

FRANCESCO FISTETTI

LA GLOBALIZZAZIONE ALLA LUCE
DEL PARADIGMA DEL DONO.
UNA NUOVA PROSPETTIVA
EPISTEMOLOGICA

I. «Le società hanno progredito nella misura in cui esse stesse, i loro sottogruppi e, infine, i loro individui, hanno saputo rendere stabili i loro rapporti, donare, ricevere e, infine, ricambiare. Per poter commerciare, è stato necessario, innanzitutto, deporre le lance. Solo allora è stato possibile scambiare i beni e le persone, non più soltanto da clan a clan, ma anche fra tribù e tribù, fra nazione e nazione e – soprattutto – fra individui e individui. Solo in seguito i popoli hanno saputo crearsi degli interessi, soddisfarli reciprocamente e, infine, difenderli, senza dover ricorrere alle armi. In tal modo, il clan, la tribù, i popoli sono riusciti – e lo stesso devono fare, nel mondo cosiddetto civile, le classi, le nazioni e anche gli individui – a contrapporsi senza massacrarsi, e a “darsi” senza sacrificarsi l’un l’altro. Proprio in questo risiede uno dei segreti permanenti della loro saggezza e della loro solidarietà»¹.

Vorrei partire da questo passaggio centrale del *Saggio sul dono* di Marcel Mauss per tentare di chiarire in che senso quell’insieme complesso e contraddittorio di processi, per lo più di carattere economico-finanziario e sociale, che si è convenuto denominare con il termine globalizzazione può essere descritto come una vera e propria Svolta Culturale (*Cultural Turn*). In primo luogo, non sfuggirà a nessuno che nel testo di Mauss ora citato il ciclo del dono (donare/ricevere/ricambiare) delinea il gesto politico per antonomasia, quello dell’*alleanza* con l’altro e con il diverso da sé: una decisione che rende possibile la riproduzione ordinata di una comunità umana, che inaugura una storia comune e un suo riconoscimento espresso attraverso più voci da parte di soggetti individuali e collettivi. Che cosa significa, in realtà, che «per poter commerciare, è stato necessario, innanzi-

¹ M. Mauss, “Saggio sul dono”, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1965, p. 291.

tutto, deporre le lance» se non che l'alleanza e il riconoscimento dell'altro da sé, che fondano lo spazio del politico, hanno creato le condizioni su cui ha preso a crescere la logica dello scambio dei beni e delle persone fino a tessere una fitta trama che ha incluso i rapporti reciproci tra le nazioni e tra gli individui? Quello che con Vico potremmo chiamare il “mondo civile delle nazioni” è quello che, nella ricchezza delle sue tradizioni e delle sue peculiarità linguistiche, religiose, etiche, socio-politiche, si è venuto formando a mano a mano che i gruppi umani hanno abbandonato la logica della guerra e, nel difendere i loro interessi, hanno accettato di “contrapporsi senza massacrarsi”.

Vale la pena anche di rimarcare che l'alleanza come offerta di pace e di amicizia è un gesto unilaterale di libertà che scommette sulla fiducia (“fidarsi interamente o diffidare interamente”²) e che è per definizione rischioso, perché può non essere accolto e non ricambiato. C'è di più. L'economia di mercato, la divisione internazionale del lavoro e il soddisfacimento legittimo degli interessi particolari (ciò che Mauss chiama il «“darsi” senza sacrificarsi l'uno all'altro»)³ sorgono dalla volontà di vivere-insieme e, per così dire, di addomesticare quella dimensione originaria e strutturale di violenza – di conflitto e di discordia – che non è cancellabile una volta e per tutte, ma che va costantemente tenuta a bada riproponendo ricorrentemente l'“arbitrarietà relativa” della decisione fondativa del politico.⁴ Il “mondo civile delle nazioni” si è formato entro il ciclo del donare/ricevere/ricambiare e solo di recente è accaduto che l'ideologia dell'*homo oeconomicus* ha preteso di misurare la felicità dei popoli e degli individui attraverso il mero “calcolo dei bisogni individuali” e di accrescere la nostra ricchezza identificandoci “con dei finanziari”⁵. Pertanto, leggere la globalizzazione odierna in chiave di Svoltata Culturale significa, sul piano epistemologico, recuperare la ricongiunzione praticata da Mauss dell'economia con la morale, con il diritto, con la religione e con il politico – in una parola, con le forme simboliche: una ricongiunzione che ricolloca l'economico nell'alveo della tradizione di un Adam Smith (l'economia politica come scienza morale) e di quella di un Émile Durkheim (il carattere “sacro” originario dell'ordine sociale e della coscienza collettiva)⁶. In questa prospettiva, il paradigma maussiano del dono evidenzia due ulteriori ed importanti caratteristiche

² Ivi, p. 290.

³ «Il perseguimento brutale degli scopi dell'individuo nuoce ai fini e alla pace dell'insieme, al ritmo del suo lavoro e delle sue gioie e – di rimbalzo – all'individuo stesso» (ivi, p. 284).

