

Minima etnografica

Riflessioni su ricerca e critica sociale

ANTONIO CARNEVALE

Ma gli scienziati sono a loro volta uomini del mondo-della-vita — uomini tra gli altri uomini. Il mondo-della-vita è un mondo per tutti, e così le scienze, che sono innanzitutto il mondo degli scienziati, sono qui in quanto nostre e in quanto risultato ottenuto (proposizioni, teorie), sono qui per tutti — soggettivamente-relativamente, così come è qui per tutti il mondo-della-vita.

— Edmund HUSSERL (*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*)

L'uomo si illude di essersi liberato dalla paura quando non c'è più nulla di ignoto. Ciò determina il corso della demitizzazione, dell'illuminismo che identifica il vivente col non-vivente come il mito il non-vivente col vivente. L'illuminismo è l'angoscia mitica radicalizzata.

— Max HORKHEIMER & Theodor W. ADORNO (*Dialettica dell'illuminismo*)

1. L'esplicito giocare e rimandare del titolo di questo contributo al noto lavoro di Theodor Adorno *Minima moralia* non è casuale, né solo provocatorio. L'intento originale dello scritto è quello di proporre al lettore alcune brevi riflessioni sulle forme di teorizzazione del sociale, scegliendo come chiave interpretativa la intersezione, a mio avviso auspicabile, tra l'approccio etnografico ampiamente accettato dell'*osservazione partecipante* e la dimensione storico-dialettica propria della ricerca sociale della Scuola di Francoforte, da Max Horkheimer fino ad Axel Honneth.

Scendendo più nel dettaglio, in quanto segue vorrei dare risalto a due movimenti storico-concettuali che a mio parere dovrebbero ulteriormente essere scomposti e disaminati per comprendere in futuro il ruolo delle scienze sociali nelle nostre società: in prima istanza, dall'osservazione del presente emerge un progressivo *culturalizzarsi* del nesso negativo che una

volta legava in maniera prettamente materialistica l'epistemologia sociale (par. II) con l'ideologia politica (III); in seconda battuta, quanto detto ci consente di osservare una conseguente, ma non certo meccanica, esigenza di *de-territorializzazione* della critica sociale (IV), nel senso di una critica che riesce a rifiorire se è in grado di trarre valore dalle risorse immaginative impiegate, negate o anche rimosse in ogni esperienza vissuta e localizzata di ingiustizia o sofferenza sociale. In questa cornice, credo che il contributo etnografico acquisirebbe una sua disposizione epistemologica significativa.

A ogni buon conto, prima di procedere oltre, ancora qualche considerazione sullo sfondo di *Minima moralia* da cui questo scritto trae scompostamente la sua ispirazione. In un certo senso si tratta di un chiarimento dovuto, per evitare l'equivoco di un banale desiderio di emulare o imitare la scrittura per frammenti e aforismi di Adorno. Ingiusto ripeterla. Innanzitutto per una ragione di stile: impossibile riproporre nel breve volgere delle pagine gentilmente concessemi in questo volume la stessa grandezza fatta di sintesi fulminanti, in grado di abbagliare e immortalare in un *flash* di luce bianca le asperità della *vita danneggiata* contemporanea. Ma il rispetto della cifra stilistica adorniana non è che il problema secondario. Ad ammansire ogni desiderio di vana emulazione vi è soprattutto una ragione di contenuto e di contestualità, rappresentabile forse nella giusta guisa se la si declina in termini di ricerca sociale – quasi si trattasse di operare un'etnografia *concettuale* sul campo di indagine individuato dalla teoria critica, che è proprio lo scopo di questo contributo. Nei *Minima moralia* Adorno polemizzava sia contro ogni puro essere-per-sé della soggettività (stadio della coscienza che Hegel aveva effettivamente criticato), sia contro lo stesso Hegel, colpevole secondo l'autore di non aver dato il giusto spazio all'individuale, poiché troppo occupato a dar lustro a un pensiero dialettico-positivo della soggettività, per colpa del quale il filosofo di Stoccarda è stato costretto a rappresentarsi l'agire umano sotto forma di istituzioni storiche che hanno finito al contrario per espropriarne la vitalità, contribuendo così all'ipostatizzazione totalitaria della razionalità moderna nella società borghese. Di qui, secondo Adorno, l'esigenza sociale ed epocale di un pensare frammentario. Gli aforismi vanno a cogliere il procedimento di *sparizione* e *disfacimento* del soggetto: proprio quando il senso della storia sembra crollare, proprio quando la violenza assurda del nazismo si innalza a paradigma folle, lucido e prosaico di azione politica, l'innalzamento lirico e filosofico della frammentarietà fa cogliere alla coscienza qualcosa di essenziale che in precedenza, quando ancora si concepiva come "intatta e positiva", non riusciva a cogliere.

