

Pluralismo culturale, identità, ibridismo

di DANIELE PETROSINO

Bauman (2003) ha sottolineato come il problema dell'identità sia diventato probabilmente il tema centrale del dibattito socio-politologico nel corso dell'ultimo decennio. Ciò nonostante, e forse anche per questo, vi sono molte aree inesplorate o che comunque richiedono una discussione approfondita. Tra queste aree una particolare attenzione merita, a parere di chi scrive, il tema del meticciano/ibridismo/creolità, poiché esso solleva alcuni problemi centrali del più generale tema identitario: il rapporto identità collettiva – identità personale, il carattere essenziale o costruito dell'identità. Nel corso del decennio appena trascorso su questi argomenti si è sviluppato un articolato dibattito, in particolare nell'ambito dei *cultural studies*, dell'antropologia culturale e della storia delle società coloniali. Attraverso alcuni dei percorsi di tale dibattito possiamo cercare di riflettere sul rapporto che sussiste tra identità personale e formazione delle identità collettive. L'identità ibrida/meticciana/creola da una parte sembrerebbe costituire la forma attraverso cui si dà il processo di costruzione dell'identità personale nella tarda modernità – sebbene non sia ovviamente limitata cronologicamente a questa – dall'altra incorre, però, in paradossi apparentemente irrisolvibili nel momento in cui diviene pratica di identificazione. Essa, infatti, quando diviene identità collettiva perde quelle proprietà che sono costitutive dell'ibridità e ripresenta gli elementi di reificazione propri delle pratiche identitarie. Ciò consente di illuminare un problema centrale ovvero la praticabilità sociale di forme altamente riflessive di identificazione. Il dibattito intorno all'ibridismo/meticciano/creolismo mostra come tale dimensione riflessiva tenda a contrarsi quando il processo identitario si sposta dal piano personale a quello collettivo.

1. *Individuazione ed identificazione*

Il processo fondamentale della modernità è costituito dal processo di emancipazione dell'individuo, che con autonomia e libertà si separa dai vincoli sia strettamente familiari che comunitari (vedi Elias 1990; Bauman 2002; 2000). Questo individuo si trova, dunque, solo e costruisce la sua identità; ma come assicurare coerenza, stabilità, a qualcosa che per sua natura è destinata ad evolvere, a raccordarsi costantemente al mutare dell'esperienza? La società, ovvero il partecipare ad una identità collettiva, è la risposta che frequentemente è stata proposta. Già Mead (1966) ha sottolineato il carattere relazionale dell'identità, il suo costruirsi nel rapporto con l'altro-società. Con Parsons (1965) e poi Goffman (1969) l'individuo come tale tende a scomparire: l'identità individuale si determina nel complesso status-ruolo e nell'adeguatezza al ruolo che l'attore ben socializzato sviluppa. Certo vi sono punte di tensione, che segnano i difetti del processo di socializzazione, o la non adeguata preparazione nel *backstage*, ma la conformità al ruolo appare essere il modo in cui si risolve la tensione tra l'individuo e la società, perché, naturalmente, questo è il problema centrale. Nel momento in cui l'individuo emerge come entità autonoma capace di azione e di decisione la società non è più un dato, e gli studiosi della società si sono affannati a spiegare come fosse possibile questa relazione. L'individuo ultrasocializzato, e quindi sostanzialmente conformista, è l'eroe (negativo) della modernità le cui crepe emergono con lo svanire dell'utopia illuminista. Berger, con Brigitte Berger e Kellner (1973) sottolinea lo smarrimento dell'uomo moderno. La socializzazione, la conformità, non risponde più, se mai ha risposto, alle esigenze individuali. La società non costituisce una «casa» adeguata per l'individuo. Non solo essa è impersonale e fredda, ma è anche insicura ed incerta. In Berger (1969) ritroviamo il tema centrale della fine del XX secolo: l'incertezza nasce dalla pluralità, dall'eccedenza di offerta culturale. Da una parte non vi è più una casa certa a cui siamo destinati, dall'altra ve ne sono fin troppe che ci chiedono di essere abitate, ma sono case provvisorie, anche quando durano una vita. L'eccedenza culturale, di segni, simboli, universi interi, segna il passaggio alla tarda modernità (o per altri alla postmodernità) ed il definitivo declino di ogni narrazione unificante che possa assicurare coerenza e permanenza temporale anche alle identità individuali. L'affacciarsi prepotente delle tematiche dell'identità

collettiva, prima in modo sommerso negli anni settanta del secolo scorso poi con un crescendo impressionante fino ai nostri giorni, è prodotto non solo dall'emergere di movimenti collettivi di varia specie (ma altri momenti della storia hanno visto movimenti senza che il tema dell'identità sia stato la chiave analitica della loro interpretazione), ma anche dalla necessità di dare una risposta ai dilemmi dell'identità individuale.

Tra gli autori, e sono tanti, che si sono occupati di questi problemi due in particolare presentano una problematizzazione rilevante per i temi che intendiamo trattare: Pizzorno e Melucci.

Il primo passaggio viene sviluppato da Pizzorno (1983; 1986) nella sua critica alla teoria della scelta razionale (cfr. Somers 2000). In breve, non è possibile spiegare l'azione collettiva nei termini della razionalità dell'attore. Non vi è e non vi può essere razionalità nel partecipare ad atti collettivi dei cui benefici potremmo comunque godere, se non vi fosse qualcosa nello stesso processo di formazione e realizzazione dell'azione ad essere significativo per l'attore. Vi sono almeno due prodotti del processo d'azione che hanno una rilevanza intrinseca per l'attore sociale. Il primo è dato dal costituirsi di un'identità collettiva, ovvero di una casa, che qualche volta è il fine stesso dell'azione e di cui non si può essere partecipi come osservatori, ma solo come praticanti. In secondo luogo l'identità collettiva dà coerenza e stabilità all'identità personale, assicura quella continuità nelle preferenze (o comunque nei criteri di rilevanza) che come individui non possiamo dare per scontata. Il processo di formazione di queste identità è lungo e complesso e non esente da fallimenti, ciò nondimeno esse sono la strada con cui l'individuo moderno trova il proprio posto nella società. L'idea di identità collettiva in qualche modo riproduce l'idea di appartenenza ad una comunità e ne dà una rilettura compatibile con la modernità. Ma l'identità collettiva non è la comunità. O meglio, il processo di secolarizzazione e di pluralizzazione delle identità non lascia indenni neanche le identità collettive. Esse, al pari di altro, sono provvisorie, non assicurano più un luogo protetto dalle turbolenze esterne. Questo punto sembra rimanga irrisolto in Pizzorno: è vero che la razionalità non dà la misura delle forme d'azione contemporanea e non le spiega, ma il processo di identificazione, che qui diventa la spiegazione, andrebbe esso stesso spiegato e declinato a fronte della scomparsa delle forme tradizionali di azione collettiva (ovvero delle appartenenze stabili, non ascrivite ma equivalenti). Chi ha cercato di

dare una risposta a questo è stato Melucci (1982; 2000a, b). A partire dalle analisi sui nuovi movimenti, passando per le identità nomadi, per giungere alle culture in gioco, Melucci ha offerto una lettura completa in chiave postmoderna dello sviluppo delle identità collettive e del loro rapporto con le identità personali. Per Melucci (1982) la tensione verso l'identità è la chiave per comprendere l'emergere dei movimenti collettivi, in particolare dei nuovi movimenti. Essi non hanno più le certezze di riferimenti sicuri, si muovono nelle aree marginali della società, scoprendo i punti dolenti, lì dove vi è la sofferenza del non riconoscimento, e cercano questo riconoscimento attraverso l'azione collettiva, il cui fine diventa il riconoscimento stesso. I nuovi movimenti presentano, tra l'altro, una specificità su cui Melucci focalizza l'attenzione e sviluppa gran parte della sua attività di ricerca successiva: le nuove identità collettive hanno un rapporto specialissimo con le soggettività, sono dei tentativi di risposta ai problemi delle soggettività. Il rapporto individuale-collettivo non si risolve, mantiene una tensione, ma una tensione creativa che sposta di volta in volta il confine, che lavora sul confine tra i due momenti. Sul piano individuale l'identità è costruita in modo sempre più riflessivo, all'individuo viene domandato di scegliere, di decidere, ed al tempo stesso di governare, tenere insieme una molteplicità crescente di legami e riferimenti, di gestire codici mutevoli. L'identità collettiva non riduce questa complessità, ma la incorpora in un'attività processuale di identificazione che non trova soluzioni definitive, ma temporanee localizzazioni: la consapevolezza della propria condizione situata appartiene tanto all'individuo che all'identità collettiva a cui di volta in volta partecipa. L'accentuazione del carattere processuale dell'identità collettiva (ed individuale) mette in risalto un'aporìa: l'identità si costruisce attraverso la fissazione di confini che delimitano noi/io dagli altri, ma la pratica stessa di definire confini tende a oggettivare e a fermare nel tempo, anche se per un tempo limitato, il processo di formazione dell'identità. In realtà, vi è un continuo rinvio tra il processo e la sua oggettivazione. Il confronto con la molteplicità dei sé, così come con la pluralità degli altri, diviene sempre più una caratteristica dei percorsi individuali e collettivi. La soggettività, pur nell'accentuazione di un processo di individuazione, si costruisce, secondo Melucci (2000b), in modo relazionale attraverso un rapporto costante di negoziazione tra il sé e gli altri sé, ed il campo in cui esso si situa non è esterno, ma si costituisce insieme