⁴ «Il concetto del politico coincide con il momento in cui si esercita un potere di dire e di scegliere il passato, il presente e il futuro a cui si riferiscono tutto un insieme di soggetti che attingono la loro identità e le loro ragioni di vivere proprio attraverso questa scelta» (A. Caillé, *La théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale*, La Découverte/M.A.U.S.S., Paris 2009, p. 139).

⁵ M. Mauss, “Saggio sul dono”, cit., p. 284.

⁶ Su quest'aspetto cfr. M. A. Toscano, “Beni culturali e sociologia”, in M. Toscano e E. Gre-migni, *Introduzione alla sociologia dei beni culturali. Testi antologici*, Le Lettere, Firenze 2008, p. 17.

ermeneutiche. La prima è data dal fatto che tra i gruppi umani – e segnatamente tra le nazioni – esistono rapporti non solo di conflitto, ma anche di cooperazione, di interscambio, di interazione reciproca o, come potremmo dire, di ibridazione delle loro rispettive culture, che nell'età moderna vanno sempre più aumentando ed intensificandosi⁷. Il concetto di ibridazione diviene, così, una griglia ermeneutica fondamentale dei processi di uniformazione/differenziazione, di inclusione/esclusione e di integrazione/disintegrazione della società a livello globale⁸. La seconda caratteristica del paradigma maussiano del dono risiede nell'istanza di un riconoscimento etico-sociale che sovrintende alla costruzione delle relazioni che storicamente si instaurano tra le classi, tra gli individui e, da ultimo sul piano internazionale, tra i popoli. Nell'istanza del riconoscimento, non importa se avanzata da singoli, da gruppi o da nazioni, s'intrecciano la componente economica (intesa, si badi, non solo come richiesta di una redistribuzione della ricchezza in chiave di giustizia sociale, ma anche come volontà di valorizzare come espressione della storia di una vita singola o di una comunità la produzione degli stessi beni economici), la componente morale e giuridica del rispetto e della stima di sé nella sfera privata e in quella pubblica, e la componente propriamente culturale quando è in gioco l'identità culturale specifica, oltre al diritto ad avere diritti, da parte di popolazioni escluse ed emarginate⁹. Nelle lotte per il riconoscimento del proprio statuto sociale e per una più equa redistribuzione delle risorse da parte degli individui e delle classi delle società moderne Mauss ravvisa una grammatica comune rivolta ad un innalzamento della "socialità" dell'economia, dal momento che queste lotte non esprimono soltanto delle rivendicazioni salariali quanto piuttosto il bisogno che il soggetto-produttore prova di essere riconosciuto dagli altri come portatore di un bene che «è qualcosa di più di un prodotto o di un tempo di lavoro». Egli «sente di dare qualcosa di se stesso, il proprio tempo, la propria vita, e vuole essere ricompensato, sia pure moderatamente, per questo dono. Rifiutargli tale ricompensa equivale a incitarlo alla pigrizia e al rendimento minimo»¹⁰.

⁷ «Tutto cospira verso rapporti materiali, intellettuali, morali sempre più intensi, numerosi e vasti tra le nazioni [...] Ora l'ecumene forma un mondo, non c'è più alcun popolo che non sia in rapporti diretti o indiretti con gli altri e, malgrado tutti i colpi e gli scacchi, il progresso, o se non si vuole usare questo termine ottimista, la sequenza degli avvenimenti va nel senso di una moltiplicazione crescente dei prestiti, degli scambi, delle identificazioni, fin nel dettaglio della vita morale e materiale» (M. Mauss, "La nazione", in Id., *I fondamenti di un'antropologia storica*, ed. it. a cura di R. Di Donato, Einaudi, Torino 1998, p. 56).

⁸ S. A. Sandoval Godoy, *Hibridación social: un modelo conceptual para el análisis de la región y el territorio*, in «Región y Sociedad», n. 28, 2003.

⁹ Mi sia consentito di rinviare al mio volume, *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, UTET, Torino 2008. Sulle teorie contemporanee del riconoscimento una sintesi panoramica è offerta da E. Renault, *La reconnaissance au coeur du social*, in «Sciences humaines», n. 172, juin 2006, mentre una discussione critico-problematica si trova nel volume di A. Caillé e Ch. Lazzeri (a cura di), *La reconnaissance aujourd'hui*, CNRS Editions, Paris 2010.

¹⁰ M. Mauss, "Saggio sul dono", cit., p. 285.

