

Etnografia dell'incertezza

L'incapacità di pensare il futuro come assenza (culturale)

Vincenzo Matera

Abstract. Within an anthropological framework, the social process of progressive contextualization of individuals, of acquisition of cultural resources, and of the necessary expertise and knowledge to move culturally and meaningfully into the social space is intended in terms of a progressive reduction of indeterminacy [Geertz 1987; Remotti 2013]. It is a process that produces new members of a society based on more or less rigid patterns. Starting from the evidence that uncertainty of the future unfolds contemporary societies, I propose a reflection on the processes that can cause a social expansion of uncertainty. From a theoretical point of view and on the basis of ethnographic indexes I present an analysis of some conditions that erode the sense of belonging, that kind of "feel at home" which is premise and result of social relationships based on the management of uncertainty of the future, and provoke moral and material conflicts (and even violence).

Keywords. Home; sense of belonging; uncertainty; lack of culture

1. *Sentirsi a casa*

“Essere a casa”, “sentirsi a casa”; “fai come se fossi a casa tua”, ma anche “padroni a casa nostra”, o “giocare in casa” sono espressioni legate da una certa somiglianza di famiglia. Dotate di grande profondità culturale, esse affondano in un campo semantico denso. In termini antropologici, la dicotomia fra “casa” e “campo” segna lo scarto differenziale da cui nasce il sapere sulla diversità culturale: a casa dominano i concetti “vicini all’esperienza”; sul campo dominano invece quelli lontani dall’esperienza [Geertz 1988, 72 e ssg.]. Si pensi allo spaesamento, la perdita di punti di riferimento consueti, caratteristica sensazione di chi viaggia; chi viaggia non riconosce più luoghi e forme (mentali o fisici) consueti, è costretto a forzare

al limite della rottura gli strumenti concettuali di cui dispone per comprendere [Cardona 1990; Matera 1996] e quelli linguistici per descrivere.

Per Lévi-Strauss lo spaesamento è la matrice di quello “sguardo da lontano” che produce conoscenza antropologica. Si pensi anche al metodo del “doppio sguardo” che percorre tutta la riflessione demartiniana: esplicitare i nodi irrisolti che ostruiscono la piena consapevolezza di sé e della propria storia richiede “l’intelligenza delle culture ‘altre’, il porre in relazione la dimensione del ‘culturalmente alieno’ con la civiltà d’appartenenza dell’etnologo.

Ma la stessa dicotomia è anche matrice dello “shock culturale”, definito come il non sentirsi più a casa in nessun posto [Lévi-Strauss 1960] e che Ulf Hannerz ha presentato come emblema della condizione globale contemporanea [Hannerz 2001]. Ancora, “casa” come il centro del mondo a partire dal quale si tracciano le direzioni dell’agire, nel presente, e verso il futuro [La Cecla 1998]. Le dimensioni dello spazio e del tempo – e in certi casi quelle dell’umano e del sovraumano - si intersecano nel fissare i confini di “casa” e non è un caso che in così tanti posti nel mondo si ripete il paradigma del villaggio come il centro dell’universo [Remotti, Scarduelli, Fabietti 1989] il luogo del presente in cui convergono la memoria delle generazioni passate, inscritta in vari modi nelle case, nell’articolazione dello spazio, nei luoghi entro i quali le azioni hanno un senso culturale forte, un’autorità e un prestigio speciali [Kuipers 1998], proprio in virtù di quell’ancoraggio spazio-temporale che crea i luoghi della memoria [Fabietti, Matera 1999], e che conferisce senso culturale – potremmo dire anche identità e riconoscimento [Augé 1996] – alle persone. Di ciò che è “casa” conosco in profondità ogni aspetto, in rapporto a “casa” percepisco un profondo senso di appartenenza, che contribuisce in modo determinante alla costruzione / percezione del sé e alla costruzione / percezione dell’altro. “Casa” è dove si realizza una compenetrazione di soggetto e luogo; la stessa materia attraversa il soggetto che incorpora il luogo che abita, che pensa, che percepisce; in un modo che appare “naturale” quando si è a “casa”, ma non così quando si è “fuori casa”. Ancora, il luogo ci trasmette sapere? [Gnerre, 2003; Ingold 2000, 2001; Descola 2010].

Forse è per questo che negli spazi “nuovi”, per esempio nei villaggi recenti costruiti lontano dai centri storici a Sumba [Kuipers 1998], le parole hanno meno densità semantica, il prestigio e l’autorità dei “capi” viene meno, le azioni rituali non hanno la stessa efficacia, insomma, la vita perde il centro. Lo stesso accade alle persone che a causa di una calamità naturale, un terremoto, si vedono costrette a reinsediarsi e a abbandonare i luoghi del centro storico dei paesi e delle città. Il caso de L’Aquila è emblematico di una dinamica frequente [Nimis 2009].