ed allo stesso tempo è costitutivo del sé. Melucci non condivide una visione totalmente frammentata dell'identità individuale: anche a fronte dell'incoerenza e della pluralità non riducibile, l'attore cerca una sua storia, una sua continuità nel tempo e nello spazio. Questa continuità viene realizzata, secondo Melucci (2000b), nell'atto discorsivo, nella narrazione di sé a sé e agli altri e nella narrazione degli altri e con gli altri. La dimensione discorsiva non è puramente descrittiva ma, come ci insegna l'etnometodologia, è costitutiva dell'oggetto della narrazione. In altri termini non importa la totale corrispondenza della narrazione ad una realtà, quanto la realtà che discorsivamente si costituisce attraverso la narrazione. Ma quanto questa narrazione resiste al confronto con la realtà? Nel formulare una risposta alla sfida principale che viene opposta a questa visione del processo di identificazione (da non confondere con quello che Melucci chiama processo di identizzazione) ovvero quella dei movimenti o comunque delle attivizzazioni di identità «primordiali», il discorso di Melucci sembra diventare più normativo, quasi accettando il carattere dato di tali identità, anche nel momento in cui esse slittano verso aspetti simbolici e culturali (vedi Melucci 2000b, 58).

Loredana Sciolla in un saggio del 1995 parla di questa dimensione come della dimensione dimenticata, oscura dell'identità, sottolineando come l'affermarsi della pluralità dei sé non porti necessariamente con sé la perdita di rilevanza delle identità particolaristiche, ma una loro trasformazione al fine di rispondere comunque ad un bisogno di appartenenza e riconoscimento che l'attore non ha perso. Ora, è compatibile questa dimensione con un'idea di identità flessibile? Il primo passaggio da effettuare è costituito dalla localizzazione dei discorsi. Ha ragione Melucci nel sostenere che l'identità è prodotta da una narrazione o meglio dall'incontro/conflitto/negoziazione tra più narrazioni, e ciò non si limita alla modernità: l'identità personale e collettiva è costruita su memorie e racconti, le civiltà orali hanno tramandato la propria forma di identità attraverso la narrazione. Il cambiamento più grande è costituito dal grado di riflessività, ovvero dal riconoscimento della narrazione e quindi di un certo grado di artificialità. E questo ci porta alla questione da cui partire. L'identità è un'essenza o un costrutto? Già Berger e Luckman (1969) hanno dato una prima risposta: l'identità è sia l'uno che l'altro, cioè è un costrutto che riesce a svolgere il suo compito se si crede sia un'essenza. Ovvero, dal punto di vista dell'attore le pratiche

identitarie sono normalmente considerate essenze e il sistema o il gruppo sociale in cui è inserito tende a sostenere la convinzione in questa naturalizzazione contro possibili concorrenti che, al contrario, sono definite come artificiali, indotte, ecc. Il fatto che le identità siano culturalmente e socialmente costruite non implica, ovviamente, che gli attori siano consapevoli di ciò. Vi sono anche qui delle differenziazioni, i gruppi sociali che hanno il potere di definire le identità sono spesso consapevoli della loro artificiosità, anche se non sempre – si può essere, ad esempio, consapevoli della artificiosità delle liturgie, ma rimanere pienamente convinti della verità delle affermazioni di fede. L'affermazione della modernità (il disincanto, il politeismo dei valori) e poi della tarda modernità sposta il grado o meglio la proporzione di riflessività presente nella società, ma non modifica la «natura» dell'identità, che ha sempre avuto un carattere di artificialità. Vi è un aumento di aree di consapevolezza e di attori riflessivi, sebbene non tutti gli attori siano riflessivi e consapevoli. Sotto questo profilo il problema non è costituito da un cambiamento delle caratteristiche dell'identità etnica o sessuale quanto da un diverso grado di riflessività intorno ad esse, più o meno diffuso.

2. *Il pluralismo delle identità*

Nelle discussioni sulla pluralità ed intercambiabilità delle identità i punti di maggiore frizione sono quelli costituiti da quelle forme di identificazione costruite su markers che possono avere un legame più esplicito con la nostra «natura», ovvero il nostro corpo, quindi le identità di genere e «etnico/razziali». Qui si manifesta la maggiore resistenza alla flessibilizzazione dell'identità. L'idea che le origini «etnico/razziali» o il genere possano essere scelti o, entro una certa misura, cambiati, tende ad urtare il senso comune, mentre nella comunità scientifica sembrerebbe esservi ormai sufficiente consenso intorno alle tesi costruzioniste.

Nonostante ciò, il dibattito pubblico che si è sviluppato in questi anni intorno ai temi del pluralismo etnico e del multiculturalismo continua a riprodurre un'idea essenzialista dell'identità etnica. L'insieme delle società occidentali ha infatti, in forme più o meno edulcorate, accettato una propria rappresentazione in termini multiculturali. Eppure nelle sue varie forme il multiculturalismo si espone a più di un rilievo critico. Da una parte esso

segna ed accetta una frammentazione della società, o meglio segna la rinuncia a ricomporre quadri culturali unitari, dall'altro recepisce in una forma politicamente compatibile (corretta) l'emergere di tensioni sopite o nuove all'interno dei quadri culturali. Una rassegna della letteratura sul multiculturalismo¹ lascia ampiamente inevase alcune domande centrali: come è possibile definire in modo così statico le culture che partecipano alla vita di una società? quale possibilità vi è per gli individui di sfuggire ad una appartenenza culturale? come si può individuare la cultura che partecipa del sistema di «protezione»? Le risposte che vengono date a questi quesiti sono improntate a quella che potremmo considerare una reificazione dell'esistente.

In forma diversa e contraddittoria lo stesso processo di naturalizzazione lo incontriamo nell'approccio assimilazionista. Se nell'approccio multiculturalista si sostiene la giustezza e la necessità di procedere ad un riconoscimento delle differenze culturali come forma di difesa delle culture e dei gruppi più deboli e/o protezione delle culture superiori, in quello assimilazionista si sostiene che il confronto tra culture diverse debba portare a forme di omogeneità culturale. L'assimilazionismo da una parte riconosce una certa malleabilità dell'identità (altrimenti non sarebbe possibile l'assimilazione), ma tale malleabilità riguarda solo le identità di coloro che devono essere assimilati. L'approccio assimilazionista nasce, infatti, da un duplice movimento. La fondazione di ciascuna società su modelli culturali unitari (detti nazionali) e la (talvolta implicita, ma più spesso esplicita) rappresentazione della cultura dominante come cultura superiore capace di assorbire dentro di sé ogni nuovo ingresso in un processo di socializzazione/iniziazione che si conclude con l'accettazione e la condivisione dei modelli dominanti. Entrambi i modelli si fondano, quindi, su una cristallizzazione, reificazione delle identità – dominanti e dominate – quasi che esse fossero delle entità chiuse prive di relazioni reciproche e continue con le altre. Il multiculturalismo difende i confini di ciascuna identità ammessa al riconoscimento, l'assimilazionismo disconosce il proprio carattere etnico, localizzato, ed allo stesso tempo immagina una permanenza e trasmissibilità statica dei valori.

I discorsi ibridisti denunciano questa cristallizzazione e spostano radicalmente l'asse della discussione verso un riconoscimento

¹ Si vedano per esempio Goldberg (1994), Cesareo (2000), Colombo (2002), Piccone Stella (2003), Semprini (2000).

riflessivo dell'impurità e «artificiosità» delle identità, sebbene alcuni abbiano letto in questo spostamento una rivisitazione culturalista e «politicamente corretta» dell'assimilazionismo (cfr. Pieterse 2001).

Per questa ragione sia l'approccio multiculturalista che quello assimilazionista hanno guardato sempre con grande sospetto l'insieme dei processi che definiamo con il termine generico di ibridazione. Per i multiculturalisti l'ibridazione è perdita dell'identità attraverso un processo sostanzialmente assimilativo, per gli assimilazionisti l'ibridazione indebolisce la cultura dominante e ne segna il decadimento. Ma il dibattito sui processi identitari mostra chiaramente come essi siano processi dinamici in cui la cristallizzazione di confini, l'evidenziazione di segni significativi, sono momenti legati al determinarsi di rapporti di forza ed alla loro negazione, alle necessità contingenti e a progetti emancipativi o repressivi. Alla luce di queste considerazioni la questione da affrontare è se una categoria come quella di ibridismo possa dare conto delle caratteristiche processuali e relazionali dei processi identitari senza ricadere nelle difficoltà che abbiamo segnalato e se questo sia compatibile con i processi di formazione di identità collettive.

