

van Binsbergen, W.M.J., 2002, 'Le culture non esistono: Critica dell'autoevidenza negli studi interculturali', in: Miltenburg, A.F.M., ed., *Incontri di sguardi: Saperi e pratiche dell'intercultura*, Padova: Unipress/ Master in Studi Interculturali, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Padova, pp. 5-51.

© 2002 Wim van Binsbergen

LE CULTURE NON ESISTONO

CRITICA DELL'AUTOEVIDENZA NEGLI STUDI INTERCULTURALI

Wim van Binsbergen¹

1. Le "culture" nella società contemporanea

Fin dalla fine del diciottesimo secolo dell'era cristiana, nelle accademie occidentali e, di riflesso, nell'intera società nord-atlantica, il concetto di "cultura" è diventato progressivamente così ovvio e autoevidente² da assumere quasi una natura trascendentale; sotto questo

¹ Si tratta di una selezione di alcuni passaggi di un testo più lungo pubblicato in VAN BINSBERGEN, W.M.J., 2002, 'Cultures do not exist': Exploding self-evidences in the investigation of interculturality'', *Quest—Philosophical Discussions: An International African Journal of Philosophy*, 1999: 37-144 e nel sito web: www.shikanda.net/african_religion/. L'articolo è basato sul discorso pronunciato da W. Van Binsbergen alla cerimonia d'inaugurazione della cattedra di Filosofia Interculturale alla Facoltà di Filosofia dell'Erasmus Universiteit di Rotterdam, Paesi Bassi. La traduzione è di Stefano Bellanda.

² Il termine *self-evident*, comunemente tradotto con 'ovvio', compare in relazione anche al problema dell'identità e del *Sé* (*self*). Abbiamo preferito, dunque, mantenere questo riferimento rendendo con 'autoevidenza', nel senso di qualcosa

aspetto, dunque, esso è giunto ad essere qualcosa di simile allo spazio, al tempo, alla causalità, alla sostanza –che, nella filosofia di Kant, sono le categorie basilari utilizzate dal pensiero umano non derivate dalla percezione sensoriale³. Nel momento in cui la società in genere fa propria una tale visione, si giunge a pretendere che il concetto di "cultura" comporti istanze di totalità, di unicità, di integrità [*integration*], di delimitazione e di non performatività. Secondo questa concezione, un essere umano in ogni istante della sua vita è caratterizzato non da una pluralità di "orientamenti culturali" che interagiscono e coesistono contemporaneamente, ma solo da *una* "cultura": in questa "cultura" egli vive la sua intera vita come se non avesse opzioni, come se le distinte caratteristiche, che lo individuano in quanto appartenente a quella cultura, nel manifestarle, non fossero condizionate da una certa "ostentatezza" e da un calcolo strategico degli effetti sul suo ambiente sociale – caratteristiche, cioè, non condizionate da performatività. La pretesa che una tale presunta cultura unitaria costituisca un intero integrato, deriva da due tipi di considerazione:

- il presupposto comune secondo cui, nel momento in cui si parla di individui umani, tutto ciò che è definito come culturale rappresenta un attributo di *una personalità individuale (nella sua presunta integrità e completezza)*.

- la "cultura" produce un mondo sensato, cioè produce l'illusione di una autoevidenza che esiste solo in virtù del fatto che nessuna condizione di limite e di confine circa tale autoevidenza si impone nella coscienza del portatore di quella cultura. Al fine di mantenere quella illusione di autoevidenza, di un universo autoevidente contenuto in una "cultura" e da essa implicato, la "cultura" stessa deve essere olistica (cioè, funzionale ad essere una totalità, un intero) e, conseguentemente, deve essere intollerante della diversità.

che si mostra evidente solo sul fondamento dei propri preconcetti e delle proprie auto-rappresentazioni.

³ Kant 1983c.

In ultima analisi, siamo qui di fronte a una implicita pretesa di universalità da parte dell'individuo per la sua "cultura". Questo meccanismo era già stato riconosciuto da Kant, quando affermava che chiunque consideri qualcosa bello, dia per scontato che ciò sia bello per ognuno⁴.

