsi parte di qualche gruppo. Come possiamo ancora pensare di appartenere a qualche comunità, nelle condizioni attuali? È questa (tradotta un po' liberamente) la domanda che Appadurai si pone in questo capitolo. La sua proposta fondamentale è quella di separare il trattino che unisce il totem politico dello stato-nazione, per far sì il nostro senso di appartenenza non sia limitato ai nostri doveri civici, e neppure coincida ossessivamente con essi. Elaborando il concetto di transnazione, Appadurai vuole suggerirci che il nostro senso di appartenenza può riuscire a travalicare i confini, e che gli stati devono fare di tutto (se vogliono sopravvivere come entità morali, oltre che politiche)

per assecondare questo movimento di liberazione del senso di appartenenza dal contesto politico che amministra la gestione della cosa pubblica attorno a noi.

Io non so se questo modello sia praticabile, ma un'altra ragione che mi ha spinto a farvi leggere questo capitolo è la sua parte finale, dove si immagina che siano gli Stati Uniti a incarnare per primi questo modello di appartenenza transnazionale. Visto il ruolo politico degli USA in questi ultimi anni, sembra difficile che la proposta di Appadurai trovi piede in tempi brevi, ma non è un giudizio strettamente politico quello che voglio dare. Il dibattito su americanismo-antiamericanismo mi pare sia stato viziato in Italia dall'incapacità di riconoscere che gli Stati Uniti, almeno nell'immaginario di quelli nati tra la fine della seconda guerra mondiale e la fine degli anni sessanta (per gli altri non ho le idee chiare a riguardo) abbia incarnato lo spazio totale: il posto del bene e del male assoluto, in cui poteva letteralmente succedere di tutto, le cose più belle e quelle più orripilanti. Da questo punto di vista, decidere da che parte stare non aveva per noi molto senso: noi stavamo con gli indiani, e con Martin Luther King, ma anche con i Rolling Stones e con i film di Ridley Scott (*Alien, Blade Runner, Thelma e Louise*). L'America era cioè già transnazionale, perché permetteva a noi (che la vedevamo solo da molto lontano, in gran parte immaginandocela) di costruircene l'immagine che preferivamo, selezionando quel che poteva costituire la base della nostra comunità generazionale.

Mi pare che oggi sia cambiato sia il modo in cui l'America vede se stessa, sia il modo in cui noi la guardiamo, e non credo che questo cambiamento mi piaccia. Preferisco dunque sperare che Appadurai abbia visto ancora una volta giusto, e che magari anche l'Europa possa provare a incarnare quell'idea di compresenza della varietà che non ha bisogno di uniformare le persone per farle sentire a casa loro.

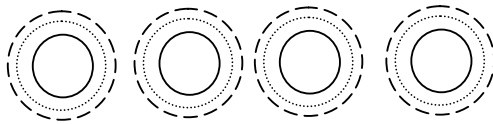
Arjun Appadurai, *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi editore, 2001, pp.
 Parole chiave: immaginazione, azione, globalizzazione, comparazione, comunità transnazionale, consumo, costruzione del corpo, costruzione del tempo, culturalismo, deterritorializzazione, diaspora, etnicità, etnografia postnazionale, identità, località, massmedia, migrazione, modernità, nazionalismo, nostalgia, statonazione.

Questo libro raccoglie il meglio della produzione di Appadurai degli anni Novanta, ed ha al suo centro un'attenzione speciale per "le dimensioni culturali della globalizzazione". Ciò che rende il volume assolutamente unico nel panorama degli studi sulla globalizzazione è la specificità dello sguardo: l'autore ha infatti una formazione antropologica, che gli consente di privilegiare la dimensione locale anche quando rivolge l'attenzione a fenomeni internazionali. Questo significa che invece di dare priorità alla dimensione uniformante dei processi di concentrazione economica e omogeneizzazione politica planetaria, i saggi raccolti nel volume indagano come questi processi vengano vissuti sempre entro un contesto locale, e come cioè "la globalizzazione non sia una vicenda di omogeneizzazione culturale".