Nonostante tutto, è comunque questo il luogo ove si consuma anche tutta la rottura con i *minima* adorniani: ciò che oggi c'è di individuale, quel senso di interiorità che viene dall'aver imparato a maneggiare il significato del riferimento a se stessi, dell'autorelazionarsi, non è più posto fuori gioco

dal sistema sociale, ossia non costituisce più uno scarto. Tutto all'opposto, l'individualizzazione e l'autonomia (J. Anderson, A. Honneth, 2011), la soggettivizzazione (J. Butler, 2005) sono divenuti il campo stesso entro il quale la riproduzione del sistema esperisce sé stessa come possibilità più propria di attuazione. Con buona pace di Habermas o di Luhmann, 'mondo della vita' e 'sistema', 'ambiente sociale' e 'sistema sociale', si possono tenere sempre meno separati (G. De Angelis, 2011). Si badi bene: non si sta parlando qui di una semplice deriva di individualismo, cioè come se si trattasse della conseguenza di un iperliberalismo che è passato dal dominio della proprietà privata in senso materiale (la terra, i mezzi di produzione), al dominio della proprietà privata in senso immateriale (la personalità, i bisogni, i desideri). Come aveva intuito Charles Taylor, c'è qualcosa nell'emersione moderna della identità *individualizzata* che accomuna le sorti del liberalismo con le sorti del romanticismo, vale a dire che i primi hanno professato l'*autonomia* individuale quale spazio politico che allontana volutamente la coscienza dal proprio ambiente sociale, mentre i secondi, all'opposto, hanno puntato all'*autenticità* come chiave interpretativa contraria, per rimettere la coscienza nel pieno della propria contestualità (C. Taylor, 1998).

Volendo giocare con le figure concettuali, si potrebbe dire che, mentre nei *Minima moralia* Adorno schizzava i frammenti dell'assurdità della riduzione della vita agli ingranaggi della *produzione del senso*, che riduceva la vita a caricatura di se stessa, una teoria sociale contemporanea dovrebbe alternativamente tentare in maniera meno "sciolta" — ma pur sempre cursoria — una disamina generale del rapporto che dispositivi, norme e istituzioni possono instaurare tra *vita* e *ri-produzione del significato*. Qui il problema dei francofortesi della prima generazione del *consumo* e dell'*industria culturale* diventa il problema democratico del *consenso*; l'organizzazione materiale della cultura diventa l'organizzazione culturale della simbolicità e della corporeità, mentre il lavoro marxiano si trasforma nella sua valutazione, nella sua *performance*. Adorno e Horkheimer credevano che allo stesso modo in cui i meccanismi della proibizione hanno sempre aperto l'accesso al prodotto più nocivo, così il divieto dell'immaginazione teorica apre la strada alla follia politica; se questo è vero allora occorrerà lavorare sulla frammentarietà quasi in maniera etnografica, per farla parlare dal di dentro del suo essere testimonianza, del suo essere criticamente un "esempio" (A. Ferrara, 2008).

Rispetto alla metodologia della ricerca sociale partecipata e frammentaria, è proprio questo esito contemporaneamente interno e antitetico dell'*esemplare* — che stando nel campo semantico ed esperienziale cerca comunque di raccontarne il discorso istituyente — a costituire la sfida per i futuri *modelli di dialettica negativa*, come già lo stesso Adorno avevano cominciato a porre in essere:

Essi non sono esempi, non sono semplicemente delle illustrazioni di considerazioni generali. Mentre conducono al materiale, vorrebbero al tempo stesso essere all'altezza dell'intenzione contenutistica di ciò che inizialmente, per stato di necessità, è stato trattato in termini generici, e ciò in antitesi all'uso degli esempi come un qualcosa d'indifferente in sé, introdotto da Platone e che da allora la filosofia ha ripetuto (T.W. Adorno, 2004: 5).

2. Ho parlato in precedenza di un *progressivo culturalizzarsi del nesso 'negativo' che legava l'epistemologia sociale con l'ideologia politica*", ma come si delinea questo processo? Come deve essere inteso affinché possa — questa la tesi di questo scritto — porci dinanzi all'urgenza di un cambio di paradigma dell'impianto riflessivo della critica sociale, un cambio che al contempo possa anche recuperare la frammentarietà etnografica svincolandola dal timore di un relativismo culturale?

Per rispondere a questa domanda credo sia opportuno prendere in esame l'evoluzione delle strutture dell'esperienza umana qui definite *epistemologia sociale e ideologia politica*. In altri termini, dal mio punto di vista, al fine di articolare ciò che ho chiamato il "*culturalizzarsi*" è utile capire come e perché siano *due* le grandi direttrici entro cui sono cambiate le nostre condizioni di esperienza della realtà sociale:

- la prima direttrice ci è offerta dal mutamento delle medesime condizioni gnoseologiche, ossia di quelle condizioni che ci consentono di fare conoscenza ed esperienza *del* e soprattutto *nel* mondo sociale (è l'epistemologia sociale);
- la seconda direttrice si istituisce sulla base della prima, portandosi però oltre, a livello esperienziale di ciò che Seyla Benhabib ha definito *l'altro concreto* (S. Benhabib, 1988), un'alterità che in questa sede deve essere immaginata come un segno di vulnerabilità e conflitto: si tratta delle condizioni di riconoscimento giuridico-politico tramite cui la società si struttura secondo differenze connotate sempre più *culturalmente* e nelle quali sono implicati vari gradi di dominio sociale (è l'ideologia politica).