Orientamento e disorientamento quindi si generano in rapporto allo spazio, alla capacità di leggere lo spazio, e al tempo, alla capacità di legare il presente all’indietro. Alla capacità di produrre e riprodurre la struttura connettiva

[Assmann 1997] che lega a una catena temporale e a una rete spaziale gli individui, e fa da collante sociale. Sono molte le modalità culturali mediante cui gli uomini alimentano tali collanti, alcune fugaci, come l'emozione che attraversa la massa di persone che ascoltano un concerto dal vivo in un grande stadio [Finnegan 2008], o come la massa che inneggia alla propria squadra di calcio; altre più durature, come i movimenti sociali che si mobilitano per uno scopo collettivo, o come le grandi cerimonie commemorative che gli stati nazione producono con frequenza proporzionale alla loro debolezza [Connerton 1987]. Da questo punto di vista, le società appaiono come "distributrici di senso di appartenenza" [Hage 2003] che, in relazione al tema qui affrontato, è strettamente collegato all'etnografia dell'incertezza, se pensiamo che l'attaccamento emotivo e razionale che una società crea è conseguenza della sua capacità di generare speranza, di alimentare la capacità di aspirare [Appadurai 2014], quindi di guardare costruttivamente al futuro, dei propri cittadini.

Misurare il senso di appartenenza esula dagli intenti di questo scritto. Mi interessa articolare una riflessione di macro-antropologia, per così dire; i miei dati etnografici sono tre fatti attuali, che hanno avuto più o meno risonanza mediatica e che, sulla base del paradigma indiziario [Ginzburg 1986], considero degli indici, delle spie, tramite cui delineare un percorso che da tre microcontesti contemporanei porti verso cornici culturali globali più ampie.

I giovani terroristi che negli ultimissimi anni hanno attaccato loro concittadini in molte città europee, città che per molti di noi, per me, sono "casa", costituiscono una di queste tracce. È un dato molto problematico. Persone che escono, vanno a cena o in un bar o a un concerto, vanno in giro per strade e luoghi familiari, secondo uno stile di vita ormai consueto, e vengono prese a fucilate o assalite con dei coltelli, oppure investite da un camion. Persone che vanno allo stadio, a vedere un incontro di calcio, e esplodono. Ragazzi, per lo più. Come sono ragazzi quelli che escono con un mitra nascosto da qualche parte addosso al loro corpo e, carichi di esplosivo, sapendo già che quella sarà la loro ultima camminata, raggiungono il loro obiettivo, e sparano. Con calma, hanno riferito i testimoni, senza panico. Puntano e sparano, ricaricano, puntano e sparano di nuovo. A caso. In tutte le direzioni. Per uccidere più persone possibile. Secondo un copione già scritto. Ripetendo lo slogan già noto che invoca una divinità e che dovrebbe dare un senso alla loro azione. Che dà, per loro, un senso a quell'azione, anzi, a quell'immolazione. Perché poi, come sempre è accaduto, quando non possono fare altro, uccidere ancora altre persone, si fanno esplodere. Tutti morti. Questo è l'epilogo.

I luoghi della socialità, dell'incontro, della convivialità, dell'interazione, della vita, vengono negati in modo totale, assoluto.

Quale significato c'è, se c'è, in tutto questo? Ci sono fiumi di inchiostro dedicati al terrorismo suicida, da parte di esperti, studiosi [Dei 2016], e meno esperti, giornalisti e politici. È una punizione contro gli infedeli? È una vendetta per gli interventi militari? È la reazione di disperati senza nulla da perdere se non un'esistenza sbandata e senza valori? Non lo so. Il dato che mi interessa sottolineare è che per lo più i ragazzi che compiono queste immolazioni devastanti sono nati in Europa, sono dentro le città europee, hanno vissuto nelle nostre città, come Parigi, Londra, Manchester, Berlino, che per me sono "casa", e che sono anche le loro, o che, meglio, noi pensiamo che dovrebbero essere anche le loro. Perché così non è, evidentemente. Evidentemente per loro Parigi non è casa. Anche se ci sono nati e cresciuti, non è diventata la loro casa, il loro luogo di vita, il luogo entro cui pensare un futuro.

È questa la prima spia da seguire. Domandarci perché quelle che per noi sono le nostre città, i luoghi della nostra vita, per tanti altri non lo sono, inspiegabilmente, insensatamente, sono i luoghi della morte, della nostra, e della loro. Constatate che, evidentemente, il meccanismo della distribuzione di senso di appartenenza si inceppa.

