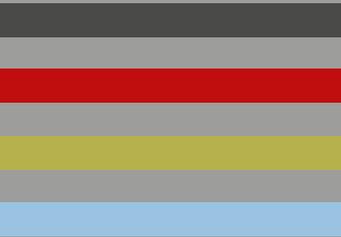


**Gli altri
e noi**

**a cura di
Alessandro Gusman
Javier González Díez**

**Saggi in onore di
Francesco Remotti**

aA ccademia
university
press



**Gli Altri
e noi**

**a cura di
Javier González Díez
Alessandro Gusman**

**Saggi in onore di
Francesco
Remotti**

Volume pubblicato con il contributo del
Dipartimento Culture, Politica e Società
dell'Università degli Studi di Torino

© 2024
Accademia University Press
via Carlo Alberto 55
I-10123 Torino



prima edizione: dicembre 2024
isbn 9791255001171

edizione digitale www.aAccademia.it/gli-altri-e-noi

book design boffetta.com

Accademia University Press è un marchio registrato di proprietà
di LEXIS Compagnia Editoriale in Torino srl

Introduzione. Attraversare e connettere: il giro lungo dell'antropologia di Francesco Remotti	Javier González Díez Alessandro Gusman	IX
--	---	----

Sezione I. Un sapere inattuale

Introduzione	Stefano Allovio	3
L'inattualità di un sincrolo perfetto. Il postmoderno di Francesco Remotti	Luigi Urru	7
Cumuli inattuali. Permanere o scomparire nel Nordest delGhana e altrove	Gaetano Mangiameli	20
Margini accademici, eredità letteraria e spazi produttivi da cui ri-scrivere l'antropologia	Lia Giancristofaro	33
Per un Museo "inattuale": il patrimonio extraeuropeo del Museo di Antropologia ed Etnografia dell'Università di Torino tra pratiche etnografiche e nuovi approcci interpretativi	Erika Grasso	51

Sezione II. Luoghi dei vivi, luoghi dei morti

Introduzione	Adriano Favole	71	V
Festa dei vivi, festa dei morti. Riflessioni intorno alla settimana dei morti in pandemia (Oaxaca, Messico)	Elena Fusar Poli	75	
«Quei che tel bosco è morti». Tanatometamorfosi e integrazione comunitaria post-mortem	Nicola Martellozzo	90	
Ai margini del luogo dei vivi: riflessioni sull'esperienza lavorativa degli operatori cimiteriali nel cimitero di Torino	Alice D'Ambra Andrea Lorenzini	101	
Ritorno dei morti e distruzione del cosmo. La Ghost Dance tra i Lakota	Enrico Comba	116	

Sezione III. Relazioni tra vivi e morti

Introduzione	Cristina Vargas	141
I morti tra i vivi: tra immanenza e trascendenza	Alessandra Brivio Claudia Mattalucci	145
Morti inquieti nella Sápmi contemporanea, un excursus	Erika De Vivo	159
Scompare, rimanere, riemergere. I morti del Vajont, soggetti in divenire	Chiara Calzana	175

Sezione IV. Luoghi e corpi

Introduzione	Cecilia Pennacini	191
Aambohabé. Il <i>fandroana an-driaka anakara</i> tra pellegrinaggio rituale e migrazione ancestrale (sud-est del Madagascar)	Silvia Neposteri	195
Fare più-che-umanità. Forme di poiesi tra umani e ambienti	Alessandro Guglielmo	218
Il dolore che ti entra nella carne. Una lettura antropo-poietica tra decostruzione e creazione di umanità	Federica Manfredi	234

Sezione V. Contro l'identità

Introduzione	Pier Paolo Viazzo	255
Contro l'individualismo. Un percorso antropologico	Carlo Capello	259
Contro l'alterità criminale. Strumenti antropologici per una giustizia condivisa	Dario Basile	274
La resistenza all'identità in Akira Okazaki. Straniamento onirico e immaginazione dell'estraneità	Francesco D'Ambrosio	289

VI

aA

Sezione VI. Modellare esseri umani

Introduzione	Paola Sacchi	305
Ri-fare Umanità. Appunti per un'antropologia della perfezione	Chiara Pussetti	309
Abitare il corpo che danza. L'esperienza trasformativa di una <i>indian gypsy dance</i>	Monica Murgia	324
Disfare umanità. Dissoluzione della corporeità indigena e ricerca dell'incompletezza nell'Amazzonia peruviana	Laura Volpi	343

Sezione VII. Il "giro più lungo"

Introduzione	Alice Bellagamba	361
Il potere del riso rituale tra gli indigeni messicani. Riflessioni "remottiane" su società (apparentemente) molto serie	Alessandro Lupo	365
Decolonizzare l'adolescenza: un giro lungo indonesiano	Silvia Vignato	383