3. *Ibridismo ed identità*

3.1. *L'ibridazione*

Vi è una famiglia di fenomeni variamente denominati (ibridismo, meticciano, creolismo), che, almeno superficialmente, sembra costituire un ossimoro se coniugata insieme alla categoria di identità. Ma potrebbe essere proprio nello spazio che si costruisce tra l'identità e l'identità ibrida che si dà una possibile rilettura del problema identitario, su cui peraltro la critica contemporanea si è molto esercitata, anche se privilegiandone soprattutto le forme estetizzanti².

In senso generale si può dire che con i termini ibridismo/meticciano si intenda il mescolamento di due ordini di elementi

² Sia nella creazione dell'immagine che in quella letteraria il tema dell'ibridismo, in varie declinazioni uomo/macchina, uomo/animale, lingue differenti, ha avuto un particolare sviluppo negli ultimi anni e gran parte di questa produzione la possiamo collocare nell'ambito di ciò che definiamo post-modernismo. Si vedano tra gli altri Joseph e Fink (1999), Fiorani e Ceresoli (2002), Marchesini e Andersen (2003), Gnisci (1998).

parzialmente o totalmente diversi. In biologia/genetica l'ibrido è il risultato dell'incrocio di due specie diverse. In linguistica è il mescolamento di due lingue (Bachtin 1979). Più complicato è dire cosa avvenga tra due culture. Un ragionamento puramente analogico ci porterebbe a dire che il risultato è una cultura che mescoli quelle di cui è composta. L'esperienza storica del meticciamento ci dice, però, che il risultato di tali incontri non è solo una terza cultura, ma un insieme di differenti possibilità.

Sebbene l'esperienza dell'ibridazione sia tutt'uno con l'esperienza umana, è con la modernità che si affaccia l'affermazione del meticcio ed il suo rifiuto. L'esperienza storica in cui, infatti, nasce la riflessione sull'ibridazione è quella dell'incontro dell'uomo occidentale con l'altro e del misto di repulsione/attrazione che con esso si produce (cfr. Young 1995).

La dimensione biologica è certamente la componente fattuale immediata del processo di ibridazione, ma essa, in realtà, è solo la più evidente manifestazione di più sotterranei processi di mescolamento culturale e sociale (cfr. Bonniol 1999).

La colonizzazione culturale attraverso l'introduzione di forme artistiche e letterarie viene filtrata, riletta e «riprodotta» secondo modalità che ne cambiano le caratteristiche. Il filtraggio e l'elaborazione della cultura dei colonizzatori diviene uno strumento di creazione culturale.

Bonniol (1999) analizzando le società antillesi sottolinea come la dimensione biologica dell'ibridazione sia in realtà priva di significato poiché essa appartiene alla storia del genere umano, ma assume rilevanza quando ad essa si associa un significato sociale, quello introdotto dal processo di razzializzazione ovvero dalla significazione della differenza di colore. Così come l'esito del mescolamento biologico dà vita a individui le cui caratteristiche non sono pienamente prevedibili, anche l'incontro culturale genera prodotti imprevedibili attraverso ciò che è stato definito il *métier à métisser* (Bonniol 1998).

Emerge l'ambiguità del fenomeno. Esso è in fondo il prodotto del processo di occidentalizzazione e dell'affermazione dell'economia-mondo capitalista, ma allo stesso tempo esprime la resistenza a tale processo.

3.2. *Le società meticce ed il creolismo*

Le società meticce sono società in cui i confini tra i gruppi sono stati meno rigidi, vi sono state più trasgressioni, fino a rendere il mescolamento la loro caratteristica principale. Il meticcio pur essendo, infatti, presente diffusamente nelle società coloniali, soltanto in alcune acquisisce un carattere dominante e ciò accade soprattutto nelle società centro e latino americane. In tali società il meticcio diviene valore centrale, che, in molti casi, si contrappone alle origini indigene delle popolazioni indigene (vedi il caso del Messico, o del Perù o della Bolivia). La narrazione nazionale diviene narrazione meticcio.

Il potenziale identificatorio del processo di ibridazione viene esplicitato nel movimento «creolista»³ che nasce da alcuni letterati francofoni antillesi. È nelle Antille che incontriamo un tentativo consapevole di trasformare il processo di ibridazione linguistica e culturale in una vera e propria determinazione identitaria di tipo emancipativo, quasi in una ideologia (cfr. Giraud 1997). La riflessione sul creolismo trova, infatti, dei punti fermi nel lavoro di alcuni letterati «creoli»: Glissant (1996), Bernabé, Chamoiseau e Confiant (1999). In tale riflessione incontriamo un paradosso. Da una parte la ricerca di un'affermazione identitaria, che il creolismo rintraccia in primo luogo nella valorizzazione di forme linguistiche capaci di esprimere memorie, vissuti, ambienti propri delle società antillesi, propone inevitabilmente la costruzione di una differenza, di una determinazione capace di produrre una separazione dagli altri e dalle loro forme culturali. Dall'altra il creolismo fa della molteplicità, della indeterminatezza, del carattere processuale le sue caratteristiche principali. Questa tensione è presente nelle differenti posizioni nei riguardi del creolismo stesso e dell'utilizzazione del creolo come lingua letteraria da parte di Glissant e degli autori dell'*elogio della creolità*. C'è una differenza di accenti, ma il paradosso sta nello stesso tentativo di dare rappresentazione al creolismo.

Glissant apre il creolismo al mondo intero. Esso diviene, infatti, il paradigma di una cultura aperta che si fa nel corso delle

³ La definizione di creolo si applica in particolare a forme di mescolamento linguistico e ad alcuni gruppi delle società latino e centro americane, dove ha un valore tendenzialmente positivo, al contrario dell'espressione meticcio che ha a lungo conservato una valenza negativa, fino al rovesciamento semantico realizzatosi nell'ultimo decennio.

interrelazioni che si danno – discorso che verrà in parte ripreso da Hannerz (vedi infra § 3.5). L'identità che Glissant reclama è un'identità che si plasma nelle relazioni che «imprevedibilmente» si danno (Glissant 1999, 52).

Elogio della creolità riprende il discorso di Glissant ed approfondisce i caratteri propri del creolismo situandolo in un punto estremamente delicato del pensiero contemporaneo: il passaggio dall'universalismo occidentalista ad un universalismo capace di contemplare le differenze (cfr. Walzer 1991):

La Creolità è il rifiuto del falso universalismo, del monolinguismo e della purezza [...]. Tendiamo alla Creolità, ricchi di tutti gli errori e forti della necessità di accettare la complessità, perché la complessità è il fondamento della nostra identità (Bernabé et al. 1999, 55).

La creolità è dunque quella forma culturale complessa con cui è possibile esplorare la complessità del mondo contemporaneo e si presta, in particolare, come diversi studiosi hanno colto, ad affrontare i problemi posti dall'incontro/scontro tra culture:

Completamente diverso è il processo di creolizzazione che non è proprio solo del continente americano [...] e indica il fenomeno per cui in isole o in *enclaves* – [...] – entrano bruscamente in contatto popolazioni culturalmente diverse... *queste popolazioni hanno dovuto inventarsi nuovi schemi culturali capaci di permettere una forma di relativa convivenza* (Bernabé et al. 1999, 59).

Il risultato di questo incontro «[...] è l'appartenenza ad una dimensione umana originale che è il risultato finale di fenomeni di incrocio come quelli descritti» (Bernabé et al. 1999, 59). Ciò significa che la creolità ha molteplici determinazioni a seconda delle culture che entrano in contatto.

Il paradosso a cui abbiamo accennato appare con tutta evidenza in questo *elogio della creolità*. Da una parte vi è la necessità di marcare dei segni che differenzino l'identità creola da altre identità che pure essa contiene (l'americanismo, l'antillismo), di fissare le regole del gioco linguistico (oralità, memoria, ecc.) che consentano all'espressione in lingua creola di divenire lingua anche letteraria. Dall'altra parte questa forma di cristallizzazione dell'identità si scontra con le affermazioni successive relative alla diversità. Nel momento stesso in cui si fa progetto consapevole e riflessivo, il creolismo tradisce le proprie caratteristiche e tende pericolosamente ad assomigliare all'universalismo standardizzante che vuole combat-

tere. La stessa evocazione del risveglio delle diversità sembra non essere consapevole della contraddizione in cui si situa. Le rivendicazioni identitarie si fondano su una qualche forma di scoperta/riscoperta di origini e di esaltazione di una sorta di purezza – che in alcuni casi diviene vero e proprio razzismo seppure di tipo differenzialista – che è esattamente ciò che si pone al polo opposto rispetto al creolismo, ma la rivendicazione di un'identità collettiva costruisce immediatamente i suoi confini. Appare manifesta una possibile contraddizione tra meticciamento ed identità collettiva: nel momento in cui diviene una forma di identificazione il meticciamento si deve determinare, ma per definizione il meticcio dovrebbe non essere determinato. Questa contraddizione è il luogo dove si declina il discorso del meticcio e dell'ibridazione.