2. Ordine, direzione stabilità

"Casa" dunque è lo spazio abitato, domestico, accogliente, consueto; è il tempo prevedibile, atteso; di contro agli spazi disabitati, esotici, selvaggi, ostili, respingenti; ai tempi inusuali, inattesi, imprevedibili di un'esistenza "fuori casa".

Perdersi rispetto a "casa" rende stranieri, distratti, ostili; fuori luogo e spaesati. Ci si perde sapendo o sperando che sarà la premessa di un nuovo orientamento; ci si perde rispetto al luogo in cui si abita, e a condizione che quel luogo sia ben definito e che chi lo abita sia consapevole delle proprie pratiche dell'abitare [Staid 2017]; ma se a venir meno è la capacità stessa di abitare, la capacità culturale di "stare" nei luoghi, che significato assume il perdersi?

Due considerazioni ci possono guidare: i viaggi dell'umanità contemporanea (migrazioni, diaspore, turismo) sono premessa alla conoscenza dei luoghi di arrivo, come è o ritiene di essere, il viaggio etnografico, o piuttosto strumentalizzazioni di un disorientamento che non prelude a alcunché?

E ancora: l'identità è possibile solo nel dialogo con l'altro; nell'attuale congiuntura, connotata dal contatto ravvicinato fra diversità culturali, quale spazio ha la dialettica del confronto? L'autocelebrazione dei propri valori, delle proprie libertà, della propria razionalità, tutti interni all'Occidente, da sola non basta più; appare come un momento effimero di "distribuzione di appartenenza", sostenuto dalla spinta emotiva, destinato a esaurirsi fino alla

tragedia successiva, privo di una finalità, privo di un orizzonte collettivo da realizzare, dentro una società ridotta a un grande mercato in cui ognuno negozia come meglio può e crede la propria via prevalentemente attraverso azioni di consumo. I processi di identificazione si riducono a questo: compro, o, meglio, consumo, dunque sono. Esistenze “puntinzate” nel presente, frenetiche, senza memoria, senza progetto [Bauman 2008]. Esistenze incerte.

Se pensiamo che gli uomini hanno bisogno di “ordine, direzione, stabilità” [Berger, Luckman 1969], l'etnografia dell'incertezza si realizza allora nel tentativo di cogliere le forme che tale dimensione assume nella vita quotidiana, e di collegarla a tratti più ampi del contesto storico.

L'idea dell'incertezza come chiave di lettura, come un apparato concettuale che consente di analizzare le abilità che le persone attivano per ridurre l'imprevedibilità e mettere ordine nella loro vita non è nuova per gli antropologi, specie nell'ambito dell'antropologia africanista [Mbembe, Nuttal 2004; Christiansen, Utas, Vigh 2006]; una quotidianità pervasa da senso di vulnerabilità, da ansia continua, da un'altalena di speranza (attesa) e delusione, a volte spinge all'arte del “navigare a vista”, dell'improvvisazione [Hallam, Ingold 2007], dell'arrangiare o dell'arrangiarsi come modalità di tenere insieme faticosamente e senza eccessivi slanci in avanti una vita - la propria ma anche quella delle persone vicine.

Il paradigma dell'incertezza porta un articolato insieme di concetti ai quali ricondurre azioni, reazioni, logiche, comportamenti: insicurezza; indeterminatezza; rischio; ambiguità; ambivalenza; opacità; oscurità (brancolo nel buio); invisibilità; mistero; dubbio; scetticismo; occasione; possibilità; speranza; ipotesi.

Oggi le persone un po' ovunque vivono profondi cambiamenti: di grande portata, come la fine del bipolarismo; la fine di tradizionali opposizioni (destra / sinistra) in grado di orientare la percezione del campo politico e ideologico; la perdita delle sovranità nazionali e la riorganizzazione delle politiche interne di protezione sociale, di assistenza e di welfare; le trasformazioni demografiche; la riorganizzazione del lavoro...

A questo si aggiungono gli effetti dei fenomeni di mobilità e di traffico culturale: i flussi culturali globali provocano disagio esistenziale e materiale, perdite cognitive e identitarie.

Dalla mia prospettiva, entro una cornice antropologica, ritengo che si possa legare la dimensione dell'incertezza, invalsa da qualche tempo anche nelle società occidentali contemporanee, a un aumento dell'indeterminato come prodotto delle grandi e piccole trasformazioni che incidono nelle istituzioni, nelle strutture sociali; rovesciando i termini, individuo un venire meno dell'efficacia del processo sociale complessivo di progressiva contestualizzazione degli individui, mediante cui si realizza quella acquisizione delle risorse culturali e della competenza indispensabile per

muoversi in modo culturalmente sensato nello spazio sociale, necessaria per percepire che la propria esistenza ha un ordine, una direzione, una stabilità.