Incontri sulle Alpi. Antropopoiesi, impoverimento culturale, somiglianze di famiglia negli studi in area alpina	Roberta Clara Zanini	401
Il curatore come antropologo. Antropologia dell'arte, estetica relazionale e curatela narrativa	Roberto Mastroianni	417
Postfazione	Francesco Remotti	433
Gli autori		447

**L'inattualità di un sincrono perfetto.
Il postmoderno di Francesco Remotti**
Luigi Urru

aA È una storia già «raccontata in modi diversi con differenti morali, e che vanta tutta una serie di nomi famosi» (Geertz 1995, 153), quella su cui Francesco Remotti innesta l'invito *Per una antropologia inattuale*, secondo il titolo del volume dato alle stampe dieci anni or sono. La «vertigine morale ed epistemologica che colpì la cultura in generale» e «le scienze sociali con una forza [...] particolare» (*ibidem*) nell'ultimo quarto di Novecento vi è esaminata nei successivi cascami di un «paradigma della contemporaneità» (Remotti 2014, 70) ritenuto insoddisfacente, esito di una «ubriacatura postmodernista» (*ibidem*) capace di insinuare motivi di fragilità tanto per l'elaborazione teorica quanto per la pratica di ricerca, e dannosa al punto da compromettere le stesse probabilità di una salda sopravvivenza della disciplina¹. Poco incline allo sguardo sornione che ad altri permette di notare quanto essa muti «come uno stato d'animo, un atteggiamento o un'opinione» (Geertz

7

1. Preoccupazioni per l'assetto e per il divenire dell'antropologia Remotti ha espresso a più riprese, fino almeno dall'intervento che nel 1977 pronunciò al convegno *Antropologia culturale e marxismo* presso la Fondazione Giangiacomo Feltrinelli di Milano, e dal saggio che ne discese, *Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», anno XIX, 1978, n. 2, pp. 193-226.

1995, 121), anzi sconcertato, per non dire a posteriori scosso, da tutto quel «rifare, reinventare, e ricattare» (*ibidem*, 166) che contraddistinse i decenni che preludevano alla conclusione del secolo, nonché dal trasporto per certi versi voluttuoso di lasciare in fretta non solo un'epoca ma le idee stesse che delle scienze sociali avevano costituito il presupposto fino almeno dai tempi di Auguste Comte, e dunque di liquidare possibilmente una volta per tutte un universo ideologico e morale – l'umanesimo storicista ottocentesco, Remotti individuata in scelte di natura epistemologica la matrice di tratti divenuti peculiari dell'antropologia odierna:

- la rinuncia alla convenzione del presente etnografico tipico delle monografie classiche;
- la rinuncia all'elaborazione di modelli, comunque li si intenda, costruzioni astratte dell'osservatore oppure principii ordinatori che soggiacciono alla realtà empirica;
- una parallela rinuncia alla formulazione di leggi generali su somiglianze e differenze indotta dallo «spauracchio del positivismo» (Remotti 2014, 28);
- ancora una rinuncia allo sguardo a ritroso sul percorso storicamente compiuto, che è valsa la dilapidazione di un patrimonio accumulato in oltre un secolo, sia per quanto attiene la conoscenza delle società del passato sia per i risultati concettuali conseguiti;
- poi, la rinuncia a indagare e a soggiornare in ambienti esotici, che ha assunto le parvenze di una resa o di un naufragio nel mare della modernità;
- e infine, una esasperazione riflessiva tipica di un «narcisismo metodologico» (*ibidem*, 41) espressione di una disciplina ormai esile, autoreferenziale e produttrice di un sapere «eteroclitico e frammentario» (*ibidem*, 42), conformista e scarsamente spendibile.

Formulato come la litania di una promessa di fede, il *j'accuse* apparirà schematico e succinto, persino inadeguato rispetto al sottosopra che, all'epoca, squassava le certezze dell'antropologia classica non meno delle coscienze di chi le coltivava in dipartimenti per tutto attrezzati tranne che per fare la rivoluzione e ancora meno per subirla². Delle voci elencate

2. Ringrazio Paola Sacchi per aver ricordato, in sede di convegno *Gli Altri e Noi. Culture e discipline in dialogo* (Torino, 9-11 novembre 2023), la discorde accoglienza riservata

più che non il merito è la perentorietà a lasciare intendere quanto l'allora «profondo ripensamento della natura dell'esperienza etnografica e della sua restituzione testuale» (Dei 1993, 61) suscitasse forti entusiasmi, che dovevano vincere contrari sconcerti quasi altrettanto forti. L'assillo di Remotti per il lascito postmoderno si trova dunque nel solco di illustri precedenti, come nell'esempio pressoché concorde di due autori che molto avrebbero polemizzato tranne che sul fatto che la situazione stava sfuggendo di mano.