2. A partire dalla seconda metà del XX secolo, da parte dei popoli e delle nazioni che hanno subito la dominazione e l'oppressione delle potenze coloniali si produce una spinta analoga verso il riconoscimento della loro autonomia politica e della loro dignità culturale. Dapprima attraverso la rivolta e le guerre di liberazione anticoloniale e nazionale, ma anche e sempre più mediante gli strumenti della critica culturale. La Svoltata Culturale ha inizio in quegli anni, quando veniva coniata la categoria della "negritudine" come tentativo di riscoprire i tratti peculiari della cultura e della civiltà africane. Non a caso Sartre nel 1948, nella sua Introduzione ad un'antologia della poesia negra e malgascia curata da Léopold Senghor, parlava di questi autori come di "vates della negritudine" nei quali «sono indissolubilmente fusi il tema del ritorno e quello della ridiscesa agli Inferi splendenti dell'anima negra». E aggiungeva: «E chiamerò "orfica" questa poesia, perché l'instancabile discesa del negro dentro di sé mi fa pensare a Orfeo che va da Plutone a chiedergli la restituzione di Euridice»¹¹. Tuttavia, a ben guardare, ci si rende conto che la riscoperta dell'"anima negra" realizzata attraverso il linguaggio della poesia, di cui parlava Sartre, coincide in ultima istanza con la distruzione delle "catene" che opprimono non solo i neri, ma il proletariato bianco¹², cioè con la presa di coscienza che bianchi e neri appartengono all'umanità, alla medesima famiglia umana. Sartre lo spiega con chiarezza: il nero patisce, rispetto all'operaio di fabbrica, un'alienazione supplementare impostagli dal "pensiero straniero" che vuole assimilarlo. Sicché, egli deve «riconquistare la sua unità essenziale, o, se si preferisce, la purezza originaria del suo "progetto" con un'ascesa progressiva che vada oltre l'universo del discorso»¹³. L'alterità etnoculturale è, dunque, il medium da attraversare per spezzare le "catene" della schiavitù ed attingere l'unità del genere umano. Incontriamo qui un punto cruciale che connota questo cammino di ricerca dell'identità, che mira a ricondurre l'alterità ad una matrice comune ed omogenea, e lo distingue dal percorso messo in atto da chi, a cominciare dalla fine degli anni Sessanta del XX secolo, come ci hanno mostrato i *Cultural Studies*, i *Subaltern Studies* e i *Postcolonial Studies*, compie il tragitto inverso, cioè riappropriarsi della differenza etnica non come se si trattasse di qualcosa da riportare ad un comune denominatore, ma come di un'identità storicamente determinata, che mantiene aperta una differenza che è, per dirla con Derrida, una *différance*, vale a dire una costruzione costitutivamente instabile e *in progress*.

Se l'antropologia strutturalista, a partire da Lévi-Strauss, ebbe il merito di rimarcare l'eguaglianza tra le culture extra-occidentali e la cultura occidentale, imprimendo così un sigillo teorico ai processi di indipendenza e di liberazione coloniali¹⁴, le correnti della critica post-coloniale porranno in discussione il paradigma della modernità unica, fondato sulla diade svi-

¹¹ J.-P. Sartre, "Orfeo negro", in Id., *Che cos'è la letteratura?*, il Saggiatore, Milano 2009, p. 385.

¹² Ibidem.

¹³ Ivi, p. 391.

¹⁴ Basterà rammentare la conclusione di "Razza e storia" (1952) sulla pluralità delle culture come dato costitutivo della nostra contemporaneità. «La diversità delle culture umane è dietro di noi, attorno a noi e davanti a noi. La sola esigenza che possiamo far valere nei suoi confronti (creatrice per ogni individuo di doveri corrispondenti) è che essa si realizzi in forme ciascuna delle

luppo/industrializzazione, ed esalteranno la singolarità delle culture come «fonte dell'identità, del senso, della dignità e dell'innovazione sociale»¹⁵. Soprattutto dopo l'Ottantanove, e con l'esplosione della globalizzazione, la spinta verso la rivendicazione della pari dignità culturale da parte dei popoli ex-coloniali si è accentuata e si è manifestata attraverso due processi in apparenza paralleli, ma reciprocamente intrecciati: da un lato l'emergere di nuove potenze geopolitiche ed economiche come la Cina, l'India e il Brasile, dall'altro l'intensificazione dei flussi migratori dalla periferia del mondo verso le metropoli ex-imperiali. Questo processo, in pieno svolgimento, ha determinato una configurazione multipolare e multicentrica delle relazioni internazionali, che richiede, per utilizzare una formula di C. Schmitt, un nuovo “*nomos della Terra*” – e al contempo ha provocato un cambiamento della composizione demografica delle società occidentali, che vanno diventando sempre più multiethniche, multiculturali e multireligiose.