Appadurai elabora un modello di analisi in cui il potere politico, le strutture dell'economia e il sistema dell'informazione non si sovrappongono più entro i confini di specifici stati nazionali come avveniva nel modello classico della modernità, ma si sono invece trasformati in flussi sostanzialmente indipendenti.

- Limite del potere politico (confini)
- Estensione del sistema economico
- Raggio di diffusione dei media

IL MODELLO "CLASSICO" DELLA MODERNITÀ

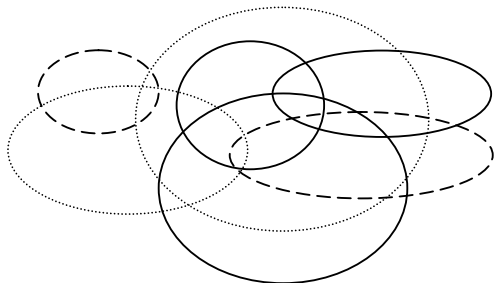


METODOLOGIA D'INDAGINE:

per il progetto SOCIOLOGICO, porsi al CENTRO di ogni nucleo, per scoprire come i soggetti vivono ASSORBENDO la modernità;

per il progetto ANTROPOLOGICO, porsi ai MARGINI o negli INTERSTIZI tra i nuclei, per scoprire come i soggetti vivono SFUGGENDO alla modernità.

IL MODELLO DEI FLUSSI GLOBALI



METODOLOGIA D'INDAGINE:

per qualunque scienza umana, porsi in una LOCALITÀ, per scoprire come i diversi FLUSSI si intreccino in modo peculiare per quel punto specifico, come cioè la MODERNITÀ non sia solo assorbita o evitata, ma ATTIVAMENTE COSTRUITA da parte dei soggetti.

Questo libro ha la preziosa qualità di non limitarsi ad indicare sul piano astratto il passaggio dalla **modernità dello stato nazionale** alla **globalizzazione**. Appadurai cioè non è un teorico, ma rimane uno “scienziato sociale” che cerca gli strumenti per investigare la **complessità della globalizzazione**. Raccontandoci come il **cricket** (gioco *English* per antonomasia) si sia incarnato nelle “**tecniche del corpo**” di decine di milioni di indiani; come la frenesia del **numero nei censimenti coloniali** si faccia ancora sentire nella quantificazione delle **comunità religiose** indiane; raccontandoci cosa succede ad un **antropologo** che torna sul lontano sito della sua ricerca e scopre che il suo miglior “**informatore**” è emigrato a pochi chilometri da casa sua; come il sistema del pagamento dilazionato con carta di credito istituisca meccanismi di **debito** completamente slegati dalle piccole ciclicità quotidiane, contribuendo così a costruire una nuova percezione del **tempo lineare** che si incarna in **pratiche di consumo** che diventano **pratiche del corpo**; come la **violenza etnica** invece di essere la negazione della modernità ne rappresenti l’inevitabile versante osceno, fomentato da quegli stessi stati che dovrebbero esserne minacciati; ricostruendo come sia possibile oggi provare **nostalgia** per un **passato** che non abbiamo mai perduto, vivendo in un **presente** che il **sistema dei consumi** ci insegna ogni momento a lasciarci dietro le spalle; come in tutto questo gli individui possano ancora **immaginare**, con **ironia** e dolore, **comunità** a cui appartenere senza che queste appartengano ad uno stato; raccontandoci infine cosa significa essere un **indiano tamil** di educazione **britannica** e formazione universitaria **americana** che diventa un antropologo il cui sito di ricerca è anche il suo **luogo d’origine**, Appadurai sta facendo un lavoro antichissimo (**osservare** il mondo e gli uomini che lo creano e lo abitano, e cercare di **capire**) con la cura artigianale di chi accetta che le condizioni di lavoro siano talmente mutate che è giunto il momento di mettere a punto nuovi ferri del mestiere. Questo libro, oltre che uno **strumento** di lavoro in sé, è un tornio con cui ogni lettore può fabbricarsi i **nuovi utensili** necessari al suo lavoro.