Clifford Geertz (1990 e 1995, *passim*) guardò con malcelato sospetto l'«interessante raccolta del buono e del cattivo, dell'intelligente e del pretenzioso, del veramente originale e del meramente stupefatto», ossia gli interventi proposti al seminario di Santa Fè del 1984, subito considerati una sorta di manifesto del postmoderno in antropologia; né si fece scrupolo di bollare come «sconsolate» o «senza troppo respiro» o «di scarsa importanza» le opere di suoi allievi e discepoli che, assimilata la lezione ermeneutica con zelo o ingenuità, e spesso entrambe le cose, si erano poi spinti fin troppo radicalmente in là nel rispondere all'«inquietudine diffusa e tangibile» con la resa all'impossibilità di spiegare gli altri o con l'altrettanto immobilizzante *mea culpa* sulle complicità coloniali dell'antropologia.

D'altro canto, Ernest Gellner (1993, *passim*) del postmoderno osservava: «È forte e di moda ma a parte questo non è affatto chiaro cosa diavolo sia. In effetti, la chiarezza non è tra le sue caratteristiche precipue: [...] non solo non la pratica ma, ogni tanto, la ripudia apertamente», prosperando in una nebbia «che [...] aiuta comunque a diffondere. [...]». Tutto ciò che si può dire è che è una sorta di isteria della soggettività» coincidente con «l'abbandono di qualsiasi serio tentativo di fornire un resoconto ragionevolmente preciso, documentabile e controllabile di qualsiasi cosa».

Anche fuori dall'antropologia trova compagnia, Remotti, nello stroncare il postmoderno: «il gelatinoso postmoderno, in cui tutto è interscambiabile col suo contrario», secondo

nella prima metà degli anni Novanta alle istanze postmoderne nel Dipartimento SAAS (Scienze Antropologiche Archeologiche e Storico-Territoriali) dell'Università di Torino, di cui Francesco Remotti era direttore e professore ordinario di Antropologia culturale. Per una dettagliata quanto raffinata disanima di parallele vicende presso l'Institute for Advanced Study di Princeton, cfr. Geertz 1995, pp. 119-166.

Claudio Magris (1997, 127), pure lui laureato dell'Ateneo subalpino; mentre Paolo Rossi (1989, 33-34) ammette: «Non ho mai capito come si siano potute scambiare per eccitanti novità le affrettate rimasticature [...] dei temi caratteristici dell'antiscientismo e dell'irrazionalismo dell'inizio del nostro secolo. Una cultura come quella attuale dipende un po' troppo, anche in filosofia, dai redattori» dei rotocalchi.

Del resto, non si può affermare che le posizioni rese esplicite à rebours dal volume di dieci anni fa non avessero a lungo vibrato nell'aria. A rileggere quanto pubblicò in un lasso che chi ha frequentato il suo Dipartimento non esiterà a far correre grossomodo tra *Writing Culture* e *Scrivere le culture*, si osserva quanto Remotti all'epoca fosse freddo nei confronti degli accadimenti che scuotevano altre antropologiche contrade. Del gran trambusto di quegli anni, cui gli stessi protagonisti assegnavano nomi diversi e tuttavia unanimi nell'additare una epocale svolta paradigmatica – dal disvelamento di una «retorica della visione» (Fabian 1983) alla constatazione del «disfacimento dell'autorità etnografica» (Clifford 1988) nutrito da una «crisi della rappresentazione delle scienze umane» (Marcus e Fischer 1986) – nessun riverbero giungeva sulle pagine di *Antenati e antagonisti* (1986), di *Noi, primitivi* (1990), di *Luoghi e corpi* e di *Etnografia Nande* (1993 entrambi), o ancora di *Contro l'identità* (1996). Con la sola eccezione della monografia africana, le fonti cui Remotti ricorreva mostrano assidua la sostanziosa preponderanza di maestri della filosofia occidentale scelti in quella linea non egemonica assimilabile al giro più lungo (Erodoto, Montaigne, Herder, etc.), l'occasionale presenza di Pascal e di Rousseau, di Voltaire e di Vaihinger, qualche frequentazione affettuosamente coltivata (Darwin), e com'è ovvio una trafila di autori classici dell'antropologia, con predilezioni assai poco ondivaghe che da Durkheim giungono a Turner e a Geertz. Della *vague* postmoderna allora montante³, Remotti non sa che farsene, proprio come