3. Ora, ciò che è radicalmente mutato rispetto alla riscoperta della “negritudine” come «progetto» di riconquista del Sé autentico in vista della lotta comune per abbattere l'alienazione capitalistica, è che con la globalizzazione, come rileva S. Hall, viene intaccato il carattere presuntivamente permanente e prestabilito di popolazioni e culture. La domanda che sorge è non tanto quella su “chi siamo?”, ma su “che cosa stiamo diventando?”. Ciò vuol dire che le identità è una pratica discorsiva e narrativa, prodotta da luoghi storici ed istituzionali ben precisi: essa esprime sempre delle coordinate “posizionali” che fanno del soggetto un soggetto “interpellato”, da un canto obbligato ad assumere delle prese di posizione determinate all'interno di un sistema di rappresentazioni significanti e dall'altro a rielaborarle come un insieme di “identificazioni” che hanno un carattere intrinsecamente condizionale e contingente. Con Lévinas potremmo definire l'identità come «il medesimo per l'altro, medesimo attraverso l'altro»¹⁶ ad indicare l'irrompere e l'operare dell'alterità nell'identico. Sotto questo riguardo, la questione dell'identità culturale non può essere intesa come il ritrovamento di un “noi” stabile e permanente, una specie di “io collettivo” autentico che si dissimulerebbe sotto i vari “io” imposti come superficiali ed artificiali. A giusta ragione, S. Hall insiste sulla natura ibrida, stratificata e polimorfica delle identità culturali nell'epoca della globalizzazione e dei movimenti migratori nel mondo postcoloniale¹⁷. Tuttavia, questa impostazione decostruttivistica, che è il tratto comune anche ai *Postcolonial Studies* (si pensi a H. K. Bhabha, P. Gilroy, A. Mbembe), lascia fuori il concetto centrale, ermeneuticamente fecondo, che il paradigma maussiano del dono mette in campo. Le nazioni

quali sia un contributo alla maggiore generosità delle altre» (C. Lévi-Strauss, “Razza e storia”, in Id., *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino 2001, p. 49).

¹⁵ A. Mattelart, *Diversité culturelle et mondialisation*, La Découverte, Paris 2007, p. 56.

¹⁶ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, ed. it. a cura di S. Petrosino, Jaka Book, Milano 2006, p. 86.

¹⁷ Si vedano i saggi raccolti in S. Hall, *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, ed. it. a cura di M. Mellino, Meltemi, Roma 2006.

e i popoli che hanno subito a vario titolo (economico, politico, culturale) l'oppressione coloniale, chiedono di essere riconosciuti non solo come dotati di un eguale valore culturale, ma al contempo come soggetti collettivi che hanno una loro storia e che con la loro cultura – materiale, simbolica, religiosa o di altro genere – hanno «donato» e «donano» agli altri «qualcosa di se stessi», del «proprio tempo», della «propria vita». È questo dono al mondo occidentale, nelle sue forme storicamente specifiche, che questi popoli e queste nazioni chiedono che venga riconosciuto e, come aggiunge Mauss, «ricompensato». Mauss nel brano citato si riferiva alla dimensione simbolica dei soggetti individuali e collettivi, che con i loro saperi, le loro competenze e le loro “capacità” (*capabilities*, direbbe A. Sen) concorrono ad innalzare il livello di “socialità” del sistema economico. In altre parole, la produzione economica, intesa nel senso più ampio del termine, vale a dire come creazione di una ricchezza che non coincide con la forma monetaria e con il valore di mercato, è sempre una produzione di “beni relazionali”. Possiamo concepire questi ultimi in un’accezione più larga di quella proposta da Nussbaum, cioè beni che come l’amicizia, l’amore reciproco e l’impegno civile «nascono e muoiono con la relazione stessa»¹⁸ e, quindi, sono particolarmente fragili e vulnerabili. Tuttavia, una componente di legame sociale e, dunque, di dono si trova nel contributo – materiale o immateriale – che ogni soggetto apporta con il proprio lavoro e con l’esercizio della propria professione. Se il contributo che ogni individuo e, diciamo pure, ogni classe o ceto sociale arreca alla cooperazione sociale non può essere misurato solo con il metro del calcolo economico del valore di scambio, allora esso va immesso nel ciclo del dare/ricevere/ricambiare all’interno del quale acquista una connotazione simbolica e una qualità relazionale, poiché mette in gioco qualcosa di “se stessi” che assume una valenza trans-individuale. In quest’ottica, siamo oltre la solidarietà sociale, rivendicata da Durkheim e ripresa da A. Honneth quando egli sottolinea che nelle società moderne la stima sociale degli individui sorge sul presupposto di una stima sociale simmetrica, vale a dire tale che scaturisce da soggetti pienamente autonomi¹⁹.

Il paradigma del dono supera, senza tuttavia annullarlo, il principio dell’autorealizzazione, che è quella dimensione del riconoscimento reciproco da parte di ognuno di «sapersi prezioso per la società, in virtù delle proprie prestazioni e delle proprie attitudini»²⁰. Su questo terreno, che fa

¹⁸ M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, ed. it. a cura di G. Zanetti, il Mulino, Bologna 1996, p. 624. Per una visione più larga dei beni relazionali cfr. P. Donati e R. Solci, *I beni relazionali*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

¹⁹ «Stimarsi simmetricamente – prosegue Honneth – significa [...] considerarsi vicendevolmente alla luce di valori che fanno apparire le capacità e le qualità dell’altro come significative per la prassi collettiva. Relazioni di questo tipo suscitano non soltanto una tolleranza passiva, ma anche una partecipazione affettiva alla particolare condizione individuale dell’altra persona: infatti, solo se mi impegno attivamente a far sì che egli riesca a dispiegare qualità a me estranee potremo realizzare fini comuni» (*Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002, p. 156).