Indice del volume:

Introduzione: Hic et nunc

Messa a fuoco dei temi e degli strumenti: lo studio della modernità sottratto al mito del progresso inarrestabile; la globalizzazione come fenomeno nettamente distinto dall’uniformazione dei costumi; lo sguardo sulle identità etniche come forme tipicamente moderne e post-nazionali dell’appartenenza. L’antropologia come archivio privilegiato per questi studi.

Prima parte: Flussi globali

1. Disgiuntura e differenza nell’economia culturale globale
2. Etnorami globali: note e questioni per un’antropologia transnazionale
3. Consumo, durata, storia

Il mondo si sta riorganizzando dal punto di vista culturale in flussi transnazionali. Mentre cioè nella modernità il sistema produttivo, quello dell’informazione e quello politico si sovrapponevano coincidendo in buona parte con i confini dello stato nazionale, oggi questi flussi si sono liberati uno dall’altro, creando prospettive in conflitto tra loro e in conflitto con la logica degli stati. Come si possono studiare questi flussi indipendenti di persone, merci, informazioni e politiche? Che ruolo hanno gli individui nel manipolare questi flussi?

Seconda parte: Colonie moderne

4. Giocare con la modernità: la decolonizzazione del cricket indiano
5. Il numero nell’immaginario coloniale

Dato che i flussi sono in movimento, fare ricerca sociale significa oggi essere in grado di descrivere in maniera accurata cosa succede a quei flussi da una particolare prospettiva, da un determinato *punto* di vista. Due casi di studio indiani illustrano come la prospettiva teorica di Appadurai possa avere risvolti metodologici. Primo caso: il cricket in India. Sport importato durante la colonizzazione britannica, il cricket è entrato profondamente nell’ethos indiano: come può una società essere post-coloniale utilizzando uno strumento ludico dei colonizzatori? Secondo caso: come l’uso dei censimenti in India abbia introdotto in loco un concetto di enumerazione che mostra la sua forza fino alle sanguinose dispute tra indù e musulmani nel corso degli anni Novanta.

Terza parte: Locazioni postnazionali

6. La vita dopo il primordialismo
7. Il patriottismo e i suoi futuri
8. La produzione della località

Come si costruisce una comunità in questo nuovo contesto in cui persone, idee, merci e ideologie sono in rapido movimento sul pianeta e sembrano indipendenti uno dall’altro? L’identità etnica è proprio il modo in cui gli individui riescono a pensarsi come membri di una comunità anche quando sono costretti a muoversi sul pianeta o a fare i conti da un punto di vista locale con la natura globale dei processi economici. Criticando in maniera netta qualsiasi approccio primordialista all’etnicità Appadurai propone anche una visione in cui la politica potrà sempre più fare a meno dello stato-nazionale come punto di riferimento centrale della propria espressione.

Arjun Appadurai – Parole chiave

Arjun Appadurai (1949) è professore di Antropologia e professore di Lingue e Civiltà dell'Asia Meridionale all'Università di Chicago, dove è stato direttore del *Chicago Humanities Studies*. Fondatore della rivista *Public Culture*, dirige il *Globalization Project* all'università di Chicago. Attualmente sta conducendo una ricerca sul rapporto tra violenza etnica e immagini del territorio nei moderni stati nazionali. Tra le sue numerose pubblicazioni ricordiamo *Worship and Conflict under Colonial Rule* (Cambridge 1981) e la cura di *The Social Life of Things* (Cambridge, 1986). *Modernity at Large* è la sua prima opera tradotta in italiano.

Siti rilevanti

<http://anthropology.uchicago.edu/faculty/bio/arjun.html>

breve scheda biografica

<http://www.indiana.edu/~wanthro/appadurai.htm>

ottima scheda generale con *personal data* e *basic concepts* di Appadurai

<http://www.lemonde.fr/article/0,5987,3260--253665-,00.html>

recensione apparsa su Le Monde il 6 dicembre della traduzione francese di *Modernity at Large*

<http://globalizationproject.uchicago.edu/>

pagina del Globalization Project diretto da Appadurai

<http://www.india-seminar.com/2001/503/503%20arjun%20apadurai.htm>

recente saggio di Appadurai sul rapporto tra globalizzazione e violenza

Nota: qualsiasi motore di ricerca dà come esito centinaia di entrate di siti universitari anglosassoni perché Appadurai è impiegato come testo base praticamente in tutti i corsi dedicati alla globalizzazione nei suoi aspetti culturali (nuove identità, conflitti etnici, “fine” dello stato nazionale). In Italia Meltemi ha già avuto un ottimo riscontro dato che *Modernità in polvere*, pur essendo uscito solo a febbraio del 2001, è già stato adottato in diversi corsi di antropologia.