3. Nell'ultimo quarto di Novecento il prefisso post- dilagava colmo di speranze quanto lo è adesso di disincanto: il postmoderno era talvolta inteso, o malinteso, come post-strutturalismo, talaltra nutrito di post-colonialismo e post-orientalismo, ora ribadito in una supposta fase post-filosofica e post-metafisica e analogamente lo si rinveniva nella *post-histoire*; intanto, gli avvenimenti del 1989 ponevano il post-comunismo come ingrediente del nuovo ordine mondiale e, tramontata la catena di montaggio, post-fordismo diventava la parola d'ordine per fabbriche e operai. Peraltro, era fin ovvio che non si

Kant di Tahiti in un suo fortunato testo⁴. Nei suoi scritti, degli autori costituiti quali emblema dell'epoca, anzi, come si diceva allora, fondatori di discorso, non c'è traccia: Barthes, Lyotard, Derrida, Baudrillard, Deleuze, tutta la *Teoria francese* che andava per la maggiore in patria e nel mondo, persino fuori dall'Occidente⁵, sono ignorati con una sovranità sufficienza che fa il paio con l'altrui ironia: «I nomi usati nei rimandi sembrano copiati da una mappa della metropolitana di Parigi» (Gellner 1993, 49). Per non parlare degli antropologi che, non appena li ruminavano, sputavano tali nomi come sentenze: ai Crapanzano, Rabinow, Asad, Boon, Rosaldo, Tyler etc. avari o inesistenti sono i rinvii in bibliografie peraltro ampie e dettagliate.

E tuttavia. Se a livello formale di reciproco riconoscimento la partita tra Remotti e il postmoderno si esaurisce qui, dunque senza mai essere stata effettivamente giocata, a livello tematico, e personale con alcuni esponenti, vicende e sviluppi si delineano in forme più sfumate e articolate, tali persino da alludere a qualche inattesa affinità ctonia.

In un volume quasi tutto dedicato alla polemica italiana si rinviene una controversia, con ogni probabilità effimera ma niente affatto velata, con Gianni Vattimo, che aveva da poco pubblicato *La fine della modernità*, al cui interno compariva in versione italiana il saggio *Ermeneutica e antropologia*⁶. Re-

11

aA

ammettesse una genuina continuità col passato in altri ambiti: i mezzi di comunicazione di massa trionfavano sotto il vessillo di *new media* e al capitalismo era attribuita una certa qual tarda anzianità.

4. Che lo distinguesse un disimpegno rispetto alle questioni del momento, è Remotti stesso ad affermarlo di anni precedenti: «Io allora mi occupavo [...] di [...] argomenti un po' filiformi, come [...] la terminologia di parentela, cioè di cose teoriche che [...] non andavano bene con la contestazione sessantottina. I miei compagni [...] mi dicevano: "Ehì qua si tratta di fare la rivoluzione [...]". A me sembrava [...] strana questa faccenda. Pensavo: "[...] Quando si trattasse [...] di fare la rivoluzione [...] abbandonano per un momento lo strutturalismo e mi ci metto anch'io, però finché non la vedo...". Ecco: questo era un po' il mio atteggiamento. Dall'altro lato, studiare gli zingari pure non andava tanto bene [...]. In quegli anni ci si doveva occupare degli operai...» (Grüning e Santoro 2018, 243-244).

5. Per esempio, le visite in Giappone nel 1984 di Jacques Derrida e nel 1995 di Jean Baudrillard si trasformarono in *tournées* di due stelle contese tra aule magne e studi televisivi.

6. Il saggio era già «uscito, in una redazione inglese un po' diversa» (Vattimo 1985, 191) sulla rivista «Res. Anthropology and Aesthetics». Le fonti cui attinge sono in larga prevalenza filosofiche (Rorty, Habermas, Schleiermacher, Lévinas, Heidegger, Deleuze).

motti (1986, 348) ne ripercorre le tesi non senza una punta mordace⁷: per

Vattimo [...] l'incontro [...] con le altre culture [...] non è [...] che un'illusione, anzi una «finzione ideologica creata per bilanciare una situazione in cui l'Alterità tende [...] a dissolversi attraverso la sempre maggiore occidentalizzazione del mondo». Fin [...] da quando i primi antropologi hanno messo piede presso altre società, non hanno incontrato davvero gli altri, bensì hanno dialogato soltanto con se stessi o – ben che vada – con la propria cultura. [...]. Beninteso, questa «scoperta che l'Alterità è un'illusione ideologica» non potrà non apparire a molti antropologi [...] una cocente «delusione». Ma non c'è da drammatizzare: è sufficiente pensare «dialetticamente» e, in due sole righe, la «delusione» si tramuta in «maturazione». Raggiunta questa consapevolezza, l'antropologo è infine appagato con se stesso, con la propria coscienza e con la propria civiltà.