²⁰ *Ibidem*.

tutt'uno con il principio del "merito" spettante ai soggetti in riferimento all'idea normativa sulla cui base viene misurata la stima verso gli individui o i gruppi sociali delle società liberaldemocratiche²¹, non c'è ancora l'apprezzamento del debito che il nostro Sé ha nei confronti degli altri per essere (diventato) ciò che è, né potremmo mai elaborare sul piano istituzionale, come è accaduto nel *welfare State*, meccanismi di credito che, come afferma Gouldner, aumentano «il numero delle obbligazioni esistenti in un sistema sociale e fornisc(ono) assistenza anche a coloro che non sono considerati in grado di contraccambiare»²². Analogamente, le nazioni e i popoli ex-coloniali, come pure le minoranze nazionali diasporiche (cioè, presenti nelle odierne società multietniche) non reclamano un generico "diritto alla differenza" al fine di restaurare un'identità intesa come essenza immutabile, da recuperare sotto la maschera dell'alienazione occidentalista. Essi richiedono piuttosto un riconoscimento della loro cultura e del loro patrimonio simbolico in modo da essere considerati non sulla base di un universalismo omologante, come soggetti disincarnati di diritti umani quanto piuttosto come attori di storia e di politica o, come anche potremmo dire, come "donatori" e non solo come "donatari". Essi sono stati esclusi dal ciclo del dono e, per di più, considerati fruitori passivi di un dono a senso unico: chi poteva donare beni di ogni tipo erano i paesi delle opulente democrazie occidentali, verso le quali essi dovevano nutrire sentimenti, se così si può dire, di una grata sottomissione, una sorta di interiorizzazione del rapporto signore/servo di hegeliana memoria. Questa ricollocazione nel ciclo maussiano del dono aggiunge al riconoscimento affettivo-emotivo (amore), etico-giuridico (diritto) e cooperativo-sociale (stima) di Honneth una sporgenza epistemologica del tutto inedita, perché va al di là dell'impostazione liberale dell'eguale trattamento anche nella sua versione radicale che imputa gli svantaggi, compresi gli svantaggi culturali, alla mancata applicazione del principio dell'eguaglianza (che richiede, ad es., l'*affermative action* per colmare le disparità). Essa muove nella direzione indicata da Taylor di collegare il riconoscimento culturale all'esperienza specifica del disprezzo, dell'emarginazione e dell'esclusione patita nel corso della modernità dalle nazioni e dai popoli colonizzati, che hanno introiettato un'immagine di sé negativa e hanno dovuto confrontarsi con gli stereotipi della cultura occidentale egemone²³.

²¹ Honneth, "Redistribuzione come riconoscimento: una replica a Nancy Fraser", in N. Fraser e A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, trad. it. di E. Morelli e M. Bocciola, Meltemi, Roma 2007, p. 202 e ss.

²² A. W. Gouldner, "L'importanza di Qualcosa in cambio di Nulla", in Id., *Per la sociologia*, trad. it. di S. Pappalardo, Liguori, Napoli 1977, p. 348. Nel linguaggio di Gouldner questa è la norma di beneficenza. Per una sua approfondita discussione cfr. Ph. Chanial, "Ce que le don donne à voir", Introduzione a *La société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée* (a cura di P. Chanial), La Découverte, Paris 2008, in particolare pp. 24-28.

²³ Ch. Taylor, "La politica del riconoscimento", in J. Habermas e Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2008.