Questo processo è visto nei termini di una progressiva riduzione dell'indeterminatezza (in termini di potenzialità individuali). Il nucleo tematico della mia riflessione si estende quindi tra l'incertezza del futuro e l'indeterminatezza (l'espandersi sociale di un senso di indeterminato).

3. Il paradigma dell'incertezza

L'incertezza è il non saper bene come agire, che fare, che direzione prendere, per il venir meno di punti di riferimento che hanno guidato, ma anche vincolato, le generazioni precedenti (e per il moltiplicarsi di riferimenti – desideri - effimeri, fragili, liquidi); l'incertezza esprime anche gli aspetti tipici dell'apertura, della creatività, dell'improvvisazione, della libertà di decidere appunto senza troppi vincoli e senza aprire conflitti troppo forti per esempio con i genitori, che sono stati invece il segno di un passaggio/scontro generazionale passato. Si inserisce qui anche una riflessione sull'immaginazione come risorsa culturale: la capacità/incapacità di progettare/pensare il futuro si caratterizza come una variabile dell'indeterminatezza crescente che si fa strada in un contesto sociale frammentato, appunto incerto [Matera 2008].

Come appare evidente, la dimensione dell'incertezza è parte dell'esperienza umana, quali che siano i modi storici in cui questa si realizza; altrettanto ovvia è la considerazione della variabilità che la caratterizza, nel tempo e nello spazio; meno ovvio è invece il riconoscimento del carattere culturale dell'incertezza, del modo in cui ce la rappresentiamo, la sperimentiamo, la percepiamo. Intesa come precarietà dell'esistenza, per esempio, abbonda nella rappresentazione che Lévi-Strauss fa dei “suoi” Nambikwara, in pagine emblematiche dell'antropologia classica:

Attorno al fuoco, unica protezione contro il calare del freddo, dietro il fragile paravento di palme e rami frettolosamente piantati nel terreno dalla parte da cui si teme il vento o la pioggia; vicino alle gerle piene di poveri oggetti che costituiscono tutta una ricchezza terrestre; sdraiati sulla nuda terra che si estende tutt'intorno. Frequentata solo da altre bande egualmente ostili e timorose, le coppie, strettamente avvinte, si sentono davvero di sostegno reciproco, e di conforto, e di unico soccorso contro le difficoltà quotidiane e la malinconia sognatrice che, di tanto in tanto, invade l'anima dei Nambikwara. Il visitatore che, per la prima volta, si accampa nella boscaglia con gli Indiani, si sente preso da angoscia e da pietà dinanzi allo spettacolo di questa umanità così totalmente sprovveduta; schiacciata, pare, contro il suolo di una terra ostile, da un'implacabile cataclisma; nuda, rabbrividente presso fuochi vacillanti. Circola a tentoni fra i cespugli, nell'oscurità, evitando di calpestare una mano, un braccio, un torso, di cui si indovinano i caldi riflessi al chiarore dei fuochi. Ma questa miseria è animata da bisbigli e da risa. Le coppie si stringono come nella nostalgia di un'unità perduta; le carezze, tenere e candide insieme, non

si interrompono al passaggio dell'estraneo. Si indovina in tutti una gentilezza immensa, una profonda tranquillità, un'ingenua e incantevole soddisfazione animale, e, emanante da tutto ciò, qualcosa come l'espressione più autentica e struggente della tenerezza umana [Lévi-Strauss 1970, 81-90].

L'incertezza, del resto, non è certo una condizione autonoma, un già dato dell'esperienza umana: è un prodotto sociale e culturale; dipende, ed emerge quindi, dalle relazioni sociali, dalle configurazioni culturali, che in certi casi creano incertezza. Parallelamente, relazioni sociali e configurazioni culturali possono anche ridurre l'incertezza. L'incertezza, l'imprevedibilità, partono dal presente, e si proiettano nel futuro [Guyer 2007]; informano di se stesse l'esperienza del tempo [Gell 2001], gli orizzonti e la capacità progettuale: il fare programmi, il coltivare aspirazioni, lo sperare che qualcosa si realizzi o non si realizzi [Crapanzano 2007; Zournazi 2002; Miyazaki 2004; Zigon 2009; Pelkmans 2013], l'augurarsi buona fortuna [Candea, Da Col 2012] emergono allora come risorse culturali, che possono essere incrementate o schiacciate dalle condizioni sociali [Appadurai 2014; Hannerz 2016].