Immaginazione

L'immaginazione è divenuta parte del lavoro mentale quotidiano della gente comune in molte società. È entrata nella logica della vita ordinaria... è diventata una *pratica sociale*. Non più pura fantasia (oppio dei popoli, le cui attività reali stanno altrove), non più pura via di fuga (da un mondo definito prima di tutto da più concreti obiettivi e strutture), non più passatempo per le *élites* (quindi non rilevante per la vita della gente comune), e non più pura contemplazione (irrilevante per nuove forme di desiderio e soggettività), l'immaginazione è diventata un campo organizzato di pratiche sociali, una forma di opera (nel duplice senso di lavoro fisico e di pratica culturale organizzata)...

Azione

Ci sono prove sempre più evidenti che l'uso dei mass media nel mondo produce spesso resistenza, ironia, selettività e, in generale, *azione*. Terroristi che prendono come modelli figure *à la Rambo* (che hanno a loro volta prodotto molteplici epigoni non occidentali); casalinghe che leggono romanzi rosa e guardano le soap-opera come parte del loro tentativo di costruirsi le loro vite; famiglie musulmane che si radunano ad ascoltare i sermoni dei leader islamici su cassetta; collaboratori domestici dell'India meridionale che visitano il Kashmir in viaggi organizzati: sono tutti esempi del modo attivo in cui la gente in tutto il mondo si appropria dei media. Magliette, cartelloni pubblicitari, graffiti, ma anche la musica rap, la street dancing e le baraccopoli indicano tutti che le immagini dei media sono rapidamente assimilate entro repertori locali fatti di ironia, rabbia, umorismo e resistenza.

Stato-nazione

Nel corso dei sei anni in cui ho steso i diversi capitoli sono arrivato alla convinzione che lo stato nazionale, come complessa forma politica moderna, è arrivato al lumicino... l'idea che il sistema stesso degli stati nazionali sia a rischio non è affatto popolare. In questo libro la mia persistente attenzione sul trattino che lega la nazione allo stato fa parte di una progressiva argomentazione del fatto che l'epoca stessa dello stato nazionale sia giunta ad una conclusione. Quest'idea, che è una via di mezzo tra una diagnosi e una prognosi, tra un'intuizione e una dimostrazione, dev'essere spiegata in dettaglio.

Tempo

Oggi il passato non è una terra cui tornare in una semplice politica della memoria, ma è diventato un deposito sincronico di scenari culturali, una specie di archivio centrale del tempo, cui

fare ricorso come meglio si crede... Tutto questo è scontato, se si segue Jean Baudrillard o Jean-François Lyotard in un mondo di segni completamente slegati dai loro significanti sociali (tutto il mondo è Disneyland). Ma vorrei suggerire che l'evidente intercambiabilità progressiva di intere epoche e atteggiamenti negli stili culturali del capitalismo avanzato è legata a forze globali più vaste, che hanno lavorato molto per far capire agli Americani che il passato è di solito un paese straniero. Se il vostro presente è il loro futuro (come in molta teoria della modernizzazione e in molte fantasie turistiche soddisfatte di sé), e il loro futuro è il vostro passato (come nel caso dei virtuosi filippini della musica pop americana), allora il vostro passato può ben apparire come una semplice forma normalizzata del vostro presente.