Per ovvie ragioni di spazio potrò solo rapidamente illustrare le trasformazioni in atto nelle due direttrici appena anticipate. Iniziamo da come è cambiato il senso della nostra esperienza del mondo sociale — in questa parte dello scritto, riprendo in realtà una tesi già elaborata in un precedente lavoro (A. Carnevale, 2007).

"Il mondo è tutto ciò che accade". Con questa nota proposizione si apre il *Tractatus Logico-Philosophicus* di Wittgenstein che prosegue sostenendo che sono i *fatti* (e non le cose e gli oggetti) ad avere la proprietà di costituire il mondo. I fatti che accadono sono le manifestazioni del racconto del mondo, la

trama del reale. L'identità dell'esser-ci è dunque un'identità narrativa. Questo non vuol dire appiattare il senso del mondo nel significato che noi diamo alle cose che facciamo, ai nostri progetti. Al contrario, nel racconto vengono ad aprirsi una verso l'altro, in modo co-originario, la trama del mondo e il senso del nostro pro-getto (la *Geworfenheit* di Heidegger, la condizione dell'essere gettati nell'esistenza). La trama è quella parte di una storia che non emerge di per sé e che piuttosto tende a nascondersi sullo sfondo dei fatti, nel tono delle parole, tra le righe della scrittura. Questo sfondo è il mondo che si fa sentire nelle forme della conoscenza umana, soggettiva o oggettiva che sia. La logica essenzialmente formale dell'epistemologia contemporanea ci ha insegnato che nel conoscere noi non cogliamo l'entità delle cose — quel 'di che cosa esse sono fatte' — ma il significato parziale, ossia, ancora con Wittgenstein, l'armatura del mondo (1998: proposizione 6.124).

Il mondo-della-vita pertanto è l'effettivo esserci già dato del mondo, una struttura primaria che non possiamo supporre volontariamente e che conferisce al mondo e alla vita un 'primo piano' non fissato di cose più o meno definibili. Se vivere etimologicamente vuol dire 'dimorare in un luogo', ri-vivere è il vivere di nuovo in un luogo o, anche, l'aver già dimorato in quel luogo. Questa è per me la *Lebenswelt* contemporanea: un esser già passato di lì, un ri-trovare e ri-conoscere qualcosa di amicale (e non per forza familiare), ri-trovare i segni e le tracce di un cammino già percorso. È nell'orizzonte di senso del mondo-della-vita che sono possibili il valore e la 'carica' del segno, la sua interpretazione. Senza questa condizione di possibilità dell'essere nel mondo e della sua conoscenza non sarebbe possibile lasciare segni, poiché verrebbe meno il terreno stesso dell'interpretazione, dell'apertura a cui il segno rimanda, verrebbe meno cioè quello 'stare per qualcosa' che il *signum* significa. Senza mondo-della-vita dunque non sarebbe possibile la differenza semiotica tra colui che lascia un segno (*donatore*), l'oggetto che si carica di questo andarsene (*portatore*) e colui che lo comprende (*interprete*). Da questa distinzione nasce la funzione mnemonica.

Il mondo-della-vita, attraverso i segni, si apre nell'interpretazione e nella memoria all'altro, dischiude l'ego del donatore all'alter del fruitore. Questo è il linguaggio. Un linguaggio è un *medium* codificato di significati accessibili. Tramite il linguaggio si possono leggere i segni, si può avere una comprensione del pro-getto che ha portato qualcuno a essere già passato da quel luogo. È nel linguaggio che si dischiudono al soggetto le varie sfere sociali che ne contengono la nuda vita, a cominciare dal linguaggio dell'amore e dalle cure genitoriali che contengono le angosce infantili. La parola del linguaggio è la prima istituzione sociale che consente di passare, a questo stadio gnoseologico della nostra analisi, dall'essere del mondo all'essere nel mondo. Qui sta la ragione per cui i grandi mutamenti della prima modernità che ci avevano condotti

da un'identità logico-conoscitiva (il *cogito ergo sum* di Descartes o l'*Io penso* di Kant) a un'identità dialogico-riconoscitiva (la pedagogia rousseauiana, l'autocoscienza hegeliana, l'inconscio freudiano), si sono potuti comprendere realmente solo più tardi, quando sono stati ricondotti nella cornice della svolta linguistica del pensiero (J. Habermas, 2006).