L'incertezza domina la vita degli abitanti dei "mondi magici", di cui De Martino delinea la problematicità dell'esserci, un esserci "non deciso" e quindi a rischio di dissoluzione nel nulla. Comprendere il senso della vita di costoro non è possibile se non uscendo dal pregiudizio antimagico dominante nel nostro mondo, – un mondo o un insieme di mondi dove l'esserci era divenuto un "dato" quasi inossidabile, e molte altre società ne hanno fatto le spese – per riconoscere la funzione dei dispositivi magici di consolidare l'esserci incerto. Si tratta di una funzione specificamente culturale, quella di preservare la presenza, il "bene culturale per eccellenza" senza il quale l'esistenza perde il carattere specificamente umano dell'esserci temporale, storico, e diviene semplice presenza, quella di un sasso, per intenderci [Heidegger 1962].

Nella società contemporanea, in molti dei suoi luoghi, e in molti dei suoi abitanti, l'incertezza sembra affiorare in modo preponderante, come dominus incontrastato a volte, o anche come una forza imperscrutabile e inevitabile, che segna pesantemente l'esperienza.

È ovvio che l'incertezza regni sovrana nei periodi di guerra, allorché "si sta come d'autunno sugli alberi le foglie"; nei periodi di trasformazione, quando un certo ordine del mondo viene meno senza che sia pronto un nuovo assetto, nei periodi di crisi. Di per sé macro processi sociali come i conflitti, appunto, ma anche la depressione economica, l'instabilità dei mercati, la perdita del lavoro provocano un'incertezza, che si manifesta a caduta nella quotidianità delle persone. Di per sé, ancora, macro processi culturali come la disgregazione di valori collettivi, il frantumarsi di comuni orizzonti progettuali e identitari, l'erosione delle reti della solidarietà, alimentano l'incertezza, concorrono a creare contesti in cui la crisi è la normalità, e non più un'eccezione che prima o poi verrà risolta. È in questi casi che il

paradigma dell'incertezza si fa contesto, inizia a far presa, a modellare modi di pensare e di essere nel mondo [Signorelli 2016]. Modi di pensare e di essere il cui tratto distintivo è trovare espedienti contro la dissoluzione dell'ordine, della stabilità, di una possibile direzione che provoca una sorta di ansia da disorientamento; l'insieme è indice di una crisi di valori; crisi politica, crisi d'identità storica e culturale che fa saltare le radici di quel mondo che credeva aver conquistato la certezza.

4. La notte dell'eccesso a Colonia

Più concretamente: domandiamoci quali sono le condizioni che producono, in alcuni contesti sociali - urbani e non - il senso di non-appartenenza, il contrario di quella sorta di "sentirsi a casa" che è premessa e risultato di relazioni sociali costruttive e improntate alla gestione dell'incertezza del futuro e che sortiscono effetti contrari di violenza, o di fondamentalismo.

Oltre la risposta immediata, soggettiva (esclusione, discriminazione, marginalizzazione, sfruttamento, umiliazione, delusione, insoddisfazione, ambizione...), riflesso di tratti sociali, economici, politici oggettivi (recessione e disoccupazione, per esempio), ritengo ci sia altro (espropriazione della capacità di *agency* che ciascuno vorrebbe per sé). Quindi, provo a mettere a fuoco questo "residuo", che si condensa a costituire nelle persone una sorta di perenne conflitto o intreccio fra spinte centripete (locali) e centrifughe (globali), seguendo un altro indizio, i fatti accaduti a Colonia la notte del 31 dicembre 2016.

È noto che la notte di Capodanno è una notte fuori dall'ordinario. Anche ai più morigerati può capitare, nella cornice straordinaria dell'ultimo dell'anno, di fare uno strappo alla regola. La percentuale di persone ubriache, o almeno alterate dall'alcol, quella notte, è molto alta, in tutto il mondo occidentale, ma non solo. Stappare la bottiglia è, del resto, il simbolo della festa del 31 dicembre. Si beve, a Capodanno, si alza il gomito, e tutto ciò che ci circonda sembra spingere alla frenesia del dover festeggiare, nella direzione di un superamento delle condotte normali, regolate e ordinarie. Si attua, quella notte, una socializzazione dell'eccesso. Si potrebbe aprire qui una linea di approfondimento estremamente complessa che a partire dalla dimensione orgiastica delle feste, sul piano alimentare - e anche sessuale [Lanternari 1977; Grimaldi 1999] arriverebbe fino alla *Xenia* dionisiaca [Massenzio 1969], possibilità che qui ovviamente non può che restare al condizionale, e che comunque indica il legame soggiacente alle mie tre tracce, quella disgregazione in atto di un assetto sociale, premessa dell'affermarsi del paradigma dell'incertezza.