3.3. *Meticciamento*

Gruzinski (1999) invita alla prudenza nell'utilizzare la categoria di meticcio⁴ e ad avere attenzione verso le differenze tra le diverse società meticce e verso i possibili esiti che si possono produrre applicando questo concetto alla società contemporanea. Innanzitutto Gruzinski sottolinea come non si debba considerare necessariamente in termini antagonistici meticcio ed identità. Considerando il primo come estensione della mondializzazione a livello culturale e le seconde come resistenza al processo di omogeneizzazione. In realtà sia l'uno che le altre possono essere entrambe le cose. Le identità possono ben essere compatibili con la globalizzazione nella loro illusione di essere indipendenti, così come il meticcio può essere piegato ed utilizzato nel quadro di sviluppo dell'economia-mondo. Dunque è necessario uno sguardo più attento. Il meticcio ovvero i fenomeni di mescolamento e rifiuto dello stesso sono databili, secondo Gruzinski, già ai primi momenti dell'espansione occidentale e segnalano come esso sia legato a processi di dominazione. L'incontro/scontro tra la temporalità della dominazione e quella differente delle società colonizzate rompe l'ordine coloniale promuovendo una realtà indeterminata, caotica.

⁴ *Metissage* è il modo in cui gli autori francofoni hanno denominato il fenomeno del mescolamento sia culturale che «biologico» (cfr. Laplantine e Nouss 1997). Sull'etimologia vedi Samama (1999). Sulle società meticce vedi tra gli altri Guyot 2002; Benat Tachot e Gruzinski 2001; Bernard e Gruzinski 1993; Grunberg e Lakroum 1999; Beaudoux 2002.

Se è vero che la conquista produce omogeneizzazione ed esportazione delle forme culturali occidentali, è anche vero che queste incontrano le capacità mimetiche delle popolazioni indigene, che accolgono e trasformano tali forme culturali dando origine a nuove forme di vita e di espressione (Gruzinski 1999, 102-103). È vero che queste trasformazioni sono comuni a tutte le esperienze coloniali, ma è in particolare la *Conquista* spagnola ad aver fatto dell'indigeno uno dei protagonisti della riproduzione (Gruzinski 1999, 101).

Dunque il meticcio è il prodotto di una tensione, di una non soluzione definitiva dei problemi delle società colonizzate. Questa tensione costituisce il fascino e l'ambiguità di questa forma culturale. Da una parte non si può negare la violenza che l'origina e la spinta omologatrice che è insita in questa violenza. Dall'altra l'adattamento, l'incorporazione e la trasformazione reciproche producono una condizione di costante incertezza di apertura degli esiti:

I meticcio non sono mai una panacea, essi esprimono le lotte mai vinte e sempre ricomincianti. Ma danno il privilegio d'appartenere a più mondi in una sola vita: «Je suis un Tupi qui joue du luth» (Gruzinski 1999, 316).

In realtà Gruzinski cade nella trappola che vorrebbe evitare e che sembra, però, essere intrinseca all'idea ibridista; egli, infatti, considera le culture che si incontrano/scontrano come matrici originarie, seguendo in tal modo una visione essenzialista dell'identità che pure sembra inizialmente rifiutare.

Amselle nella sua riflessione sulle identità etniche, sul meticcio, sul multiculturalismo e sulla globalizzazione culturale mette apertamente in guardia contro il ritorno ad una logica essenzialista presente nella proposta del creolismo, e più in generale nelle visioni del meticcio che presumono l'incontro tra culture originarie. Secondo Amselle (1990) il meticcio è innanzitutto una posizione epistemologica e metodologica che deve essere propria dell'antropologia e dell'etnografia, ma non solo. Il punto centrale è che non vi è, in nessun luogo ed in nessun tempo, una cultura originale ovvero autentica. Ogni cultura è già il prodotto di interazioni e di incroci culturali, dimenticati, rimossi, ma presenti. Per Amselle l'ibridazione/meticcio non è solo il prodotto di interazioni, ma è la matrice originaria di tutte le culture. Amselle immagina un sincretismo originario a partire dal quale si siano o siano state (dal

potere coloniale) differenziate le culture, mantenendo, però, una radice comune universale, e soprattutto guarda alle differenze come un prodotto cangiante, mobile, legato alle circostanze politiche, economiche che governano le interazioni tra gruppi ed individui e che sono alla base della costituzione di frontiere. Grazie a queste premesse Amselle arriva ad una conclusione netta: non c'è spazio per una ricerca o una difesa dell'autenticità, l'autenticità si costruisce nell'interazione tra i mondi culturali che di volta in volta vengono in contatto. La capacità di non essere «inglobati» in altre culture si manifesta non in chiusure impossibili, ma nella capacità di gestire l'interazione dandole il senso ed il significato desiderato. Lo sforzo di Amselle è, in primo luogo, indirizzato alla decostruzione delle categorie etniche: esse non sono altro che «un genere particolare di categorie, quelle impiegate da organizzazioni che cercano di raggruppare sotto le proprie bandiere certi effettivi umani [...]» (Amselle 1985, 43).

Africa ed Europa non sono diverse. Nominare, categorizzare dei gruppi sociali secondo la classificazione etnica ha sullo sfondo una nozione razziale della società o comunque una forma di naturalizzazione delle diversità che sono frutto e non origine della categorizzazione. Amselle riconosce, però, come il problema delle origini non possa essere risolto semplicemente dalla finzione di un carattere creolo di tutte le culture. Infatti anche se le culture sono tutte meticce, nell'incontro/scontro entrano in relazione pur sempre due culture diverse, anche se nessuna di esse può definirsi pura. Il problema della purezza sembra, quindi, fittizio; esso serve sì a contrastare l'idea di una qualche origine incontaminata, ma di per sé non mette in discussione la questione del meticciato se esso si interpreta come un processo relazionale che di volta in volta produce non una sintesi, ma una relazione tra elementi culturali differenziati. Ma Amselle vuole sfuggire ad ogni costo ai rischi posti da un qualsiasi riconoscimento identitario e per fare ciò deve spostarsi all'estremo della scala culturale verso la presunzione di una cultura universale – o meglio di basi universali che accomunano ogni cultura. La presa di distanza più recente di Amselle (2001) dalla categoria di meticciamento, che pure ha contribuito a promuovere, rischia, però, di farci rinunciare alle possibilità offerte da questa categoria. Prima di operare tale rinuncia è forse il caso di analizzare altre sue possibili utilizzazioni.

3.4. *Ibridazioni*⁵

Una domanda centrale a cui rispondere è se una categoria costruita nel mondo coloniale possa essere utilizzata per analizzare il mondo contemporaneo. Emergono due possibili risposte. La prima nasce nel pensiero postcoloniale⁶, in particolare dalle riflessioni di autori come Hall, Bhabha e Gilroy, la seconda in quella che potremmo chiamare l'antropologia della globalizzazione.

L'esercizio a cui gli studiosi, definiti postcoloniali, ci invitano consiste nel non considerare separati il mondo coloniale ed il mondo contemporaneo. Le radici del mondo attuale sono nel colonialismo e negli effetti che questo ha prodotto nelle società periferiche ed in quelle metropolitane. Il pluralismo delle società coloniali si è trasferito nelle società metropolitane, in primo luogo attraverso i movimenti dei soggetti colonizzati. L'esperienza coloniale, quindi, è tutt'altro che conclusa e priva di interesse nella lettura della società contemporanea. Viceversa in essa si sono vissuti in anticipo i problemi e le tensioni che ora sono presenti nella società metropolitana, e, quindi, una lettura di quella esperienza consente un approccio creativo alla nostra società. L'ibridismo, quale elemento proprio delle società coloniali, viene in questo modo rovesciato: da strumento di resistenza alla dominazione, può divenire la forma attraverso cui si può mettere in discussione il carattere etnicista delle società contemporanee.

Per gli autori che collochiamo nel pensiero postcoloniale è evidente il rapporto stretto che sussiste tra la loro condizione esistenziale e le tesi di cui si fanno portatori. Questa già manifesta determinatezza e localizzazione del discorso piuttosto che essere una debolezza è diventata per essi un punto di forza. Hall è un «black atlantic», ovvero un nero di origine caraibica emigrato per studio nel Regno Unito, e si è collocato nell'area «militante» del movimento antirazzista. Bhabha è membro della minoranza Parsi di Bombay, anch'egli emigrato nel Regno Unito per completare i suoi studi. L'interesse per l'ibridismo in Hall ha certamente un

⁵ Ibridismo è la forma con cui la letteratura anglosassone denomina i processi di mescolamento (vedi Young 1995). Infatti un termine come meticcio è stato utilizzato in modo tanto dispregiativo (mezzo-sangue) da non poter agevolmente rientrare in una discorsività normale.