Con il progressivo evolversi delle strutture conoscitive verso le *forme discorsive* del mondo, a discapito della *sostanza logica*, i segni dell'interpretazione del mondo hanno creato i presupposti per un *alfabetizzarsi* dei nostri linguaggi (M. McLuhan, 1967). È questo un passaggio determinante per la costituzione di nuovi modelli di socializzazione e di nuove forme di potere che ha portato ad una complessità maggiore di sistemi differenziati e *sub-culturali* di significazione (facendo contemporaneamente impoverire la facoltà gnoseologica che faceva percepire il mondo sociale come un *unicum* esperienziale). L'alfabetizzazione e il codificarsi sempre più variegato dei segni hanno necessitato una diversificazione dell'accesso al mondo, un maggior numero di linguaggi gergali e autoreferenziali, fatti di leggi proprie per regolare sia le relazioni tra le parole e gli oggetti (semantica), sia le relazioni reciproche tra parola e parola (sintassi). Si viene così a scoprire che esiste tutto un lavoro sommerso di confronto e scontro biunivoco tra la cultura e le subculture minoritarie, e che quindi non solo le seconde subiscono negativamente il potere di determinazione e creazione della prima, ma che è anche vero il contrario.

In altri termini, ogni nuova divisione sociale che il processo storico introduce, smaterializza sempre più il nesso negativo tra conoscenza e potere, mentre contemporaneamente fissa e alfabetizza un proprio capitale semantico e pragmatico in grado di avere accesso e potere di trasformazione del mondo. Adorno aveva intuito quest'aspetto di epistemologia sociale nella sua critica alla *teoria delle classi* di un certo modo di intendere il marxismo. Il marxismo aveva introdotto nel tempo presente della modernità una novità: aveva centrato il conflitto preistorico tra politica e ingiustizia dentro un rapporto tra classi sociali, facendo emergere dunque il dato empirico di una sofferenza indigente della condizione umana quale lente insieme gnoseologica e auto-coscienziale attraverso cui guardare la storia. Malgrado ciò (o forse proprio a causa di ciò), dall'altra parte, la modernità ha reso questo ingresso del proletariato nella storia alla stregua di una identità di politica e ingiustizia, un'identità che proprio perché ha assunto su di sé il dinamismo pragmatico delle dialettica tra classi, alla fine ha unicamente mitizzato la lettura materialistica della storia, scambiandola per ideale normativo. È così che la lotta di classe è diventata un ideale come tanti altri, la lotta per la sopravvivenza di un gruppo sociale in mezzo ad altri gruppi sociali.

Si tratta, comunque, di una deriva concettuale abbastanza diffusa tra le classi sociali che hanno contribuito a creare la *Zeitdiagnose* della modernità.

Si pensi che, come Horkheimer a ragione ha sostenuto, anche la borghesia aveva iniziato in questo modo, pensandosi come subcultura sociale rivoluzionaria sulla base di una lettura falsata della storia, una lettura falsata qui da un punto di vista di diritto naturale (Horkheimer, 1978). Pian, piano che con la tarda modernità il nesso negativo tra conoscenza e potere viene a concludersi all'interno di un rapporto *mediatico* tra formazioni sociali diverse — un rapporto che cioè non rinvia più a un altrove metafisico e metastorico — un tale nesso riesce sempre meno a giustificarsi guardando al dato empirico e ai rapporti tra cose, ed è invece costretto a mitizzare aspetti del quotidiano storico. Qui si origina ciò che in questo saggio definisco il “culturalizzarsi” del legame tra epistemologia sociale e ideologia politica.

Tuttavia, il rendersi culturale del nesso negativo tra conoscenza e potere non solo fissa la base alfabetizzata delle proprie modalità di espressione. Andando oltre l'espressione linguistica, i segni diventano bensì *simboli*. Mitizzare una lettura del mondo rendendola attigua a un'idea del mondo come 'nostro', in quanto spazio identitario, implica in qualche misura anche il *desiderio* che quel mondo sia riconosciuto da altri: non basta parlare diversamente per distinguersi, occorre inoltre vestirsi, comportarsi, interagire diversamente, in modo tale che il codice linguistico particolaristico che si parla venga a essere ricompreso dentro una struttura comunicativa simbolica. Si potrebbe parlare qui di ritorno della *tribù* nel tempo contemporaneo (R. Genovese, 1995; M. Maffesoli, 2004).

Il simbolo serve perché mette insieme segni vicini, dandogli oggettività interpretativa. In questo processo storico-sociale della significazione il simbolo diventa, quindi, non più un referente di significato come è il segno, ma un 'sostituto'. Lo 'stare per' del segno diviene uno 'stare al luogo di' del simbolo. Quello 'stare al luogo di' — la sostituzione dei segni nei simboli — ha valore in quanto c'è un processo di *territorializzazione* dei segni, di presa di possesso e colonizzazione di ciò che è convenzionale per una *ri-codificazione* dei significati. Dare un preciso senso alle cose, piuttosto che darne un altro, è questione di significati simbolici che vengono attribuiti alle relazioni che intratteniamo non più solo con gli oggetti del proprio mondo, ma di fronte ai mondi di altri soggetti mediatori simbolici. Non esiste contenzioso simbolico che non implichi al contempo anche una questione di rapporto negativo tra conoscenza e potere, e di conseguenza un desiderio di essere riconosciuto come (unico) mediatore culturale del proprio mondo simbolico. Qui la questione dell'affissione del crocifisso nei luoghi pubblici non è che un esempio.