Sta di fatto che, come tutte le condizioni sociali fuori dall'ordinario, la notte dell'ultimo dell'anno è una cornice in cui i ruoli, i modelli appropriati di

azione e di relazione possono saltare. Anzi, di fatto, saltano nella semplice e innocente condotta all'insegna della familiarità verso perfetti sconosciuti che nelle piazze e nelle strade cittadine – il Capodanno si festeggia fuori, all'aperto – può spingere persone che non si conoscono a scambiarsi gli auguri, persone che in circostanze normali certo non si sarebbero scambiate la parola né il saluto, né altre forme di reciproco riconoscimento [Goffman 1967; Duranti 1992].

In particolare, se pensiamo alla condizione di persone che conducono esistenze ai margini, si può immaginare che una cornice come quella della festa di Capodanno, una socializzazione dell'eccesso, appunto, spinga il passaggio da una cappa di silenzio, di paura, di controllo, di esclusione a un'esplosione di parole e azioni, anche aggressive [Matera 2015; Biscaldi, Matera 2016].

Vale a dire, una cornice sociale eccezionale può indurre a rompere le convenzioni che regolano l'entrare in relazione, specie in soggetti che non le conoscono, perché provenienti da altri contesti.

Lo schiamazzo, il vandalismo, e finanche l'aggressione verbale e fisica possono essere un distorto riprendersi la propria capacità di agire, da parte di chi si sente vittima di un'espropriazione subita, di uno spodestamento della propria voce, del proprio corpo.

I fatti accaduti a Colonia la notte del 31 dicembre 2015 appaiono allora una conseguenza del “non assetto sociale” – dell'indeterminatezza - che segna l'esistenza di persone in fuga e ai margini, ammantate di una condizione anomala di liberazione e di un franteso senso di libertà che, unito alla socializzazione dell'eccesso che caratterizza la cornice di fine anno, ha indotto una moltitudine di soggetti (maschi) a ritenersi liberi dall'autorità di controllo e a indirizzare la loro volontà di esistere verso il principale oggetto di desiderio (le donne), come se fosse (o forse proprio perché è) venuto meno ogni apparato (politico o sociale) di gestione delle loro vite, dei loro corpi, delle loro forme di espressione, della loro parola, delle loro azioni. Il numero altissimo degli aggressori e l'impotenza delle forze di polizia, ignorate e finanche sbeffeggiate, attestano il carattere sociale dell'aggressione, e non sono un bel segnale.

Di certo le responsabilità, secondo i principi delle democrazie occidentali, sono individuali; tuttavia non andrebbero sottovalutati i rischi e le possibili conseguenze sulla vita di tutti che possono derivare da una condizione esistenziale sospesa, indeterminata, all'insegna della più totale incertezza, come quella delle centinaia di migliaia di persone che trovano “ospitalità” e asilo in Europa. Ospitalità e asilo non si possono negare [Ben Jelloun 1986; Wagner 2012]. Qui si cela la maggiore responsabilità della politica, costruire un progetto che orienti il vivere insieme ormai inevitabile del mondo

contemporaneo, creando le condizioni per il recupero della capacità culturale di pensare il futuro [Appadurai 2014].

5. L'ospitalità

L'ospitalità è un valore che sta scomparendo? Seguendo questa domanda arrivo alla mia terza traccia e alla conclusione. Dare il proprio tempo, offrire cibo e alloggio, rivolgere la parola e accogliere chi viene da fuori è una cosa semplice che, sia pure secondo modalità diverse, ogni comunità umana ha da sempre praticato. Possiamo parlare di un valore universale? Probabilmente sì, con qualche precisazione. Ogni comunità umana investe chi è straniero di una proiezione immaginaria ambigua; potenzialmente pericoloso, infido, lo straniero, una volta accertata la sua inoffensività, perché si presenta disarmato, si mostra debole, fragile, affamato, stremato dal cammino, bisognoso di protezione, è anche qualcuno cui non si nega aiuto.

Nel settimo canto dell'Odissea si narra che Ulisse, uno straniero per definizione, al momento della sua apparizione di fronte al re dei Feaci si gettò ad abbracciare le ginocchia della regina e poi si accovacciò sulle ceneri del focolare; con quel gesto dichiarava di porsi nella sfera culturale della femminilità, non pericolosa, e annullava la minaccia potenziale insita nel suo essere un estraneo maschio. In questo modo si salvò la vita e ottenne ospitalità [Signorini 1997]. Non intendo qui entrare più a fondo nella problematica, complessa, dello straniero e del dovere / tradizione di ospitalità, sancito in modo solenne nell'Antica Grecia da uno degli epiteti di Zeus, *xenios*; mi limito a indicare qualche riferimento [Bettini 2005; Cotesta 2002] – per inciso, però, voglio sottolineare il grande numero di hotel, alberghi, strutture ricettive turistiche che oggi in Grecia si chiamano “Zeus *xenios*”, un curioso indice di quanto l'ospitalità si sia trasformata in un commercio: se paghi, ti ospito con tutti gli onori. Forse il significato culturale della *xenia* non era esattamente questo.