4. In questo quadro, il “riconoscimento culturale” di questi popoli e nazioni scaturisce non solo da un’esperienza di ingiustizia, che mette in questione i criteri normativi vigenti di redistribuzione delle risorse a livello globale, ma chiama in causa l’autocomprensione della propria cultura, della sua portata simbolica e, perché no, del suo valore economico peculiare, non riducibile soltanto ai parametri utilitaristici del valore di scambio. Prima di affrontare quest’ultimo aspetto, relativo ai rapporti tra economia e culture nel crogiuolo della globalizzazione, conviene chiarire ancora una volta che la richiesta del riconoscimento culturale è stata avanzata su due fronti: da un canto, nelle società liberaldemocratiche, dove si sono formate delle comunità etniche più o meno recenti, specie dopo il secondo conflitto mondiale e a seguito delle guerre d’indipendenza contro gli Stati coloniali europei (l’Inghilterra, la Francia, il Belgio, l’Olanda e in parte anche l’Italia); dall’altro, sul piano internazionale, quando dopo l’Ottantanove sono emerse delle potenze geopolitiche nuove che si sono imposte anche come potenze economico-finanziarie sul mercato mondiale. Sia nell’uno che nell’altro caso entra in gioco una domanda di riconoscimento che oltrepassa la rivendicazione di un apprezzamento delle culture derivante dal principio, sancito dall’antropologia culturale, di un trattamento egualitario. In entrambi i casi, il diritto alla differenza è, almeno sul piano della teoria normativa se non in linea di fatto, «un diritto alla differenza nell’eguaglianza». Homi K. Bhabha, che mutua questa espressione da E. Balibar, spiega che essa non implica la restaurazione di un’identità culturale essenzialista e nemmeno un concetto di eguaglianza intesa come «neutralizzazione delle differenze in nome dell’“universalità” dei diritti, la cui applicazione è spesso soggetta a definizioni ideologiche e istituzionali di ciò che conta come “umano” in ogni contesto culturale o politico specifico»²⁴. Solo che il diritto-alla-differenza-nell’eguaglianza non appartiene soltanto, come ritiene Bhabha, alle “minoranze nazionali” e ai “migranti globali” e – bisogna aggiungere – a tutti i gruppi e movimenti culturali che nelle società occidentali a partire dagli anni Sessanta/Settanta del XX secolo hanno rivendicato il diritto di praticare una concezione autonoma di “vita buona”, ma a tutti i popoli e alle nazioni ex-coloniali. E ciò che più vale la pena di sottolineare è il fatto che il “diritto alla differenza nell’eguaglianza”, a partire dal secondo dopoguerra fino ad oggi e con un’accelerazione straordinaria dopo l’Ottantanove, è stato reclamato con vigore da parte dei popoli ex-coloniali, innestando la peculiarità della propria cultura nella ricostruzione e (ri)organizzazione del rispettivo assetto economico. In altre parole, la globalizzazione ha fatto emergere nitidamente la centralità della problematica della cultura nel processo di costruzione di un nuovo ordine mondiale, poiché ha determinato una riconnessione tra economia, politica e morale (o religione), così

²⁴ H. K. Bhabha, “Un cosmopolitisme vernaculaire”, Avant-Propos all’edizione francese di *The Location of Culture* (1994), *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Payot, Paris 2007, p. 16.

come Mauss suggeriva, o, come potremmo dire con Polanyi, un reincastro (*embedness*) dell'economia nell'ordine sociale e politico scaturito dalla fine della Guerra Fredda e dal declino del secolo americano. È stata questa ricongiunzione tra economia e cultura (dove cultura è da intendersi in senso lato come identità peculiare, storicamente articolata, di un popolo o di un gruppo umano) che ha alimentato quella *rivolta contro l'Occidente* che ha condotto, a partire dal secondo dopoguerra, alla lenta, ma inesorabile ascesa di paesi asiatici come il Giappone prima e poi Singapore, Taiwan, India, Indonesia e soprattutto la Cina. Vale la pena di ricordare che la "rivolta contro l'Occidente", attraverso cui i popoli ex-coloniali hanno avanzato la pretesa di un "diritto alla differenza nell'eguaglianza", era stata con straordinaria lungimiranza diagnosticata da Adam Smith in una celebre pagina di *La ricchezza delle nazioni*, richiamata da G. Arrighi²⁵, in cui, riferendosi alla scoperta dell'America e al passaggio alle Indie orientali per il Capo di Buona Speranza, Smith osservava che gli effetti benefici per gli indigeni delle Indie orientali e occidentali di quei due avvenimenti erano stati annullati "dalle orribili calamità" provocate dagli europei, che avevano imposto la loro schiacciante superiorità militare e commesso impunemente crimini atroci. E con una vera propria "previsione morfologica", come l'avrebbe chiamata Antonio Labriola, egli concludeva: «Forse in futuro gli indigeni di quei paesi potranno diventare più forti, o quelli dell'Europa più deboli; e forse gli abitanti di tutte le varie parti del mondo potranno aggiungere quella eguaglianza di coraggio e di forza che, ispirando loro un timore vicendevole, può da sola costringere l'ingiustizia delle nazioni indipendenti in qualche specie di rispetto dei loro diritti reciproci»²⁶. Non vi è dubbio che l'unificazione del pianeta sotto l'egida della logica del mercato registra oggi la rinascita economica e commerciale di quei paesi un tempo dominati dall'Occidente e che oggi sono diventati forti al punto di imporre "il rispetto dei loro diritti reciproci", anche se ciò non vuol dire che al proprio interno questi paesi a loro volta rispettino i diritti delle minoranze²⁷.