3. Se si rimane fermi alla direttrice epistemologica di come sono cambiate le condizioni di conoscenza, ciò che si riesce a notare è che il processo di progressiva culturalizzazione dell'esperienza del mondo evidenzia al

massimo quanto le culture storiche siano in realtà costrutti porosi che lasciano entrare e uscire significati a seconda di circostanze date (S. Cavell, 1987). L'epistemologia sociale o storica (A. Davidson, 2010) del processo gnoseologico evidenzia le ragioni per cui i segni dei linguaggi universali si siano dilatati in simboli, allargandosi fino ad appropriarsi di territori dell'immaginario, fino a diventare simboli di un contesto identitario, i quali *mutatis mutandis*, proprio per questa via fittizia e astuta, ritornano a essere sì segni, ma questa volta di linguaggi regionali.

Tuttavia, per comprendere il perché la spicciola questione di un oggetto, di un indumento, di un atteggiamento, di uno sguardo possa diventare una sorgente di mediazione simbolica e scontro politico, occorre che i soggetti portatori della carica segnica siano ricollocati in quel quadro empirico fatto di rapporti reali di forza dal quale probabilmente la territorializzazione simbolica li ha proiettati fuori, espropriandoli a favore di un discorso istituyente un immaginario culturale. Per chiarire ciò che intendo mi vorrei rifare qui alla tesi di Iris Marion Young sulla genesi delle *politiche della differenza*.

Marion Young colloca storicamente la nascita delle politiche della differenza negli anni '80 allorché, a partire dagli USA e dal Canada, questo tipo di presa di posizione rivendicativa di un riconoscimento di giustizia dovuto alla propria identità violata e misconosciuta — e non più solo in quanto generico essere umano o cittadino danneggiato — diventa l'espressione propria delle voci di contestazione di movimenti sociali come quello femminista, dell'anti-razzismo, della libertà omosessuale (I. M. Young, 2000). Secondo questi movimenti, identificare l'eguaglianza con la parità di trattamento significava ignorare le profonde differenze materiali che ci sono nelle varie posizioni sociali, nelle capacità individuali, nella divisione sociale del lavoro, nei contesti di vita, nei rapporti con le istituzioni, e di conseguenza, ignorando queste differenze, si continuava a ostacolare i membri di quei gruppi che venivano storicamente esclusi dall'articolarsi stesso della società. Non solo: l'ideale di una umanità universale su cui poggia il concetto astratto e liberale di eguaglianza impedisce al gruppo dominante di percepire la sua specifica particolarità di gruppo culturale egemonico. La volontaria o involontaria cecità di chi fa le norme di vedere riflesses in esse i propri limiti o privilegi contraddistingue, secondo Young, la svolta che c'è stata negli anni '90, quando si è passati dalla vecchia differenza socialmente connotata su cui si strutturava l'ingiustizia (e la sua contestazione) a una nuova immagine di differenza su cui si istruisce oggi la richiesta di riconoscimento, centrata com'è sui temi della nazionalità, etnicità, religione. Rispetto alla prima ondata delle politiche della differenza che guardava a differenze tra classi di socializzazione, nel nuovo scenario storico della globalizzazione e delle società culturalmente diversificate, le politiche della differenza sono diventate il riflesso di azioni positive condotte dalle istituzioni pubbliche,

le quali favorendo un'inclusione tipicamente culturale hanno perciò anche creato, se così si può dire, una *sociologia morale* della legittima pretesa di riconoscimento della differenza.

I cambiamenti intervenuti tra queste due tipologie di politiche della differenza sono emblematici e affini a ciò che sostengo in questo scritto. Le politiche delle differenze culturali cercano di favorire tutele e diritti, individuali o di gruppo, che aiutino i gruppi etnici e le minoranze culturali ad esprimere la particolarità del loro tratto culturale (tramite finanziamento pubblico delle pratiche culturali quali associazioni, periodici, feste di carattere etnico; insegnamento della lingua d'origine nelle scuole; modifica di leggi e regolamenti che pongono questi gruppi in condizioni di svantaggio a causa delle loro pratiche religiose e identitarie; cfr. W. Kymlicka, 1999). Tuttavia, se non si va al di là di queste forme di tutela e di diritti avremmo sì integrato i nostri sistemi giuridici e le nostre procedure istituzionali con un ulteriore e importante principio, quello di *non-discriminazione*, ma rischieremmo contemporaneamente di relegare quest'ultimo alla stregua di quell'altro principio della *parità di trattamento* che è proprio alla base di quel tipo di inclusione assimilazionista che le politiche della differenza contestano (B. Henry, A. Loretoni, A. Pirni, 2009). La discriminazione ridotta a parità di trattamento non può essere il principale torto che i gruppi sociali possono subire. Un soggetto può sentirsi discriminato rispetto all'esser stato escluso dall'attribuzione di particolari porzioni di risorse che poteva meritare, ma questo non significa che quello stesso individuo possa dire di sé di sentirsi o di essere oppresso. Mentre le discriminazioni distinguono le ingiustizie in base alla limitazione di alcune importanti opportunità — ottenute le quali gli individui avranno migliori strumenti per muoversi dentro una struttura sociale — le ingiustizie che Young vorrebbe fossero tematizzate in una rivisitata teoria critica riguardano le forme di oppressione che alcuni gruppi sociali sono costretti a sopportare proprio per l'esistenza stessa di strutture nella società.