⁶ La letteratura postcoloniale è oramai amplissima, per delle introduzioni si veda Young (2001), in italiano Mezzadra (2002), Loomba (1998).

legame con la sua stessa condizione personale. Figlio della borghesia giamaicana, «brown», si ritrova, quando va a studiare ad Oxford, nella condizione dell'immigrato a tutti gli effetti «black», cioè assimilato ad altri che nella patria di origine sarebbero appartenuti ad altra categoria (Rojek 2003). In questa condizione Hall inizia la sua militanza politica e culturale che lo spingerà alla fine degli anni ottanta a scrivere quello che può essere considerato il testo più influente per la critica culturale nera. In *New Ethnicities* Hall prende le distanze sia dal militantismo nero-centrico/afrocentrico sia dalla cosiddetta critica culturale oggettiva. Il punto che Hall mette in discussione è il passaggio da una lotta sulle relazioni di rappresentazione ad una politica della rappresentazione (nera) (Hall 1996, 443). La rappresentazione è possibile solo entro codici situati storicamente e lo spiazzamento del discorso universalistico occidentale sta nel riconoscimento di questa condizione contingente. Ciò conduce ad un riconoscimento delle differenze ed alla costruzione di nuove identità etniche, di cui venga riconosciuto il carattere posizionale, condizionale e congiunturale, prossimo alla nozione di *differance* di Derrida (Hall 1996, 446-447).

La nozione di etnicità va, secondo Hall, suddivisa tra una concezione dominante che la collega alla nazione e alla «razza» ed un'altra, che è l'inizio di una concezione positiva, che è l'etnicità dei margini, della periferia: «In questo senso siamo tutti *eticamente* collocati e le nostre identità etniche sono cruciali per il nostro senso soggettivo di chi siamo» (Hall 1996, 447).

Questa possibilità nasce non solo per Hall, ma per tutti coloro che si trovano nella sua condizione, dall'esperienza diasporica che li vede coinvolti: è questa che «implica (un) processo di dislocazione, ricombinazione, ibridazione, “taglia e cucì”» (Hall 1996, 447).

Nel testo di Hall (originariamente pubblicato nel 1988) emergono alcuni punti significativi che ci riportano al discorso sull'identità. In primo luogo vi è il riconoscimento della natura costitutiva della rappresentazione e della forma discorsiva (narrativa) come la forma propria di tale rappresentazione. L'essere neri diviene materia riflessiva poiché attraverso la rappresentazione ci si auto-definisce e ci si rende soggetto. Hall invita, quindi, a decostruire il soggetto nero che è emerso nella politica antirazzista degli anni settanta ed ottanta e a riconoscerne le differenze interne e la collocazione storica, che non può essere disgiunta dal riconoscimento della particolare situazione in cui il «nero» britannico si

trova, ovvero di diasporizzazione, di allontanamento permanente rispetto alla madre-patria. Infatti l'allontanamento dal proprio ambiente culturale e l'immersione in ambienti culturali nuovi è generativa di nuove identità, o comunque di nuove rappresentazioni culturali.

Il concetto di diaspora, che è centrale nella riflessione sull'ibridismo⁷, ci avvicina metaforicamente alla dimensione propria dell'identità nella modernità e rende tale esperienza universale. La diaspora è l'allontanamento definitivo dalla casa – si può essere solo stranieri – ed è la condizione di straniero che rende possibile la riflessività, come già ampiamente analizzato da autori classici come Simmel o Schütz. Se la condizione di straniero può costituire una posizione favorevole ad una crescita di riflessività, allo stesso tempo questo meccanismo è tutt'altro che scontato e non è chiaro come agiscano su di esso le altre forme di identificazione e stratificazione. A partire dalla condizione diasporica Gilroy (1993) elabora il concetto di doppia coscienza per definire la condizione ibrida dell'identità dei «neri atlantici». Particolare rilevanza assume nella sua analisi la musica nera ed in particolare l'hip-hop. Attraverso l'analisi di tale genere musicale, e di altre rappresentazioni estetiche, Gilroy ritorna sull'apparente contraddizione del meticciano. Le mutazioni e l'ibridismo non sono incompatibili con una ricerca identitaria. Nel caso dei «neri atlantici» la ricerca dell'identità sta molto più nelle loro trasformazioni che in un'autenticità irrimediabilmente persa, seppure mai esistita (Gilroy 1993, 223).

Con l'idea di doppia coscienza, che Gilroy introduce riprendendola da Du Bois, il soggetto e la sua identità si stanno frantumando, stanno definitivamente perdendo la loro unitarietà. Dove è più l'identità? Ci stiamo allontanando da ogni idea essenzialista, i confini dell'identità non sono più dati, ma slittano, cambiano, e diventano oggetto delle *performances* quotidiane. Come possono, però, queste *performances*, questi slittamenti costituire un'identità collettiva, se non fissandosi in qualche modo?

Lo slittamento, l'indeterminatezza sono le figure centrali nell'ulteriore passaggio che Bhabha fa compiere all'idea di ibridismo. L'ibrido non è più il risultato dell'incontro tra due entità distinte, ma la condizione liminale in cui le diversità si incontrano senza elidersi e senza sostituirsi.

⁷ Si veda su questo punto la riflessione in Clifford (1994).

Nel discorso di Bhabha l'ibridismo è inteso come forma di resistenza al dominio coloniale, ed in senso più ampio come spazio di espressione di un discorso altro rispetto a quello dominante, ma anche all'antagonismo dominante-dominato. Il superamento della condizione di dominazione non sta nel rovesciamento della dominazione stessa attraverso un'altra dominazione, ma nella critica costante di ogni dominazione che si può realizzare solo muovendosi sui bordi, sui confini delle costruzioni narrative delle identità, illuminandone il carattere localizzato, situato. È situato il discorso del dominante, è situato il discorso del dominato, è localizzato ogni discorso, ma Bhabha non conduce fino in fondo questa riflessione ovvero non sottopone il suo discorso alla medesima prova della localizzazione, come sembra al contrario fare Spivak (2002).

In Bhabha l'idea che la nazione stessa sia un processo di ibridazione che si realizza attraverso l'incorporazione e la trasformazione in interno di ciò che è esterno emerge già nell'analisi della nazione come narrazione (Bhabha 1997, 38). La nazione porta in sé – come, peraltro, ha mostrato Amselle (1999) analizzando il caso francese – un'origine multiculturale ed ibrida nel momento in cui ha cercato di superare, incorporandole, le differenze (Bhabha 1997, 484). La costruzione narrativa della nazione nasce dall'interazione ibrida tra costituenti culturali e nazionali confliggenti. La narrazione della nazione si produce attraverso la vittoria di un discorso, e questo si realizza attraverso la rimozione della differenza. Il passaggio identitario – la nazione è una delle più forti identità collettive – richiede la mitizzazione di una presunta unità, ovvero l'oggettivazione dell'origine e la cristallizzazione dell'identità. La nazione si costruisce come una e per fare ciò ha bisogno di dimenticare, di rileggere il passato in una forma nuova. In questo processo costitutivo l'unità evoca la differenza in un nesso inscindibile (Bhabha 1997, 488-489). La differenza e l'unità della nazione si costituiscono, quindi, come relazione, binomio nei cui punti di contatto emerge l'indeterminatezza, l'ibrido (Bhabha 1997, 500-501).

Nei passaggi di questo saggio inizia a costruirsi la critica di Bhabha verso un'idea essenzialistica di nazione e la proiezione verso la posizione liminale, di frontiera, che costituisce la proposta teorica centrale contenuta in *The Location of Culture*. Qui Bhabha esplora in modo più articolato l'idea di ibridità. L'ibridità si presenta come processo creativo che, a partire dalla condizione

di dominato, sfruttato, ecc., fa della condizione di frontiera, di liminalità il luogo per esercitare una riscrittura della contemporaneità (Bhabha 2001, 18). L'ibridità culturale che emerge dal mondo postcoloniale si presenta come luogo di negoziazione e non di negazione, poiché, secondo Bhabha, attraverso la negoziazione si produce un antagonismo capace di non sostituirsi, di non promuoversi come altra totalità, nell'essere «*né l'Uno* (la classe lavoratrice nella sua unità) *né l'Altro* (la politica del genere) *ma qualcos'altro accanto ad essi*» (Bhabha 2001, 46).

La posizione liminale, l'essere l'uno e l'altro (teoria e politica; moderno ed altro dalla modernità, ecc.) e né l'uno né l'altro rende possibile il perseguimento di forme enunciative non reificanti, che conservano l'ambivalenza e la consapevolezza della loro collocazione, ovvero del loro parlare da un luogo e da un tempo determinato. In questo l'esperienza dell'ibridità, potremmo dire personale dell'autore, e storica delle società postcoloniali è una condizione privilegiata (Bhabha 2001, 60).

Se il luogo da cui si parla entra nella significazione del discorso e se si vuole uscire dal conflitto nazione sì/no, allora è necessario, secondo Bhabha, un luogo che non abbia miti originari di purezza. Il luogo è quello dove si forma la cultura ibrida, ovvero quella cultura che ha rinunciato o non ha mai avuto miti di purezza. L'ibrido è, allora, una posizione privilegiata, quella di chi non ha nulla da perdere – non ha origini da difendere – e quindi può parlare in modo universale. Fin qui ci troveremmo semplicemente di fronte alla riproposizione di un soggetto universale in chiave culturalista. Bhabha cerca però di compiere un ulteriore passo. L'ibrido non è semplicemente il frutto dell'incontro tra la cultura del colonizzatore e quella dei popoli colonizzati. Esso appare come un rovesciamento, una forma di spoliazione del potere coloniale, di distanziamento, del riconoscersi altro da sé (Bhabha 2001, 158).