Modernità

La mia non è una teoria teleologica, che contenga la ricetta di come la modernizzazione produrrà ovunque razionalità, puntualità, democrazia, libero mercato e un più elevato prodotto nazionale lordo. ...il mio approccio lascia del tutto aperta la questione di dove possano condurre (in termini di nazionalismo, violenza e giustizia sociale) gli esperimenti con la modernità consentiti dalla mediazione elettronica. Detto altrimenti, riguardo alla prognosi la mia è una teoria più profondamente scettica di qualsiasi variante della teoria classica della modernizzazione di cui sia a conoscenza. Quarto, e più importante di tutti, il mio approccio alla rottura causata dalle forze congiunte della mediazione elettronica e della migrazione di massa è esplicitamente transnazionale – addirittura postnazionale – come suggerisco nell'ultima sezione del libro. In quanto tale, si discosta radicalmente dal modello della teoria classica della modernizzazione, che si potrebbe chiamare fondamentalmente realista nella misura in cui presuppone la rilevanza, metodologica ed etica, dello stato-nazione.

Globalizzazione

L'archivio antropologico, e il tipo di sensibilità che produce nell'antropologo professionista, mi orienta nettamente verso l'idea che la globalizzazione non sia la storia dell'omogeneizzazione culturale. Quest'ultima affermazione è il minimo che vorrei che il lettore cogliesse da questo libro... la globalizzazione è in sé un processo profondamente storico, ineguale e addirittura *localizzante*. La globalizzazione non implica necessariamente e neppure frequentemente omogeneizzazione o americanizzazione...

Il problema centrale delle interazioni globali odierne è la tensione tra omogeneizzazione culturale ed eterogeneizzazione culturale... Spessissimo la teoria dell'omogeneizzazione si suddivide in una tesi dell'americanizzazione e in una della mercificazione, e spesso le due tesi sono strettamente collegate. Quello che queste tesi non riescono a cogliere è che le forze che provengono

da diverse metropoli, una volta importate in nuove società, tendono altrettanto rapidamente ad essere indigenizzate in un modo o nell'altro.

Comparazione

Quel che vorrei proporre è che iniziamo a pensare alla configurazione delle forme culturali nel mondo odierno come sostanzialmente frattale, cioè priva di confini euclidei, strutture o regolarità. Secondo, suggerirei che quelle forme culturali, che ci dovremmo sforzare di rappresentare come completamente frattali, si stanno inoltre sovrapponendo secondo modalità che sono state discusse solo in matematica pura (nella teoria degli insiemi, per esempio) e in biologia (nel linguaggio delle classificazioni politetiche). Abbiamo quindi bisogno di unire una metafora frattale per la forma delle culture (al plurale) con una descrizione politetica delle loro sovrapposizioni e somiglianze. Senza questo passo ulteriore rimarremo impantanati in comparazioni che fanno affidamento sulla netta separazione delle entità da confrontare prima di poter iniziare un serio lavoro comparativo. Come faremo a comparare forme culturali frattali che inoltre si sovrappongono nella loro copertura dello spazio terrestre? (cap. 1)

Etnografia

Quello che un nuovo stile etnografico può fare è cogliere l'impatto della deterritorializzazione sulle risorse immaginative delle esperienze vissute localmente. Detto altrimenti, il compito dell'etnografia diventa oggi la risoluzione di un enigma: qual è la natura della località come esperienza vissuta in un mondo globalizzato e deterritorializzato?

...L'etnografia deve ridefinirsi come quella pratica di rappresentazione che getta luce sul potere che le vite potenziali immaginate su larga scala esercitano su specifici percorsi di vita

Nostalgia

Queste forme di sollecitazione pubblicitaria di massa insegnano piuttosto ai consumatori a sentire la mancanza di cose che non hanno mai perduto. Creano cioè sensazioni di durata, passaggio e perdita che riscrivono le storie di vita degli individui, delle famiglie, dei gruppi etnici e delle classi. Creando il sentimento di perdite che non sono mai avvenute, questa pubblicità crea quel che si potrebbe chiamare "nostalgia immaginata", nostalgia per cose mai accadute. Questa nostalgia immaginata inverte così la logica temporale della fantasia (che istruisce il soggetto a immaginare quel che potrebbe accadere in futuro) e crea desideri più profondi di quelli che potrebbero suscitare la semplice invidia, l'imitazione o la cupidigia

Cultura

Propongo di considerare culturali solo quelle differenze che esprimono oppure formano la base per la mobilitazione di identità di gruppo... La parola cultura, nel suo senso non marcato, può continuare ad essere usata per far riferimento alla dovizia di differenze che oggi caratterizzano il mondo... Propongo tuttavia di restringere *cultura*, come termine marcato, a quel sottoinsieme di quelle differenze che viene mobilitato per articolare il confine della differenza. Per quanto riguarda il mantenimento del confine, la cultura diviene quindi una questione di identità di gruppo costituita da alcune differenze tra altre...