Dopo ampia perifrasi – sulla modernizzazione del pianeta, sulle «esequie dei primitivi», sulla «descrizione scientifica delle costanti culturali [...] mentre le differenze [...] possono essere fatte cadere» (*ibidem passim*), ecco che Remotti conclude: «I presupposti di [...] Vattimo hanno – se così si può obiettare a uno dei maggiori teorici del 'pensiero debole' – la caratteristica di essere forti, troppo forti» (*ibidem*, 350). Alla beffarda *variatio* da *Umano, troppo umano*, aggiunge quindi che Vattimo svelava «a beneficio di tutti gli antropologi [...], la fortunatamente insuperabile occidentalità della loro disciplina» (*ibidem*). Non che fosse postmoderno, o troppo postmoderno, rimprovera dunque Remotti al filosofo. Ma che lo fosse fin troppo poco, così poco da risultare irrimediabilmente etnocentrico, in schietto contrasto con il futuro ipotizzabile per la disciplina, «nel momento in cui si riconosce che essa [...] non è, non ha da essere, una prerogativa dell'Occidente» (*ibidem*, 395).

aA

Un solo titolo echeggia l'antropologia: R. Guidieri, *Les sociétés primitives aujourd'hui*, in C. Delacampagne e R. Maggiori (a cura di) *Philosopher. Les Interrogations contemporaines*, Fayard, Paris 1980.

7. Già gli anni della formazione universitaria avevano distinto l'antropologo dal filosofo: «A Torino c'era [...] il polo laico [...] intorno a Nicola Abbagnano, cui poi si era aggiunto Pietro Chiodi, ma di cui facevano parte come assistenti [...] Carlo Viano, Pietro Rossi... e dall'altra invece il polo cattolico, rappresentato da Luigi Pareyson, da Augusto Guzzo [...], dal giovane Gianni Vattimo» (Grüning e Santoro 2018, 241).

In effetti, la critica all'etnocentrismo innerva tutto intero l'arco della riflessione di Remotti e in modo tanto ricorrente e puntuale da divenire un *suo* argomento. In un volume di ormai oltre trent'anni fa, che ancora recentemente è stato elogiato come «la più sistematica trattazione delle implicazioni antropologiche della storia della filosofia» (Dei 2022, 154), in un paragrafo dal titolo: *Ritualisti solo gli altri? Razionalisti solo noi?*, le carte sono mischiate con audacia:

E se [...] diffidissimo delle pretese di isolamento [...] della modernità? Non si tratta [...] di abdicare (secondo i timori di Croce e di de Martino) e di gettarci nell'irrazionalismo [...]. Si tratta invece [...] di togliere quella [...] separazione con lo stesso entusiasmo con cui in questi giorni si abbatte il muro di Berlino. L'effetto non è tanto di consentire [...] intrusioni dell'irrazionale nei domini [...] del razionale; vi è un effetto ben più radicale, [...] la trasformazione profonda dei concetti [...] allorché possono finalmente [...] coniugarsi. La ritualità [...] incontra il pensiero razionale e vi si mescola, suggerendo [...] che vi sono ritualismi della ragione [...], e che sia il pensiero sia la mente hanno – come indicava Wittgenstein – i loro costumi. E d'altro lato, i costumi, i miti, i rituali hanno [...] significati che [...] non sono del tutto avvolti dalla coltre della magia. (Remotti 1990, 247)⁸.

Sulla medesima falsariga, arricchita ora dalla prospettiva di indagine antropopoietica, sull'etnocentrismo scrive nei primi anni Duemila pagine tra le più significative:

Un conto è [...] produrre uomini chiedendosi – come [...] tra i BaNande – “un uomo, che cos'è?” (*omundu, niki?*); un

8. Allusione è alla mai rimessa avversione per de Martino: «A Torino, prima ancora che si parlasse di de Martino, si parlava male di Croce. [...] Di de Martino ci sono [...] cose che veramente non riesco a digerire. Tanto per cominciare, tutta la [...] polemica nei confronti dell'antropologia americana e francese. Infatti, ai [...] colleghi che osannano [...] de Martino [...], faccio notare: “Attenzione, de Martino odiava il termine antropologia. Lui si sentiva etnologo, non antropologo, e il motivo era molto, molto chiaro. [...] Gli dava fastidio che noi civiltà occidentale fossimo messi in mezzo agli altri. Perché? Perché lui è un etnocentrico, anzi un eurocentrico spaventoso. Occorre rivedere bene il significato dell'etnocentrismo critico. La sua antropologia era congegnata così: ci siamo noi, civiltà occidentale, che rappresentiamo il massimo dell'umanità, portatori della ragione, e poi c'è quello che chiamava *ethnos* e cioè le società studiate dagli etnologi, giusto per l'appunto. [...] Non andava in Africa, ma poco importa. Andava nel sud dell'Italia [...]. E l'*ethnos* cos'è? *Lethnos* è il pensiero magico. [...] ciò che abbiamo acquisito è la razionalità. Perché allora studiare l'*ethnos*? Per evitare che [...] riemerga» (Grüning e Santoro 2018, 252-253).