L'enunciazione stessa nel momento in cui fa uscire il soggetto da sé pone le condizioni della sua trasformazione. Una trasformazione che è prodotta dalla stessa distanza che con l'enunciazione si crea. Nell'analisi di Bhabha sull'introduzione del libro inglese, ed in particolare della Bibbia, in India, così come nei passi in cui evidenzia la «cortesìa astuta» dei colonizzati, emerge come la ricezione del libro e la sua lettura, ovvero il suo uso sociale, lo trasformino in sé in qualcosa di diverso: è l'appropriazione da parte del colonizzato del simbolo del potere coloniale a modificare il simbolo stesso (Bhabha 2001, 160-161). Nel processo di appro-

priazione/trasformazione/ibridazione, il colonizzato agisce attraverso l'imitazione, il mimetismo. Cerca di assomigliare, di confondersi con il colonizzatore, ma attraverso la mimesi interrompe la narrazione di sé del potere, celebrandone l'artificialità. Il mimetismo può, però, rappresentare sia una forma astuta di occultamento, in cui vi è consapevolezza dell'artificialità quasi fosse un travestimento, un mascheramento, sia un inconsapevole adattamento di sé all'altro. In realtà il mimetismo (letto secondo la categoria lacaniana di camuffamento), che pure costituisce una categoria centrale nell'interpretazione di Bhabha, sembra avere entrambe le caratteristiche. Il colonizzato cerca di divenire invisibile confondendosi con il colonizzatore, ed allo stesso tempo si appropria delle sue rappresentazioni e le gestisce. Dunque, a partire dalla definizione della situazione coloniale, come sottolinea Papastergiadis (2000, 192), Bhabha utilizza la categoria di ibridità per la lettura dei processi di identificazione contemporanea. Poiché l'identità si afferma in un processo relazionale rispetto ai luoghi ed alle persone, essa è sempre frutto di complesse strategie di negoziazione del sé, attraverso forme di riconoscimento ed alienazione. Il concetto di ibridità coglie questa negoziazione, quella che Bhabha chiama terzo spazio, in cui non si è né io né me (per riprendere una terminologia meadiana), ma si costruisce dialogicamente il sé, che non annulla la differenza, non la riduce a sintesi, ma la mantiene in una costante opposizione (Papastergiadis 2000, 193).

Nel discorso di Bhabha vi è, quindi, un rovesciamento della tradizionale visione dei processi di costituzione delle identità sia individuali che collettive. Esse nascono non tanto dalla differenza e dall'opposizione, quanto dallo spazio fluido che si crea nelle pratiche di sopravvivenza. L'identità non è più qualcosa di rigido e definito in termini formali attraverso la significazione di proprietà specifiche, ma qualcosa che si produce, spesso come risultato inatteso o perfino controintuitivo: il potere coloniale che nella propria produzione discorsiva e nell'affermazione di sé attraverso la riduzione dell'altro a sé produce qualcosa di inatteso e nuovo, l'ibrido.

Non appare chiaro, però, nel discorso di Bhabha il rapporto tra identità individuale ed identità collettiva. La sua proposta si muove su un piano che rimane individuale. Peraltro la tendenza di Bhabha a leggere i fenomeni sociali in chiave quasi esclusivamente psicanalitica (cfr. Kraniuskas 2000) sembrerebbe lasciare poco spazio ad un'analisi del soggetto collettivo. Se l'identità

individuale sembra muoversi in questo spazio fluido, quella collettiva tende a irrigidire i propri confini e a costituire allo stesso tempo un referente temporale per stabilizzare l'identità individuale. Bhabha sembra negare questa esigenza di stabilizzazione, o meglio pone l'ibridità come antidoto alla stabilizzazione e come forma di interiorizzazione dell'incertezza. Sotto questo profilo le società coloniali costituiscono un riferimento essenziale e per certi versi più avanzato per analizzare la società contemporanea:

L'insieme del mondo moderno ha a che fare con questioni che le culture coloniali hanno trattato anni fa. Questo complesso mescolamento di culture è un fenomeno mondiale che sta stabilendo nuove regole di comprensione culturale (Bhabha 1995).

Per riassumere, il punto centrale del discorso di Bhabha è che il processo di definizione della differenza culturale ed il suo incontro/scontro con il potere culturale è continuo, e si alimenta della stessa ambivalenza del potere culturale. Il riconoscimento di questo processo si realizza nel disancoramento rispetto alle posizioni antagoniste e nel lavoro fra di esse, non per giungere ad una qualche forma di mediazione o sintesi, ma per far vivere tutte le differenze in un processo dialogico. Ora, se consideriamo questa, con tutte le riserve che si possono avere, come una posizione praticabile sotto il profilo individuale, rimane problematico come questo processo dialogico di rimbalzo tra le differenze possa diventare identità collettiva. L'idea di indeterminazione propria della liminalità di Bhabha impedisce qualsiasi cristallizzazione, fa dell'interiorizzazione del cambiamento la specificità di questa identità «postmoderna». Cosa può raccontarsi questa identità? Come può costruire una sua narrazione? E, soprattutto, nel momento in cui riesce a costruire una propria narrazione riesce a mantenere la sua liminalità e dialogicità?

3.5. Ibridismo e cosmopolitismo

La diaspora, l'essere straniero è la condizione dell'identità ibrida, ma è una condizione diversa rispetto a quella del colonizzato. In questo l'identità ibrida nasce come resistenza, ma appartiene a vasti segmenti della popolazione e gradualmente diventa forma di autoriconoscimento dominante. Nelle società metropoli-

tane la diaspora sposta individui, soggetti che devono costruire una propria ambientazione in condizioni minoritarie sia sociali che culturali. Se è vero che la condizione di stranieri dà loro quella doppia coscienza della realtà di cui parla Gilroy, è altresì vero che il confronto è con culture radicate che si raccontano come originarie e che reagiscono di fronte al mescolamento spesso rinchiudendosi o semplicemente mercantilizzando la pluralità culturale. L'ibridismo si propone, in questo contesto, più che come una forma di resistenza, come una nuova forma identitaria altrettanto localizzata, in questo caso non in uno spazio materiale/territoriale, ma in uno spazio deterritorializzato che può essere considerato il terzo spazio di cui parla Bhabha.

Chi abita questo spazio? In primo luogo i cosmopoliti, coloro che sono ormai stranieri sia in patria che altrove⁸. È stato, però, sottolineato come la condizione di cosmopolita non sia propriamente la condizione più diffusa tra i migranti ed i diasporici (Anthias 2001), ma sia propria solo di una componente intellettuale ben inserita nei circuiti culturali accademici e mediatici⁹. Quella cosmopolita sembra configurarsi come la modalità con cui l'ibridismo diviene la possibile forma di identificazione nelle società metropolitane. Questo aspetto ha reso il dibattito sull'ibridismo sospetto di far passare in modo sotterraneo una nuova forma di assimilazione, non più alle società nazionali, ma ad una nascente società globale, la cui identità sia costituita dal cosmopolitismo. Ma non è solo lo sguardo dei critici a trovare molti punti in comune tra ibridismo e cosmopolitismo, poiché in vari modi l'uno rimanda all'altro (Pieterse 1994). L'ibridazione nasce da un incontro produttivo di differenze, e il cosmopolitismo, almeno in alcune sue declinazioni, è un modo attraverso cui queste differenze trovano la possibilità non solo di convivere, ma di arricchirsi reciprocamente. Incontriamo questa declinazione, tutto sommato ottimistica, del rapporto tra identità, ibridazione e cultura globale in quella che possiamo chiamare l'antropologia della globalizzazione, rappresentata da autori come Hannerz – unico autore tra quelli sopra menzionati di cui ci occuperemo in questa sede – o García Canclini o, da un altro versante, James Clifford.

⁸ Per una posizione alternativa vedi Appiah (1997).

⁹ La tesi che l'ibridismo sia un'ideologia di un'élite cosmopolita è ad esempio la critica proposta da Friedman (1997) a questa linea di pensiero.

A differenza di molti, Hannerz pensa che una cultura globale esista (Hannerz 1990) e che questa non sia necessariamente antagonista rispetto alle differenze culturali, con un ragionamento non molto diverso da quello di Gruzinski sul rapporto meticcio/identità. In particolare Hannerz utilizza due concetti: quello di ecumene e quello di creolismo. Il cosmopolita partecipa di quella cornice di cultura globale che Hannerz chiama ecumene. Secondo Hannerz si sta costituendo una cultura unica (l'ecumene) in cui confluiscono – ma senza con essa confondersi – le entità culturali «locali», che ne costituirebbero delle subculture (è quasi un processo simile a quello di formazione della nazione sottolineato da Bhabha). Qual è il rapporto tra l'ecumene e le culture locali? Sembra essere un rapporto di subalternità/dominazione, ma così non è. Lungi dall'assorbire le culture locali e dal ridurre il mondo ad una cultura unica, l'ecumene si nutre del rapporto con le diversità.