Dal resoconto di Young sulle politiche della differenza si comprende come la cultura intesa quale prolungamento dell'organizzazione materiale della società, ossia la cultura come campo di organizzazione della razionalità unidimensionale che presiedeva al controllo di bisogni e desideri soggettivi, abbia ceduto il posto a un rapporto dialettico *performativo*, e non più solo negativo, tra epistemologia sociale e ideologia politica. Mentre negli anni '60 le femministe manifestavano al grido "*il privato è pubblico*", per sostenere che le differenze di ruoli e la divisione sociale del lavoro tra uomo e donna era frutto di una costruzione sociale, oggi forse si dovrebbe gridare che "*il desiderio è pubblico*", intendendo riferirsi a quella territorializzazione del simbolico che sta investendo le mediazioni sociali. È l'articolazione attualizzante di questa desiderabilità come cifra sia dell'individuale che del collettivo a costituire lo spacco della razionalità attraverso cui si insinua l'ideologia politica. Il deside-

rio come mondo esperienziale immaginario e simbolico che unisce psiche e società, relazioni intersoggettive e rapporti istituzionali, il desiderio dunque come atto agito di desiderabilità diventa pertanto il punto debole su cui si impianta un'ideologia che non è né un potere sovrastrutturale in mano a qualche gruppo o classe particolare, né solamente l'esito di una mercificazione totalitaria della società, di quella "organizzazione repressiva della sessualità" che aveva teorizzato Herbert Marcuse in *Eros e civiltà* (H. Marcuse, 1968). Diformemente da un tipo di manifestazione del potere legata a una potenza, a una forza, a un'autorità, il culturalizzarsi dialettico di questa ideologia è una specie di potere che deriva da una mancanza piuttosto che da una compiutezza, da una vulnerabilità (distorta), piuttosto che da una vigoria. Si tratta di un cambio di prospettiva importante e che può essere fatto risalire a tutte quelle dinamiche di *feticizzazione* (S. Žizek, 2009) e *abiezione* (J. Kristeva, 2006) che la modernità ha operato sul significato umano di *mancanza*. Normalmente 'mancare di qualcosa' è un altro modo per dire 'desiderare qualcosa': la mancanza di qualcosa è un'aspettativa di completezza che va oltre il semplice desiderio di quella stessa cosa. Contro questa basilare assunzione umana, la logica della soddisfazione consumistica dell'oggetto (il prodotto del processo capitalistico), ha generato un'idea di mancanza come 'vuoto': la mancanza sarebbe un vuoto che si colmerebbe soddisfacendo il desiderio di godimento di un determinato oggetto. È così che è sorta l'illusione che l'oggetto del desiderio sia incarnato nell'oggetto di godimento, ovvero l'illusione che sia possibile, attraverso il consumo dell'oggetto di godimento, sanare la lesione che attraversa la realtà umana e che la rende strutturalmente precaria e mancante. Il desiderio come vettore di scambio erotico-amoroso lascia perciò il posto alla relazione unilaterale con una serie illimitata di partner-inumani, ma non disumani. A riprova di quanto detto, si può fare genericamente riferimento a come negli ultimi anni siano cambiati — probabilmente anche a causa di questa costruzione ideologica che culturalizza il vuoto e non la mancanza intersoggettiva e l'emozione che lo muove — sia il concetto che la pratica della dipendenza dalle droghe, passando dalla sorpassata dipendenza chimico-artificiale a forme dall'aspetto tanto innocuo e quotidiano che ci riesce difficile vederle come possibili fonti di patologia, quali il cibo, il sesso, i mezzi di comunicazione.

4. Proviamo a fare una breve ricapitolazione di quanto sinora sostenuto. Si è detto che l'esperienza sociale del mondo in cui viviamo ha tanto trasformato i presupposti della conoscenza da aver creato territori simbolici attraverso cui i segni dei linguaggi universali si sono catapultati dentro codici particolaristici di significazione. Tali codici non dicono più solo di un bisogno di dominare un mondo pieno di cose, bensì ammettono un desiderio di essere riconosciuti come proprietari culturali di quel mondo immaginario. Infine, dalla trasformazione delle politiche della differenza abbiamo intuito

che la struttura epistemologica e politica di questo desiderio ha prestato il fianco a un'ideologia che svuota di senso la produzione di un rapporto negativo tra mancanza e soddisfazione e la riempie di significati riprodotti dalla società stessa. Non rimane che chiederci, avviandoci alla conclusione, qual è il ruolo della critica sociale in tutta questa situazione.