altro conto è imporre il proprio modello di umanità da parte di un potere che non conosce [...] perplessità [...]. Il 'dubbio antropologico' – [...] che nasce dal confronto con altri modelli di umanità, che si nutre di incertezza [...] e di speranza [...] – frena la protervia e trasforma la prova in [...] riflessione. “Spezza la crosta del costume”, come diceva Turner [...], e “dà via libera” al senso delle possibilità. Questo [...] il *mukanda* degli Ndembu [...] si poneva come obiettivo: non manichini irregimentati nella loro cultura [...] ma uomini che attraverso la sofferenza [...] della liminalità raggiungevano la consapevolezza della *relatività* della loro forma di umanità: siamo così ma potremmo essere diversamente» (Remotti 2008, 210 corsivo originale).

Da lì, nei volumi successivi, è tutto un ribadire, un elaborare, un definire e rifinire riflessioni avviate all'inizio degli anni Novanta. Si obietterà che la critica all'etnocentrismo vanta tanti e cospicui precedenti fino almeno da inizio Novecento, che anzi essa sostanzia un po' tutta la storia della disciplina, se non ne è tra i presupposti più scontati e dunque non costituisce criterio sul quale misurare le posizioni di Remotti nei confronti del postmoderno. E però se si indagano la trama e il nutrimento delle sue riflessioni si ascolterà più di una insospettata eco.

A differenza delle posizioni anti-etnocentriche tipiche del secolo scorso, egli non muove da osservazioni circa l'assenza di rapporto causale tra aspetto fisico e caratteristiche culturali né, tanto meno, fa appello a istanze etiche di eguaglianza e fratellanza tra i membri della famiglia umana. Apparecchia invece un risultato più drastico: mostra l'inconsistenza interna, la carie dell'etnocentrismo attraverso una disanima della natura fittizia del Noi e della sua intima precarietà, e, parallelamente, della convenzionalità della cultura, del ruolo plasmatore che essa svolge sulle vite particolari condotte in particolari angoli di mondo.

I più intensi paragrafi di *Noi, primitivi* (1990) portano titoli come *Le infiltrazioni della molteplicità: i costumi nella natura*; oppure: *La contemplazione della molteplicità e lo sgomento del vuoto*; o ancora: *Il vuoto in 'noi'*. In *Luoghi e corpi* (1993) ampio spazio è dedicato a *Desacralizzazione, risacralizzazione e identità del Noi*, come anche alla *Crisi della solidità del Noi*. Insomma, nei volumi di quegli anni Remotti dispiega una articolata riflessione sul fatto che la «prospettiva antropolo-

gica [...] non sorge [...] dal tronco più consistente e rappresentativo della filosofia moderna» (1990, 119), nel quale egli inserisce, risultato di una discussione serrata che riprende i dibattiti sulla natura umana del Cinquecento e del Seicento, pezzi da novanta come Descartes – che, dopo molto aver viaggiato, decide di *cultiver sa raison* in vista del «superamento dei costumi» (Remotti 1990, 87), oppure Spinoza – che ambisce a «trasformare la religione e la politica in costruzioni pure, [...] liberate [...] dall'arbitrarietà di consuetudini il cui unico fondamento sarebbe la tradizione» (*ibidem*, 91), o ancora Kant – per il quale pratiche e credenze locali sono «zavorra» (*ibidem*, 116), autori tutti accomunati in imprese teoriche volte alla delimitazione di una saldezza identitaria perenne e inoffendibile dalla varietà e variabilità culturale.

Remotti, all'opposto, fa proprie le tesi sulla sovranità dei costumi già del Montaigne (1982, 150) di un passo famoso: «Le leggi della coscienza, che noi diciamo nascere dalla natura, nascono dalla consuetudine; ciascuno [...] venerando intimamente le opinioni e gli usi approvati e accolti intorno a lui, non può disfarsene senza rimorso né conformarvisi senza soddisfazione». Oppure rivendica l'altrettanto noto pensiero di Pascal (1962, 122): «Ho una gran paura che questa natura sia anch'essa un primo costume, così come il costume è una seconda natura». Facendo leva su queste e altre voci della riflessione occidentale e poi su una gran messe di testimonianze etnografiche nonché, certamente, sulle sue stesse indagini in Africa equatoriale, Remotti addita la vacuità di un qualsiasi Noi, la sua irrefragabile infondatezza, il suo niente una volta che si reputi di sottrarlo alla potenza della cultura, e parallelamente mostra quanto siano velleitari i tentativi di approdo alla presunta robustezza di verità ultime.