Dodici giovani donne (con otto bambini) sono state respinte dalle barricate erette all'ingresso del paese in un comune della provincia di Ferrara. Non si trattava di cinquanta uomini armati e aggressivi. Eppure sono state cacciate, rifiutate. Perché? Spiegarlo a quelle donne e a quei bambini è impossibile. Ma noi, come pensiamo di spiegarcelo? Non certo per paura. E nemmeno per razzismo. Con buona pace di Salvini, non penso che gli abitanti di Gorino siano suoi seguaci più di altri, in altri comuni. I motivi vanno cercati altrove, allargando un po' il discorso e ripetendo quella domanda: l'ospitalità è un valore che nelle società contemporanee sta scomparendo? Se fosse così, si tratterebbe di un segnale che non andrebbe trascurato. È il segnale di un disagio, di un'inquietudine che serpeggia tra le persone un po' ovunque nelle società europee che percepiscono il rischio di perdere un benessere che ha

segnato un'epoca che adesso, da qualche anno, sta cambiando. L'incertezza del futuro si controlla allora (illusoriamente, simbolicamente) anche alzando le barricate contro un manipolo di donne disperate, simbolo di un periodo di cambiamenti che fanno paura, questi sì, e festeggiando la marcia indietro delle istituzioni come una grande vittoria ("eroi della resistenza" sono stati definiti gli abitanti di Gorino da un esponente politico leghista) che merita una abbondante grigliata all'aria aperta fra applausi e slogan anti-rifugiati.

Il consenso che a volte la destra politica riesce a raccogliere alle elezioni – a fasi alterne - si radica in una sorta di rielaborazione negativa della speranza, che a volte, appunto, sembra offrire sollievo all'ansia provocata dall'incertezza che si fa contesto di vita. La speranza mascherata come una (pre)visione per il futuro, dove l'insicurezza vissuta dalle persone diventa parte di una "chiamata alle armi" per l'identità nazionale, parti di un sentimento collettivo e di un ideale futuro di ciò che ci immaginiamo essere noi stessi. È un tipo di nostalgia al futuro, ciò che Bauman nel suo ultimo libro definisce una "retrotopia" [Bauman 2017] una "speranza fantastica" di unità nazionale segnata da una visione chiusa della società e da un'esclusione delle differenze. Quando, per la nostra sicurezza e appartenenza, evochiamo una speranza che ignora la sofferenza degli altri, possiamo solo creare una speranza basata sulla paura [Zournazi 2002, 15].

La posizione contraria cerca con fatica di guadagnare spazio per una speranza che non restringa la nostra visione del mondo, ma consenta che differenti storie, memorie e esperienze, entrino nelle conversazioni attuali sul nostro senso culturale di appartenenza.

6. Riferimenti bibliografici

Appadurai A. 2014, *Il futuro come fatto culturale*, Milano: Raffaello Cortina.

Assmann J. 1997, *La memoria culturale*, Torino: Einaudi.

Augé M. 1997, *Storie del presente. Per una antropologia dei mondi contemporanei*, Milano: Anabasi.

Bauman Z. 1999, *La società dell'incertezza*, Bologna: Il Mulino.

Bauman Z. 2008, *Consumo, dunque sono*, Roma-Bari: Laterza.

Bauman Z. 2017, *Retrotopia*, London: Polity Press.

Ben Jelloun Tahar, 1998, *Ospitalità francese*, Roma: Editori Riuniti.

Berger, P., Luckmann, T., 1969, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna: Il Mulino.

Bettini M. 2005 (a cura di), *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, Roma-Bari: Laterza.

Biscaldi A., Matera V. 2016, *Antropologia della comunicazione*, Roma: Carocci. **CORSIVO**

Bloch M. 1993 *Un tentativo di incontro. Il concetto di paesaggio tra gli Zafimaniry del Madagascar*, in Fabietti U. (a cura di), *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'Altro*, Milano: Mursia.

Candea M., Da Col G. 2012, *The return to hospitality: strangers, guests, and ambiguous encounters*, «Journal of the Royal Anthropological Institute», 18 (1): Siii-Siv, S1-S217.

Connerton P. 1989, *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press.

Crapanzano V. 2007, *Orizzonti dell'immaginario. Per un'antropologia filosofica e letteraria*, Torino: Bollati Boringhieri.