Ogni critica nasce dal sentire (se siamo colpiti direttamente) o dal rappresentarsi (se colpisce qualcuno verso cui ci sentiamo ragionevolmente affini) una situazione sociale nella quale qualcosa non è avvenuto come doveva o come ci si aspettava. Una prima funzione della critica è dunque far emergere e dare qualificazione alle risorse immaginative e semantiche impiegate in ogni esperienza vissuta e localizzata di ingiustizia o sofferenza sociale. È stando a questa prima funzione critica che ritengo che una lettura etnografica della situazione di ingiustizia possa aiutare il criticismo sociale ad affrancarsi da quella territorializzazione simbolica della sofferenza di cui si accennava nel paragrafo precedente. Certo, occorre fornire a chi soffre gli strumenti e le opportunità per raccontare le ingiustizie che subisce, così da tramutare la sofferenza non solo in un dato sociologico di riflessione sull'ordinamento giuridico (per allargare la base dei diritti), ma anche in una risorsa immaginativa ed emancipativa in grado di agire positivamente nei processi di trasformazione dell'ordine politico in generale. Ciò nondimeno, occorre anche evitare il rischio di rendere forme storiche e contestuali di ingiustizia dei modelli di normatività estesi e validi universalmente.

A questo proposito, una lettura etnografica integrata con una teoria critica offre un duplice beneficio. Per l'etnografia ha il vantaggio di evitare il relativismo culturale di cui spesso, non a torto, è indiziata nel suo tentativo di *scrivere le culture* (J. Clifford, G. Marcus 1997). Per quanto riguarda la teoria critica, l'approccio etnografico aiuta a far capire sia a chi fa epistemologia sociale (antropologi, etnologi, sociologi, critici teorici, filosofi, ecc.), sia a chi interagisce in qualche modo con le istituzioni politiche (critici sociali, intellettuali, soggetti militanti, operatori sociali, culturali, economici e — sempre meno — politici) che socialmente si entra a far parte di un gruppo perché la società è attraversata da processi strutturati che posizionano gli individui diversamente lungo assi dalle cui coordinate si generano lo *status*, il genere, il proprio potere di *agency*, e le opportunità che ogni membro avrà per sviluppare le proprie capacità oppure per acquisire o farsi allocare maggiori beni. Migliorare le opportunità o non discriminarne la distribuzione di beni, o l'accesso, non significa automaticamente intervenire sulla struttura che li genera. Mentre per le differenze culturali possono servire politiche di intervento pubblico per rimuovere gli ostacoli che impediscono all'individuo una piena fioritura e partecipazione al tratto culturale che funge da *habitus* alle proprie preferenze valoriali, per le differenze dovute a ingiustizie sociali sistematiche ciò può non bastare. L'inclusione di queste differenze non pone

alla società domande sul tipo di contratto morale che dovremmo stringere con chi è diverso, ma pone questioni di giustizia rispetto alle ineguaglianze strutturali che stanno a monte delle varie differenziazioni sociali tra i gruppi. I membri di questi gruppi subiscono ingiustizie derivanti dalla loro stessa collocazione all'interno della struttura della società, non quindi perché sia stato limitato loro il grado di libertà di autodeterminarsi, ma per essere stati resi vulnerabili alla base dell'*auto*-sviluppo delle proprie capacità.

Man mano che i processi di globalizzazione libereranno o anche reprimeranno forze libidiche e desiderative, contemporaneamente gli immaginari regionali che le supportavano passeranno a livelli più complessi, facendo crescere le interconnessioni tra una regione e l'altra e aumentando le probabilità di confronti, conflitti, rimescolamenti delle proprie barriere ideali e materiali. Una teoria critica *informata etnograficamente* potrebbe andare a colpire e svuotare dall'interno l'interesse delle comunità locali a portare avanti un tipo di autodeterminazione vincolato da istanze identitarie forti ed esclusive, aprendo parallelamente anche spiragli di revisione degli attuali obblighi reciproci di giustizia. Siamo stati abituati a pensare agli obblighi di giustizia come derivati dalla mutua assicurazione che tutte le porzioni di risorse si devono dividere equamente, mentre probabilmente i problemi connessi alla politica futura degli spazi territoriali faranno sorgere una nuova tipologia di obblighi reciproci di giustizia. In un futuro sempre più prossimo, gli obblighi di giustizia si dovranno giustificare e legittimare *relazionalmente*, prendendo a prestito argomentazioni in base alle quali la difesa della legittima porzione di risorse che spetta a un soggetto (o a un gruppo) deve essere collegata alla difesa di un'altra porzione di risorse rivendicata da individui (o gruppi) che non c'entrano nulla con i primi e con i loro confini identitari, ma che risultano implicati a quelli per via della circostanza che la vulnerabilità e il danneggiamento dei secondi comporta conseguenze che interessano anche i primi. Tali obblighi, questo è l'auspicio, potranno fungere da mediazione tra processi democratici di scienza sociale, responsabilità civili regionali e istanze di giustizia globale di gruppi sistematicamente oppressi o segregati.