5. È da questo reincorporamento del mercato globale all'interno delle culture locali (nazionali/regionali/territoriali) che oggi va profilandosi un *Cultural Turn*, che è gravido di inedite chances positive, ma anche di rischi molto gravi per la convivenza delle nazioni. Esso ha portato in primo piano una sorta di biforcazione, che Marcel Mauss ci aiuta a decifrare. Non è detto, infatti, che la ricongiunzione tra economia e cultura conduca di per sé ad un salto qualitativo, ad un innalzamento del livello di "socialità" nei

²⁵ G. Arrighi, *Adam Smith in Beijing. Lineages of the Twenty-First Century*, Verso, London-New York 2007, pp. 2-3.

²⁶ A. Smith, *Ricerche sopra la natura e la ricchezza delle nazioni*, trad. it. di A. Campolongo, UTET, Torino 1965, p. 569.

²⁷ Sul tema dei diritti delle minoranze negli Stati ex-coloniali e nei paesi ex-comunisti cfr. W. Kymlicka, *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, New York 2007, cap. 7.

rapporti tra le nazioni e al loro interno, come credeva Mauss. Può portare anche ad un'intensificazione della volontà di potenza degli Stati che potrebbe sfociare in una versione rinnovata della lotta per la sopravvivenza e nel "sacrificio" dei più deboli anche attraverso la guerra e la schiavitù. Per scongiurare questi esiti sacrificali, non c'è altra strada che quella indicata da Mauss: riattivare il ciclo del dono agonistico, donare/ricevere/contraccambiare, che è il sigillo dell'alleanza e della fondazione di un nuovo spazio politico in cui coniugare obbligazione politica e libertà dei soggetti, e in cui lo scambio valorizzi (o «ricompensi», come si esprime Mauss) le differenze culturali, cioè non solo la quantità del tempo di lavoro oggettivato nei prodotti, non solo le competenze tecnico-scientifiche, ma anche le forme simboliche peculiari che in essi vengono incorporate. Tra queste in primo luogo le tradizioni e la storia dei luoghi: in questo modo i "mondi vitali" vengono recuperati come segni di un'identità culturale irripetibile ed entrano in una circolazione interculturale che non è solo di merci, ma anche di visioni della realtà e di immagini del mondo²⁸. È evidente che stiamo parlando di un approccio alla problematica dei rapporti tra economia e cultura radicalmente diverso rispetto a quello proposto dai teorici degli "asian values", secondo i quali determinati valori socioculturali di natura organicistica ed olistica hanno fornito un propellente formidabile della modernizzazione capitalistica di alcuni paesi dell'Est asiatico. Conviene rimarcare, invece, che un tratto costitutivo della globalizzazione consiste nel funzionare come una macchina che produce e riproduce le differenze culturali, e come questa non è che la faccia simmetricamente rovesciata della tendenza strutturale all'interdipendenza e all'omogeneizzazione. Si tratta di un processo ancipite di lunga durata, nel quale accanto a potenti fattori di unificazione come le religioni mondiali (giudaismo, confucianesimo, mazedismo, giainismo) operano interscambi altrettanto potenti che generano una diversificazione culturale, connessa allo sviluppo delle comunità locali, ai loro conflitti reciproci, alle tecniche di trasporto e di comunicazione. Come ha osservato J.-P. Warnier, si dà un'«imbricazione indistricabile» tra le dinamiche socioculturali e le tecniche, riscontrabile fin dall'età neolitica sino all'invenzione della scrittura e alle recenti tecnologie dell'informazione e della comunicazione promosse dalla cosiddetta rivoluzione digitale²⁹. Pertanto, sarebbe un errore epistemologico grossolano pensare che le comunità locali siano destinate a scomparire, spazzate via da una sorta di trend ineluttabile che muove verso l'omologazione ed l'uniformizzazione del pianeta. Rispetto a questo trend neutralizzante la politica della differenze è una risposta quasi ineluttabile, che può assumere svariate inflessioni e modalità, che vanno dall'esaltazione integralistica della propria identità, sostanziali-

²⁸ Sul concetto di cultura come dimensione esistenziale sottesa da esperienze che hanno un rilievo solo in una determinata società e non altrove, e che evoca una catena di significati che danno senso alle situazioni della vita quotidiana, cfr. Ph. d'Iribarne, *Penser la diversité du monde*, Seuil, Paris 2008, specie cap. IV.

²⁹ J.-P. Warnier, *La mondialisation de la culture*, La Découverte, Paris 2007, pp. 28-31.