Culturalismo

In tutto il mondo molti gruppi, dovendo far fronte all'azione di stati interessati ad includere le loro diversità etniche entro raggruppamenti rigidi e chiusi di categorie culturali alle quali gli individui sono spesso assegnati contro la loro volontà, si stanno deliberatamente mobilitando secondo criteri identitari. Il culturalismo, per dirla in maniera semplice, è la politica dell'identità mobilitata a livello dello stato nazionale.

Identità

la dimensione primordiale (non importa se del linguaggio, del colore della pelle, della comunità locale o della parentela) è diventata globalizzata. Cioè i sentimenti, il cui potere maggiore è la loro capacità di stimolare l'intimità entro uno stato politico e di trasformare la località in un campo di addestramento per l'identità, si sono ora diffusi su territori vasti e irregolari con il movimento di gruppi che rimangono comunque collegati l'un l'altro attraverso raffinate potenzialità di comunicazione mediatica... l'etnicità, un tempo genio contenuto nella lampada di qualche tipo di località (per quanto vasta) è ora divenuta una forza globale, che scivola regolarmente entro e attraverso le fratture tra stati e confini

Etnicità

Ci sono prove sempre più chiare che i modelli occidentali di partecipazione politica, di istruzione, di mobilitazione e di crescita economica, che avrebbero dovuto distanziare le nuove nazioni dai loro primordialismi più retrogradi, hanno avuto l'effetto opposto. È evidente che questi rimedi creano disordini iatrogeni... L'aspetto più paradossale è che... molto spesso la creazione di sentimenti primordiali, lungi dall'essere un ostacolo per lo stato modernizzatore, si pone molto vicino al cuore del progetto dello stato nazionale. Molti fondamentalismi razziali, religiosi e culturali sono quindi alimentati deliberatamente da diversi stati nazionali, o da partiti

al loro interno, con l'intento di reprimere il dissenso; di costruire soggetti omogenei e di massimizzare la sorveglianza e il controllo...

Corporeità

Ma dato che il cricket, attraverso la convergenza di stato, mass media e interessi del settore privato, ha finito per essere identificato con "l'India", con l'abilità "indiana", con il coraggio "indiano", con lo spirito di squadra "indiano" e con le vittorie "indiane", il piacere fisico che è al centro dell'esperienza visiva maschile è allo stesso tempo parte dell'erotismo della nazionalità. Questo erotismo, soprattutto per i giovani maschi della classe operaia e del sottoproletariato, è profondamente collegato alla violenza, non solo perché tutti gli sport agonistici stimolano l'inclinazione all'aggressività ma anche perché le contrastanti pretese della classe, dell'etnicità, della lingua e della regione fanno della nazione una comunità profondamente contestata

Potere e sapere

Le tavole numeriche, le figure e le tabelle consentivano di addomesticare la contingenza – il disordine narrativo delle descrizioni in prosa del panorama coloniale – entro l'astratto, preciso, completo e freddo dialetto dei numeri...

La storia del dominio britannico [in India] nel XIX secolo può essere letta in parte come il passaggio da un uso più funzionale del numero in quel che è stato chiamato il militarismo fiscale dello stato britannico in madrepatria, ad un uso più pedagogico e disciplinare. Non solo i corpi indiani vennero gradualmente categorizzati, ma ad essi si attribuirono valori quantitativi... altri regimi possono aver avuto degli interessi numerici e anche degli interessi classificatori, ma queste due sfere rimasero in gran parte separate, mentre fu solo nella complessa congiuntura delle variabili che costituì il progetto del stato coloniale maturo che queste due forme di nominalismo dinamico si unirono per creare una politica che ruotava attorno a comunità enumerate auto-consapevolmente (cap. 5).