Con tutta l'incongruità delle posizioni di partenza, la lontananza degli autori di riferimento, delle ambizioni più o meno espresse, del tono usato nell'argomentare e del tipo di sensibilità che ne traspare, e pur con tutto l'ostentato disinteresse un poco sussiegoso già discusso, questo esito non sfigura nell'ambito del dibattito sulla Questione del soggetto, che è poi la storia della sua crisi in tanta filosofia del Novecento mentre del complesso incrocio di postmoderno, ermeneutica e teoria critica ha costituito un tratto distintivo. Come non ricordare le inquietanti osservazioni conclusive

de *Le parole e le cose* dove dell'uomo, inteso come interiorità pensante e come spazio di conoscenza, viene rilevata la «data recente» e pronosticata «la fine prossima [...], cancellato come sull'orlo del mare un volto di sabbia» (Foucault 1967, 444)? Se c'è un elemento cui il postmoderno, spesso così proteiforme⁹, non è mai venuto meno è la convinzione del superamento di ogni progetto che ponga il soggetto a partire da una sua ipotetica essenza. Per il postmoderno – inteso nell'ampio senso di attitudine tardo-novecentesca a percepire l'esaurimento della modernità – il soggetto non è costitutivo ma costituito. È sussunto, determinato e in fin dei conti dissolto entro la sedimentata trama di pratiche contingenti (Remotti, con gli umanisti secenteschi, le chiamerebbe *coutumes*) di cui è irrintracciabile l'origine in una qualsiasi sfera ontologica: «Il soggetto non è così scontato», osservava Guattari (1991, 20-21), «non basta pensare per essere. [...]. La soggettività non gode di buona stampa e coloro che hanno a che farci, nella pratica o nella teoria, di solito la prendono con le molle».

L'assonanza, niente più che un'assonanza, è tutta qui e date le premesse è comunque sorprendente: tanto in Remotti quanto nei maggiori teorici del postmoderno il soggetto è privato di carattere fondativo, è spogliato di prerogative e diventa anzi il preciso luogo in cui la forza raziocinante del moderno si palesa come intrinseca debolezza. Che poi per (quasi) tutto il resto le posizioni divergano non sarà tema di questa analisi; né lo saranno le conclusioni che dall'assonanza rilevata i diversi autori traggono.

Resta tuttavia da precisare che la riflessione avrà per Remotti uno sbocco non meno perentorio – benché meno

9. Cfr. I. Zavala (1988, 85): «The inventory of features assigned to post-modernism includes: self-referential discourse, heterodoxy, eclecticism, marginality, death of utopia (read: communism), death of the author, deformation, disfunction, deconstruction, disintegration, displacement, discontinuity, non-linear view of history, dispersion, fragmentation, dissemination, rupture, otherness, decentering of the subject, chaos, rhizoma, rebellion, [...] gender / difference / power [...], dissolution of semiotics [...], auto-proliferation of signifiers, infinite semiosis, cybernetics, pluralism [...], critique of reason, procession of simulacra and representation, dissolutions of legitimizing 'narratives' [...], a new episteme or sign-system»; e U. Eco (1983, 22): «Malauguratamente 'post-moderno' è un termine buono *à tout faire*. Ho l'impressione che oggi lo si applichi a tutto ciò che piace a chi lo usa. [...]. Prima sembrava adattarsi ad alcuni scrittori o artisti operanti negli ultimi vent'anni, poi via via è arrivato sino a inizio secolo, poi più indietro, e la marcia continua, tra poco la categoria del post-moderno arriverà a Omero».

paralizzante – di quanto, tra gli altri, illustrasse Foucault (in Caruso 1969, 109-110): «Queste analisi, [...] sviluppate [...] alle estreme conseguenze, rivelano l'impossibilità di continuare a filosofare, di continuare a pensare la storia e la società in termini di soggetto e di coscienza umana». Per Remotti si tratterà invece di operare una scelta, cui giunge una ventina di anni dopo i primi testi sull'argomento, l'abbandono «quasi iconoclasta» (2011, 9) del concetto di identità: «Si può benissimo fare a meno dell'identità; si tratta di un'operazione serena, gioiosa, tranquilla. Come quando si smette di fumare [...]. Liberarsi di questo concetto è come liberarsi di un mito, anzi di un incubo» (*ibidem*, 10). Fermi restando il ricorso, da un lato, alla consueta serie di autori classici da Platone a Boezio e, dall'altro, a un'abbondanza di rimandi etnografici, a sostenere la radicalità della tesi emerge la figura di Hume: egli «ritiene che non ci sia un nucleo sostanziale e [...] al suo posto [...] soltanto un fascio di sensazioni mutevoli. [...]. Se si guarda bene l'identità, [...] ci accorgiamo che è una 'finzione'. [...]. In Hume troviamo già l'affermazione della molteplicità insita nell'io». Da qui il passo successivo è talmente conciso che parrebbe compiuto non da Remotti ma dal Clifford de *I frutti puri impazziscono*: «Identità vuol dire proprio questo [...], che c'è esigenza della purezza, mantenere la propria purezza e iniziare a fare pulizia [...]. Invocando la purezza che cosa non si è fatto? Si pensi alla purezza della razza» (*ibidem*, 18).