sticamente intesa, al confronto, all'apertura all'alterità, alla traduzione e all'ibridazione con il diverso. Le comunità locali non solo sopravvivono riadattandosi alle nuove dinamiche socioculturali e alle nuove tecnologie multimediali, ma tendono sempre più a creare un'interazione tra locale e globale mettendo in valore il proprio patrimonio culturale a cominciare da quello materiale, paesaggistico, architettonico, monumentale e, in generale, artistico. Sicché, accanto alle icone di una cultura commerciale standardizzata come McDonald's, Coca-Cola, Levi's prendono piede modelli di espressione culturale nazionali o locali³⁰. Per questo, le politiche culturali diventano sempre più rilevanti nel quadro della globalizzazione non solo per l'egemonia che le industrie globali della comunicazione vanno acquistando nei confronti degli Stati nazionali, ma soprattutto perché sono lo strumento più importante per coltivare un progetto di modernità/modernizzazione innervato sui "mondi vitali" delle comunità locali. Ciò non implica, come crede Warnier, che una tale reinterpretazione del progetto moderno sia sempre "eco-compatibile", cioè attento alla tutela degli ecosistemi, come dimostrano i casi della Cina e dell'India, o "teo-compatibile", vale a dire «susceptibile di essere ripreso per proprio conto da tutti o quasi i movimenti religiosi del mondo»³¹, come vediamo con il fondamentalismo dell'islam radicale. Resta il fatto che lo sviluppo economico appare sempre più influenzato da presupposti culturali e che, per usare una formula di L. Harrison e S. Huntington, la "cultura conta" (*Culture Matters*) nel determinare le asimmetrie e le diseguaglianze nei livelli di sviluppo. Ma, come ha osservato A. Sen, che la cultura o le culture abbiano un peso relevantissimo nella promozione dello sviluppo economico e di un determinato modello di sviluppo, non vuol dire che si possa legittimamente parlare di determinismo culturale³², come se la cultura fosse una totalità chiusa ed immutabile e non, invece, un sistema storicamente articolato e differenziato di credenze, significati, pratiche materiali, produzioni simboliche e narrazioni collettive spesso tra loro antagonistiche e in lotta per l'egemonia³³. Sotto questo riguardo, a spiegare i gradi e le forme dello sviluppo economico, specialmente quando si tratta dei paesi cosiddetti in via di sviluppo, occorre considerare fattori come il sistema scolastico e l'alfabetizzazione superiore e soprattutto le politiche pubbliche adottate dai governi di quei paesi³⁴. In questo

³⁰ Su questa problematica cfr. D. Throsby, *Economia e cultura*, trad. it. di C. Bartolini, il Mulino, Bologna 2005, pp. 207-12.

³¹ Warnier, *La mondialisation de la culture*, cit., pp. 111-12.

³² A. Sen, "Libertà culturale e sviluppo umano", in *Rapporto sullo sviluppo umano 2004*, ed. it. Rosenberg & Sellier, Torino 2004, pp. 37-38.

³³ Per una definizione di cultura in questo senso cfr. S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, trad. it. di A. Dicuonzo, il Mulino, Bologna 2005, p. 90 e ss.

³⁴ A. Sen, "Libertà culturale e sviluppo umano", cit., p. 38. L'esempio discusso da Sen è quello del Ghana e della Corea del Sud, che, partiti agli inizi degli anni Sessanta del Novecento da dati economici simili, dopo trent'anni registrano una divergenza clamorosa in termini di reddito pro capite e di prodotto interno lordo.

contesto, è evidente che la cultura del mercato, su cui si fonda la globalizzazione economica, reca con sé il rischio che le culture locali (poesia, musica, arte, abitudini alimentari, artigianato, ecc.) alla lunga vengano distrutte, con la conseguenza di un inevitabile impoverimento delle società non occidentali. La soluzione a questo problema, come nota Sen, non può essere certo il blocco della globalizzazione e del commercio, ma piuttosto il «rafforzamento delle opportunità costruttive che le culture locali hanno – e possono essere aiutate ad avere – di proteggere il proprio mondo e di opporsi all’eventualità di essere schiacciate dalle forze di invasione culturale»³⁵. Per Sen, questo tipo di sostegno alle attività culturali autoctone non solo le mette in condizione di sopravvivere, ma anche di «affrontare una concorrenza più equa»³⁶ e, potremmo aggiungere, di entrare in delle reti sempre più vaste di circolazione e di ibridazione interculturale. In questa prospettiva, si comprende anche perché la democrazia è il “problema decisivo” perché la riconnessione tra economia e cultura avvenga salvaguardando la libertà culturale, che nel nostro caso vuol dire costruire un’identità economica che si affermi come tale senza che essa implichi la negazione di ciò che non è autoctono, ma anzi incoraggi la competizione e il confronto. Se la libertà culturale comporta da parte delle persone di scegliere i propri stili di vita, allora valorizzare in senso economico la differenza culturale (nazionale, regionale, sovraregionale, territoriale che sia) non può non significare un’economia che assicura alle proprie risorse culturali (beni culturali, attività artistiche, produzione simbolica, strutture materiali) un accesso ai circuiti del mercato mondiale perché vengano riconosciute e fruite nella loro specificità. In una parola, l’identità culturale di una nazione (di un popolo, di un territorio) tra i suoi numerosi profili ne contiene anche uno schiettamente economico, che imprime un sigillo peculiare che richiede di essere riconosciuto nella sua dimensione simbolica e, in quanto tale, come direbbe Mauss, “ricompensato” negli scambi dei mercati internazionali.

³⁵ Ivi, p. 39.

³⁶ Ibidem.