Lo stesso Hannerz, però, riconosce che vi sono molte evidenze che ci dicono che le diversità stanno in realtà scomparendo. A fronte di tale impoverimento, secondo Hannerz, il rapporto tra ecumene e culture locali produce esso stesso altre diversità. In particolare Hannerz individua due processi: saturazione e maturazione. Con il primo si intende una ricostruzione complessiva e continua delle culture periferiche all'interno dell'ecumene globale, caratterizzata da un'influenza delle culture transnazionali che battono incessantemente sulle sensibilità dei popoli della periferia, a causa della quale la cultura periferica assumerà un numero crescente di significati al punto di divenire indistinguibile dal centro. In questo processo, in ogni dato momento, la cultura locale sarà sempre un po' più pervasa di forme transnazionali ma, allo stesso tempo, in ogni momento la differenza tra cultura locale e cultura transnazionale rimarrà rilevante, anche se presto o tardi queste differenze culturali scompariranno (Hannerz 1998, 305). In contrasto con la tendenza alla saturazione vi può, però, essere la tendenza alla maturazione ovvero quella in cui la cornice della forma di vita tende a prevalere su quella del mercato. In questo caso la periferia rimodella la cultura metropolitana che le arriva (Hannerz 1998, 308).

Nel processo di maturazione, dunque, non vi è una tendenziale omogeneizzazione, ma una rilettura della cultura «dominante» fino a trasformarla in un prodotto legato alla forma di vita locale. Il concetto chiave per avvicinarsi al rapporto trasformativo che

sussiste tra culture locali e cultura globale è quello di creolismo. Contro le interpretazioni che considerano le culture creole artificiali e prive di autenticità Hannerz ritiene che i processi culturali di creolizzazione non sono solo il risultato di una pressione costante dal centro verso la periferia, ma, in misura molto maggiore, di un'interazione creativa. E, dunque, se è vero che esse hanno un'origine in cui confluiscono correnti storiche collocate in una posizione asimmetrica, secondo un continuum centro-periferia, «... allo stesso modo [delle lingue creole] le culture creole sono il prodotto di incontri culturali multidimensionali da cui possono uscire nuove combinazioni di elementi» (Hannerz 1998, 344).

La creolizzazione, secondo Hannerz, consente anche alla periferia di concorrere alla competizione globale con maggiore forza: via via che si crea una maggiore affinità fra culture del centro e della periferia, e che questa viene a usare sempre più le stesse forme organizzative e la stessa tecnologia, anche alcune delle sue nuove merci culturali diventano sempre più attraenti sul mercato globale (Hannerz 1998, 344).

Il concetto di cultura creola presenta quindi per Hannerz una combinazione di diversità, interconnessione e innovazione nel contesto dei rapporti globali centro-periferia.

Il rapporto tra ibridismo (creolismo) e cosmopolitismo, è però tutt'altro che chiarito. L'ibridismo, nell'analisi di Hannerz, sembra essere il risultato dello scontro/incontro tra la cultura metropolitana e la cultura periferica, dove la prima non necessariamente ingloba e annichisce la seconda, come peraltro nella tradizionale analisi dell'ibridismo/creolismo. Il cosmopolita, al contrario, appare più come il soggetto emergente di una forma culturale metropolitana, che certamente si nutre dei rapporti tra culture metropolitane e culture periferiche, ma che sta consolidando una sua propria caratteristica identitaria. È un'identità di secondo livello, potremmo chiamarla una meta-identità poiché si costruisce sulla composizione riflessiva delle differenze culturali, dove a costituire i *markers* non sono più dei segni sostantivi, ma la loro gestione riflessiva. Se l'ibridismo configura questa capacità, allora esso è realmente suscettibile di produrre effetti di omogeneizzazione, dove le differenze entrano nei repertori degli attori, mantenendosi, però, distanti da essi. Questo ibridismo, è quello, appunto, dei circoli accademico-intellettuali o artistici, ma difficilmente assume configurazioni di massa.

4. Conclusioni

Le varie articolazioni del discorso sul meticciamento/ibridismo/creolismo trovano certamente un punto comune nella presa di distanza da un'idea forte di autenticità e originalità dell'identità culturale: le culture sono frutti complessi di incontri e negoziazioni, e si declinano nelle interazioni tra soggetti differenti. Ciascuna forma identitaria nasce da queste interazioni ed è, quindi, in una certa forma, artificiale e costruita. Le ricostruzioni mitologiche della purezza delle origini sono volte, appunto, a mascherare il contenuto impuro, la molteplicità delle influenze che compongono i diversi quadri culturali. Fin qui ci troviamo all'interno di un discorso crescentemente condiviso nelle scienze sociali, dove la domanda si è spostata dalla riflessione sulla natura delle identità, ai modi con i quali ed alle ragioni per le quali sono attivate certe identità e certi *markers*. È innegabile, però, che il mondo contemporaneo sia percorso da tensioni identitarie delle forme più radicali, che non sono per nulla toccate dall'idea di una propria impurità. Il discorso ibridista è, dunque, un efficace strumento critico per contrastare i processi di reificazione di tali identità. Tale discorso presenta, però, forti incertezze quando cerca di spiegare i processi di costruzione identitaria. Infatti, esso ha una valenza prevalentemente normativa, si pensi in particolare alle analisi di Bhabha o a quelle di Hannerz. L'ibrido è la condizione liminale in cui si situa il confronto tra differenze culturali che viene praticato in modo riflessivo solo da alcuni attori. Quando Bhabha pensa all'uso strumentale del libro, o Hannerz alla produzione di codici culturali sofisticati, è evidente come la consapevolezza del processo costitutivo dell'identità rimanga nelle mani di un'élite intellettuale e venga poi oggettivata nel processo di diffusione. In altri termini il riconoscimento osservativo del carattere ibrido delle identità non comporta di per sé né la consapevolezza riflessiva da parte dell'attore di tale carattere, né la minore cogenza dei processi d'identificazione. Anche quando vi è la manipolazione dei segni nella negoziazione dei processi soggettivi di appartenenza – come nel caso della posizione dei meticci nel sistema di stratificazione sociale del Togo (cfr. Guyot 2002), o dello spazio ibrido delle culture latino americane (cfr. De Grandis e Bernd 2000) – la risultante è la creazione di identità collettive che almeno contingentemente assumono un carattere naturale e fungono da catalizzatori di riconoscimento.

L'attore che conserva la consapevolezza di muoversi in uno spazio interstiziale è solo il soggetto individuale che manipola coscientemente i suoi riferimenti. Non è un caso che l'esperienza ibridista sia in primo luogo un'esperienza artistica, in cui viene spinta ai limiti estremi la creatività individuale. Per definizione l'attività creativa sfugge ai processi di identificazione ed implica un'ampia disponibilità di risorse, soprattutto cognitive. Il modello dell'ibridità/meticciamiento/creolismo ipotizza una diffusione generalizzata di tali risorse cognitive.

Ma, per utilizzare un linguaggio proprio della letteratura postcoloniale, può il «subalterno» muoversi in questo spazio? Ne ha le risorse? Qui emerge ciò che sembra essere il paradosso della condizione meticcica: essa è la forma di resistenza del «subalterno» alla cultura dominante come ci hanno indicato Gruzinski o Hannerz o lo stesso Bhabha, ma a condizione che perda la sua intrinseca sfuggevolezza e rivendichi dei confini, delle determinazioni, come ad esempio nella rivendicazione della creolità. In tal modo, però, rischia di perdere il suo potenziale eversivo nei confronti dell'essenzialismo delle spinte identitarie. Tale «limite» non è, naturalmente, proprio solo della condizione meticcica, ma è parte del processo di costituzione sociale dell'identità. Il suo superamento potrebbe significare che l'attore riflessivo che emerge si slega del tutto da qualsiasi appartenenza collettiva – come in parte sembrano prospettare autori come Bauman (2001) o da, un versante molto diverso, Kaufman (2004) – ma tali appartenenze, forse, sono l'unica risorsa di coloro che non ne hanno altre.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Amselle, J.L.

1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Editions Payot; trad. it. *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa ed altrove*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

1999 *Black, Blanc, Beur ou le fantasme du métissage*, in S. Kandé (a cura di), *Discours sur le métissage, identités métisses*, Paris, L'Harmattan, pp. 35-46.

2001 *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion; trad. it. *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

Amselle, J.-L. e E. M'Bokolo (a cura di)

1985 *Au coeur de l'ethnie*, Paris, La Découverte.