Le attinenze si arrestano qui, alla soglia di una convergenza sugli specifici temi delineati. Su altri, per contro, la diffidente distanza che Remotti pone nei confronti del postmoderno è siderale e dichiarata a lettere manifeste, talvolta *in medias res* come avvenne a spese di un autore che aveva pur apprezzato e che aveva contribuito a diffondere – memorabile l'introduzione a *Interpretazione di culture*. Così concludeva la recensione di *Opere e vite*: «Deludente e irritante, questo ultimo Geertz: ricondurre, se non ridurre, l'antropologia alla sua dimensione letteraria, e così sperare che possa riprendere slancio» (Remotti 1991, 37). Slancio che lui inviterà a rinvenire, molti anni più avanti, a partire da un filosofo a lungo saccheggiano dai postmoderni, il Nietzsche delle *Considerazioni inattuali*. Una bella ironia.

Bibliografia

- Caruso P.
1969 *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Mursia, Milano.
- Clifford J.
1988 *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press, Cambridge [trad. it. 1993 *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino].
- Dei F.
1993 *Il modernismo e le condizioni della rappresentazione etnografica*, «Etnoantropologia», n. 1, pp. 54-75.
2022 *L'antropologia culturale in Italia nel XX secolo. Esiste una tradizione nazionale?*, in G. D'Agostino, V. Matera (a cura di), *Storie dell'antropologia*, Utet, Torino, pp. 143-162.
- Eco U.
1983 *Postille a Il nome della rosa*, «Alfabeta», n. 49, pp. 19-22.
- Fabian J.
1983 *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, New York [trad. it. 1999 *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia, L'Ankora del Mediterraneo*, Napoli].
- Foucault M.
1966 *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris [trad. it. 1967 *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano].
- Geertz C.
1988 *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Stanford [trad. it. 1990 *Opere e vite. L'antropologo come autore*, il Mulino, Bologna].
1995 *After the Facts. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Harvard University Press, Cambridge [trad. it. 1995 *Oltre i fatti. Due paesi, quattro decenni, un antropologo*, il Mulino, Bologna].
- Gellner E.
1992 *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, London [trad. it. 1993 *Ragione e religione*, il Saggiatore, Milano].
- Grüning B., Santoro M. (a cura di)
2018 *Traiettorie nell'antropologia culturale in Italia. Una conversazione con Francesco Remotti*, «Studi culturali», n. 2, pp. 235-259.

- Guattari F.
1989 *Les trois écologies*, Galilée, Paris [trad. it. 1991 *Le tre ecologie*, Sonda, Torino].
- Magris C.
1997 *Microcosmi*, Garzanti, Milano.
- Marcus G., Fischer M.
1986 *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago, [trad. it. 1998 *Antropologia come critica culturale*, Meltemi, Roma].
- Montaigne M.
1950 *Essais*, Gallimard, Paris [ed. or. 1580][trad. it. 1982 *Saggi*, Einaudi, Torino].
- Pascal B.
1954 *Pensées*, Gallimard, Paris [ed. or. 1669][trad. it. 1962 *Pensieri*, Einaudi, Torino].
- Remotti F.
1986 *Antenati e antagonisti. Consensi e dissensi in antropologia culturale*, il Mulino, Bologna.
1990 *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.
1991 *L'antropologia tra il qui e il là*, «L'Indice dei Libri del Mese», n. 3, pp. 36-37.
1993 *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino.
2008 *Contro natura. Una lettera al Papa*, Laterza, Roma-Bari.
2011 *L'ossessione identitaria*, «Rivista Italiana di Gruppoanalisi», n. 1, pp. 9-29.
2014 *Per un'antropologia inattuale*, Elèuthera, Milano.
- Rossi P.
1989 *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, il Mulino, Bologna.
- Vattimo G.
1985 *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milano.
- Zavala I.
1988 *On the (Mis-)uses of Post-modern*, in C. D'Haen, H. Bertens (a cura di), *Postmodern Fiction in Europe and the Americas*, Rodopi, Amsterdam, pp. 83-113.