Il contributo storico-etnografico (V.A. D'Armento, 2006) aiuterebbe a superare le distinzioni poste da un certo criticismo morale che si nutre di una visione progressista e democratico-liberale della storia, un criticismo che riesce spesso a separare ciò che, da una parte, deve essere considerato eticamente sedimentato, denso e spesso (*thick*) e per questo da tralasciare, e ciò che, dall'altra, deve essere considerato fine e leggero (*thin*) perché disposto a fare a meno di ogni particolare asperità e spigolatura per catapultarsi nel circolo di una riflessività di sentimenti e valori civicamente 'educati', in grado cioè di sapersi distaccare al momento opportuno dai propri orizzonti di riferimento, così da sottolineare la valenza di discorsi condivisi a un livello più universale (M. Walzer, 1994; A. MacIntyre, 1998; M.J. Sandel, 2010).

Come già certi approcci etnografi ci insegnano, l'aporia di una simile distinzione non ci viene segnalata più solo a livello di *Weltanschauung*, quanto piuttosto già dentro il mutarsi della carta d'identità di etnografi e antropologi sempre meno provenienti dal quadro culturale e razionale euro-americano (G.E. Marcus, 1998). Per un tale motivo, con una provocazione finale, si potrebbe dire che a questo punto occorrerebbe forse un gesto d'amore che tradisca quella fedeltà, quella *costanza* estetica e concettuale della critica verso se stessa, verso la sua matrice etnocentrica e glottocentrica che Adorno ha illustrato tanto magistralmente:

Amare significa saper impedire che l'immediatezza sia soffocata dall'onnipresente pressione della mediazione, dall'economia, e in questa fedeltà l'amore si media in se stesso, accanita contropressione. Non ama se non chi ha la forza di tener fermo all'amore (T. W. Adorno, 1974: 167).

Riferimenti bibliografici

- ADORNO Theodor W., *Dialettica negativa* [1966], trad. e cura di Stefano Petrucciani, Einaudi, Torino 2004
- , *Minima moralia*, introduzione di Renato Solmi, tr. it., Einaudi, Torino 1974
- , *Riflessioni sulla teoria delle classi* [1942], in: Id., *Scritti sociologici*, tr. it., Einaudi, Torino 1976, pp. 331–349
- ANDERSON Joel, Honneth Axel, *Autonomia, vulnerabilità, riconoscimento e giustizia*, tr. it., in: Antonio Carnevale, Irene Strazzeri (eds.), *Lotte, riconoscimento, diritti*, Morlacchi, Perugia 2011, pp. 107–142
- BENHABIB Seyla, *The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg–Gilligan Controversy and Feminist Theory*, in: Seyla Benhabib, Drucilla Cornell (eds.), *Feminism as Critique*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988, pp. 77–95
- BUTLER Judith, *La vita psichica del potere*, tr. it., Meltemi, Roma 2005
- CARNEVALE Antonio, “Predeterminazione, struttura della comunità e terapie sociali”, in: *Fenomenologia e società*, vol. 2, n. 30 (2007), pp. 73–94
- CAVELL STANLEY, *Interpretazioni di culture*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1987
- CLIFFORD James, MARCUS George (eds.), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*, tr. it., Meltemi, Roma 1997
- D'ARMENTO Vito A., *L'etnografia storica*, Pensa Multimedia, Lecce 2006
- DAVIDSON Arnold, *L'emergenza della sessualità. Epistemologia storica e formazione dei concetti*, tr. it., Quodlibet, Macerata 2010
- DE ANGELIS Gabriele, *Un'illusione perduta. Politica e società in Niklas Luhmann*, Belforte, Livorno 2011

- FERRARA Alessandro, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008
- GENOVESE Rino, *La tribù occidentale. Per una nuova teoria critica*, Bollati Boringhieri, Torino 1995
- HABERMAS Jürgen, *Il pensiero post-metafisico*, tr. it., Laterza, Bari 2006
- HENRY Barbara, LORETONI Anna, PIRNI Alberto (eds.), *Laicità e principio di non discriminazione*, Rubbettino, Soveria Manelli–Roma 2009
- HORKHEIMER Max, ADORNO Theodor W., *Dialettica dell'illuminismo* [1947], tr. it., Einaudi, Torino 1966
- , *Gli inizi della filosofia borghese della storia* [1930], tr. it., Einaudi, Torino 1978
- HUSSERL Edmund, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* [1936], tr. it., Il Saggiatore, Milano 2008
- KRISTEVA Julia, *Poteri dell'orrore*, tr. it., Spirali, Milano 2006
- KYMLICKA Will, *La cittadinanza multiculturale*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1999
- MACINTYRE Alasdair, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1988
- MAFFESOLI Michel, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società post-moderne*, tr. it., Guerini e Associati, Torino 2004
- MARCUS George E., *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton University Press, Princeton 1998
- MARCUSE Herbert, *Eros e civiltà*, introduzione di Giovanni Jervis, tr. it., Einaudi, Torino 1968
- MC LUHAN, Marshall, *Gli strumenti del comunicare*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1967
- SANDEL Michael J., *Giustizia: il nostro bene comune*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2010
- Taylor, Charles, *La politica del riconoscimento*, in: Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1998, pp. 9–62
- WALZER Michael, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* [1921], tr. it., Einaudi, Torino 1998
- YOUNG Iris Marion, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford 2000
- ZIZEK Slavoj, *Politica della vergogna*, tr. it., Nottetempo, Roma 2009