- Anthias, F.
2001 *New Hybridities, Old Concepts: The Limits of «Culture»*, in «Ethnic and Racial Studies», 24, 4, pp. 619-641.
- Appadurai, A.
1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, Minn., University of Minnesota Press; trad. it. *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi, 2001.
- Appiah, K.A.
1997 *Cosmopolitan Patriots*, in «Critical Inquiry», 23, pp. 617-639.
- Bachtin, M.
1979 *Estetica e romanzo*, Torino, Einaudi.
- Bauman, Z.
1999 *In Search of Politics*, Cambridge, Polity Press; trad. it. *La solitudine del cittadino globale*, Milano, Feltrinelli, 2000.
2001 *The Individualized Society*, Cambridge, Polity Press; trad. it., *La società individualizzata*, Bologna, Il Mulino, 2002.
2003 *Intervista sull'identità*, Roma-Bari, Laterza.
- Beaudoux, E.K.
2002 *Les blancs créoles de la Martinique. Une minorité dominante*, Paris, L'Harmattan.
- Benat Tachot, L. e S. Gruzinski
2001 *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*, Paris, Maison Des Sciences De L'homme.
- Berger, P.L. e T. Luckmann
1966 *The Social Construction of Reality*, Garden City, Doubleday; trad. it. *La costruzione sociale della realtà*, Bologna, Il Mulino, 1969.
- Berger, P.L., Berger, B. e H. Kellner
1973 *The Homeless Mind*, New York, Random House.
- Bernabé, J., Chamoiseau, P. e R. Confiant
1989 *Éloge de la créolité*, Paris, Gallimard; trad. it. *Elogio della creolità*, Como, Ibis, 1999.
- Bernard, C. e S. Gruzinski
1993 *Les métissages. 1550-1640 Histoire du nouveau monde* (vol. 2), Paris, Editions Fayard.
- Bhabha, H.K. (a cura di)
1990 *Nation and Narration*, London, Routledge; trad. it. *Nazione e narrazione*, Roma, Meltemi, 1997.
- Bhabha, H.K.
1994 *The Location of Culture*, London, Routledge; trad. it. *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi, 2001.
1995 *Rethinking Experience of Countries with Colonial Past. Intervista realizzata da Jeff Makos*, in «The University of Chicago Chronicle», XIV, 2, Feb.16.
- Bonniol, J.L.
1998 *Le métier a métisser*, in *Tropiques métis*, Paris, Réunion des musées nationaux, pp. 128-133.
1999 *Le métissage entre sociale et biologique. L'exemple des Antilles de colonisation française*, in S. Kandé (a cura di, 1999), pp. 55-74.
- Brah, A. e A.E. Coombes (a cura di)
2000 *Hybridity and its Discontents. Politics, Science, Culture*, London, Routledge.

- Cesareo, V.
 2000 *Società multietniche e multiculturalismi*, Milano, Vita e Pensiero.
- Clifford, J.
 1994 *Diasporas*, in «Cultural Anthropology», 9, 30, pp. 302-338; trad. it. in J. Clifford, *Strade*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, pp. 299-342.
- Colombo, E.
 2001 *Le società multiculturali*, Roma, Carocci.
- De Grandis R. e Z. Bernd (a cura di)
 2000 *Unforseeable Americas: Questioning Cultural Hybridity in the Americas*, in «Critical Studies», 13, Atlanta, Editions Rodopi B.V.
- Elias, N.
 1987 *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt, Suhrkamp; trad. it. *La società degli individui*, Bologna, Il Mulino, 1990.
- Fiorani, E. e J. Ceresoli (a cura di)
 2002 *Ibridazioni*, Bologna, Apéiron.
- Friedman, J.
 1997 *Global Crises, The Struggle for Cultural Identity and Intellectual Pork-barrelling: Cosmopolitans Versus Locals, Ethnics and Nationals in an Era of De-Hegemonisation*, in P. Werbner e T. Modood (a cura di), *Debating Cultural Hybridity: Multi-cultural Identities and the Politics of Anti-racism* London, Zed Books, 1997, pp. 70-89.
- García Canclini, N.
 1989 *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Città del Messico, Editorial Grijalbo; trad. it. *Culture ibride. Strategie per entrare ed uscire dalla modernità*, Milano, Guerini, 1998.
- Gilroy, P.
 1993 *The Black Atlantic*, London, Verso.
- Giraud, M.
 1997 *La creolité: une rupture en trompe l'oeil*, in «Cahiers d'Etudes africaines», 148, XXXVII-4, pp. 795-811.
- Glissant, E.
 1996 *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard; trad. it. *Poetica del diverso*, Roma, Meltemi, 1998.
- 1999 *Metissage et Creolisation*, in S. Kandé (a cura di, 1999), pp. 47-53.
- Gnisci, A.
 1998 *Creoli, meticci, migranti, clandestini e ribelli*, Roma, Meltemi.
- Goffman, E.
 1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City, Doubleday; trad. it. *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, Il Mulino, 1969.
- Goldberg, D.T.
 1994 *Multiculturalism: A Critical Reader*, Boston, Blackwell.
- Grunberg, B. e M. Lakroum (a cura di)
 1999 *Histoire des métissages hors d'Europe*, Paris, L'Harmattan.
- Gruzinski, S.
 1999 *La pensée métisse*, Paris, Editions Fayard.
- Guyot, D.
 2002 *Destins métis. Contribution à une sociologie du métissage*, Paris, Karthala.

- Hall, S.
1988 *New Ethnicities*, in Kobena Mercer (a cura di), *Black Film/British Cinema*, «ICA Document» 7, London, ora in Morley e Chen, 1996, pp. 441-449.
- Hannerz, U.
1990 *Cosmopolitans and Locals in World Culture*, in M. Featherstone (a cura di), *Global Culture*, London, Sage, pp. 237-251.
1992 *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York, Columbia University Press; trad. it. *La complessità culturale*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- Joseph M. e J.N. Fink (a cura di)
1999 *Performing Hybridity*, Minneapolis, Minn., University of Minnesota Press.
- Kaufman, J.-C.
2004 *L'invention de soi*, Paris, Armand Colin.
- Kraniauskas, J.
2000 *Hybridity in a Transnational Frame: Latin-Americanist and Post-Colonial Perspectives on Cultural Studies*, in Brah e Coombes (a cura di, 2000), pp. 235-256.
- Laplantine, F. e A. Nous
1997 *Le métissage*, Paris, Flammarion.
- Loomba, A.
1998 *Colonialism/Postcolonialism*, London, Routledge; trad. it. *Colonialismo/Postcolonialismo*, Roma, Meltemi, 1998.
- Marchesini, R. e K. Andersen
2003 *Animal appeal. Uno studio sul teriomorfismo*, Bologna, Hybris.
- Mead, G.H.
1934 *Mind, Self and Society From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago, Ill., The University of Chicago Press; trad. it. *Mente sé e società: dal punto di vista di uno psicologo comportamentale*, Firenze, Giunti-Barbera, 1966.
- Melucci, A.
1982 *L'invenzione del presente*, Bologna, Il Mulino.
2000a *Costruzione di sé, narrazione, riconoscimento*, in D. Della Porta, M. Greco e A. Szokolczai (a cura di), *Identità, riconoscimento, scambio*, Roma-Bari, Laterza, pp. 30-44.
2000b *Culture in Gioco. Differenze per convivere*, Milano, il Saggiatore.
- Mezzadra, S.
2002 *Presentazione*, in R. Guha e G.C. Spivak, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, Verona, Ombre Corte, pp. 7-18.
- Morley, D. e K.-H. Chen (a cura di)
1996 *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, London, Routledge.
- Papastergiadis, N.
2000 *The Turbulence of Migration*, Cambridge, Polity Press.
- Parsons, T.
1951 *The Social System*, Glencoe, Ill., Free Press; trad. it. *Il sistema sociale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1965.
- Piccone Stella, S.
2003 *Esperienze multiculturali*, Roma, Carocci.

Pieterse, J.N.

1994 *Globalisation as Hybridisation*, in «International Sociology», 9, 2, pp. 161-184.

2001 *Hybridity, So What? The Anti-Hybridity Backlash and the Riddles of Recognition*, in «Theory, Culture & Society», 18, 2-3, pp. 219-245.

Pizzorno, A.

1983 *Sulla razionalità della scelta democratica*, in «Stato e Mercato», 7, pp. 3-46

1986 *Sul confronto intertemporale delle identità*, in «Stato e Mercato», 16, pp. 3-25.

Rojek, C.

2003 *Stuart Hall*, Cambridge, Polity Press.

Samana, E.C.

1999 *Etymologies des métissages*, in Grunberg e Lakroum (a cura di, 1999), pp. 13-26.

Sciolla, L.

1995 *La dimensione dimenticata dell'identità*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 1, pp. 41-52.

Semprini, A.

2000 *Il multiculturalismo*, Milano, Franco Angeli.

Somers, M.

2000 *Il paradosso di Pizzorno: l'astuta persistenza della teoria della scelta razionale*, in D. Della Porta, M. Greco e A. Szokolczai (a cura di), cit., pp. 169-194.

Spivak, G.C.

2002 *L'imperativo di re-immaginare il pianeta*, in «Aut Aut», 312, pp. 72-87.

Walzer, M.

1991 *Due specie di universalismo*, in «Micromega», 1, pp. 127-145.

Young, R.J.C.

1995 *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London, Routledge.

2001 *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford, Blackwell.