Christiansen C., Utas M., Vigh Henrik E. (eds.) 2006, *Navigating Youth, Generating Adulthood/Social Becoming in an African Context*, Uppsala: Nordiska afrika institutet. **Adulthood: Social**

Cotesta V. 2002, *Lo straniero. Pluralismo culturale e immagini dell'altro*, Roma-Bari: Laterza.

Dei F. 2016, *Terrore suicida*, Roma: Donzelli.

Duranti A. 1992, *Language and Bodies in Social Space: Samoan Ceremonial Greetings*, «American Anthropologist», 94 (3): 657-691.

Geertz, C. 1987, *Interpretazione di culture*, Bologna: Il Mulino.

Geertz, C. 1988, *Antropologia interpretativa*, Bologna: Il Mulino.

Gell A. 2001, *The Anthropology of Time*, Bloomsbury: Berg.

Gnerre M. 2003, *La saggezza dei fiumi. Miti, nomi e personaggio dei corsi d'acqua amazzonici*, Milano: Booklet.

Grimaldi P. 1999, *Il corpo e la festa; universi simbolici e pratiche della sessualità popolare*, Roma: Meltemi.

Guyer J. 2007, *Prophecy and the near future: Thoughts on macroeconomic, evangelical, and punctuated time*, «American Ethnologist», 34 (3): 409-421.

Fabietti U., Matera V. 1999, *Memorie e identità*, Roma: Meltemi.

Finnegan R. 2008, *Comunicare. Le molteplici modalità dell'interconnessione umana*, a cura di Biscaldi A., Novara: Utet università.

Hage G. 2003, *Against paranoid nationalism: Searching for hope in a shrinking society*, Australia: Pluto Press.

Heidegger M. 1962, *Essere e tempo*, Torino: Utet (ed.or 1927).

Hallam E., Ingold T. 2008, *Creativity and Cultural Improvisation*, Bloomsbury: Berg.

Hannerz U. 2001, *La diversità culturale*, Bologna: Il Mulino.

Hannerz U. 2016, *Writing Future Worlds. An Anthropology Explores Global Scenarios*, Palgrave MacMillan.

Ingold T. 2000, *The Perception of The Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, London and New York, Routledge.

Ingold T. 2001, *Ecologia della cultura*, Meltemi: Roma.

La Cecla F. 1998, *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Roma-Bari: Laterza.

Lanternari V. 1977, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Bari: Dedalo.

Lévi-Strauss C. 1960, *Tristi tropici*, Milano: Il Saggiatore.

Lévi-Strauss C. 1970, *La vita culturale e sociale degli indiani nambikwara*, Torino: Einaudi.

Marginality in

Kuipers J. 1998, *Language, Identity and Marginality in Indonesia. The Changing Nature of Ritual Speech on the Island of Sumba*, Cambridge: Cambridge University Press.

Massenzio M. 1969, *Cultura e crisi permanente: la "xenia" dionisiaca*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XL: 27-113.

Matera V., 1996, *Raccontare gli Altri. Lo sguardo e la scrittura nei libri di viaggio e nella letteratura etnografica*, Lecce: Argo.

Matera V. 2008, *La modernità è altrove*, in Carmagnola F., Matera V., *Genealogie dell'immaginario*, Novara: Utet università.

Matera V. 2017, *Antropologia contemporanea. La diversità culturale in un mondo globale*, Roma-Bari: Laterza.

Mbembe A., Nuttal S., 2004, *Writing the World from an African Metropolis*, «Public Culture», 16 (3): 347 – 372.

Miyazaki A. 2004, *The Method of Hope: Anthropology, Philosophy, and Fijian Knowledge*, Stanford (Cal.): Stanford University Press.

Nimis G.P. 2009, *Terre mobili. Dal Belice al Friuli dall'Umbria all'Abruzzo*, Donzelli: Roma.

Pelkmans M. (ed.) 2013, *Ethnographies of doubt. Faith and uncertainty in contemporary societies*, London: I.B. Tauris.

Remotti F. 2013, *Fare umanità. I drammi dell'antropopoesi*, Roma-Bari: Laterza.

Remotti F., Fabietti U., Scarduelli P. 1989, *Centri ritualità potere*, Bologna: Il Mulino.

Signorelli A. 2016, *La vita a l tempo della crisi*, Torino: Einaudi.

Signorini I. 1997, *I modi della cultura*, Roma: Carocci.

Staid A., 2017, *Abitare illegale. Etnografia del vivere ai margini in Occidente*, Milano: Milieu Editore.

Zigon J. 2009, *Morality: An Anthropological Perspective*, Oxford: Berg Publisher.

Zournazi M. 2002, *Hope: new philosophies for change*, Annandale (Australia): Pluto Press.

Wagner R. 2012, “*Luck in the double focus*”: *ritualized hospitality in Melanesia*, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18 (1): 5161-5174.