Oltre a quanto detto, un concetto unitario di "cultura" implica il presupposto (e qui troviamo il legame con l'etnicità) secondo cui questa particolare "cultura" può essere adeguatamente denotata per mezzo di un etnonimico: "cultura *olandese*", "cultura *cinese*", "la cultura degli *Nkoya zambesi*, degli *Yoruba nigeriani*, degli *Zulu sudafricani*", e così via. Questo presupposto riproduce un'immagine classica che gli antropologi hanno apertamente scardinato ma che ancora circola ampiamente negli ambienti esterni all'antropologia: l'immagine di un'Africa come un fastoso mosaico abborracciato di "culture" fundamentalmente differenti, ognuna delle quali costituisce una totalità confinata e integrata. Il fatto è che tale concezione di "cultura" non si limita ad essere semplicemente una categoria descrittiva della situazione umana: nella cultura pubblica contemporanea l'uso del concetto di "cultura" viene sempre più associato a giudizi etici e politici che giudicano *se* una persona mostra avere rispetto nei confronti della "cultura" di un altro.

Che cosa significa se qualcuno insiste sul fatto che gli altri dovrebbero mostrare rispetto per la sua "cultura"? Significa, più o meno, quanto segue. Consideriamo una concreta situazione di interazione, nella quale un particolare individuo cerca di dar voce alle sue rivendicazioni per contrastare una scarsità di risorse (come, ad esempio, il prestigio, il diritto di voto, un permesso di soggiorno, l'accesso al mercato degli alloggi, l'istruzione, l'occupazione, tutte quelle libertà indicizzate nei vari cataloghi dei diritti umani). In una tale situazione quell'individuo si appellerà, senza dubbio, ad un'idea precisa già accolta dall'opinione pubblica, e ricorrente nelle pratiche e nelle regole della burocrazia e della

⁴ Kant 1983b; Cfr. anche Kimmerle & Oosterling 2000; il mio contributo in questo libro esamina l'estetica kantiana alla luce di un esempio empirico relativo all'Africa.

politica. Questa è l'idea secondo cui una persona, non per sua propria libera scelta ma per un fattore che determina la sua più interiore essenza e totalità, rappresenta non solo un universale essere umano, ma anche una modalità specifica di "essere umano" (denotato dall'elemento culturale, o *etnico*), una modalità che egli condivide solo con un piccolo (per lo più piccolo) *sottoinsieme* dell'umanità, sul fondamento di una storia che ha in comune con gli altri membri di quel sottoinsieme, una modalità espressa in pratiche specifiche di quel sottoinsieme, acquisite attraverso processi di apprendimento (ad esempio, il parlare una lingua comune).

In questa insistenza sul rispetto, numerosi elementi eterogenei vengono a raggrupparsi nel modo più sorprendente: il concetto di totalità, l'essenzialismo, il pluralismo, la definizione e la strutturazione dello spazio pubblico come multiculturale, le strategie politiche e la performatività. La rivendicazione del rispetto esprime una concezione per la quale la "cultura" rappresenta un totale coinvolgimento dell'individuo e ne viene a costituire l'essenza. La "cultura" diventa l'identità primaria; e, come altre forme di identità, legittima se stessa per mezzo della costruzione di un soggetto che pretende, per dirla con Lutero: "qui mi trovo e non ho scelta." In vista del suo interesse, l'individuo in questione può esortare gli altri a rispettare la sua "cultura" solo se egli stesso prende una distanza dalla sua esistenza culturale, oggettivandola e rendendola un argomento di conversazione. Una tale distanziamento ci rende consapevoli, da una parte, dell'alterità culturale ed etnica dell'altro, e dall'altra, della natura contingente e accidentale della propria identità culturale ed etnica, un po' come se fosse possibile passare a piacimento da un'identità all'altra⁵.

Ciò conferisce un doppio livello di performatività alla rivendicazione di rispetto: sulla base di quella consapevole distanziamento dal proprio Sé, tale rivendicazione diventa esplicitamente performativa all'interno dello spazio pubblico⁶, in quanto il Sé ha voluto l'*effetto* che la rivendicazione

⁵ Cfr. Mall 1995, p. 92.

⁶ Propriamente lo spazio delle "politiche del riconoscimento"; cfr. Taylor 1992.

produce sulle altre persone, in quanto il Sé ha reso effettivo quell'effetto, lo ha percepito, lo ha valutato. Nel mondo contemporaneo la persuasiva *istanza pubblica* dell'autenticità e dell'integrità (istanza, in se stessa, performativa dunque inerentemente "autolesionistica", [frustrante nei confronti del Sé, *self-defeating*]) è indispensabile al fine di condurre al successo le rivendicazioni di identità *strategica* – al fine, cioè, di raggiungere il riconoscimento.

La rivendicazione del rispetto visualizza una tipica contraddizione della società nord-atlantica postmoderna: se è introdotta, in modo strategico e performativo, nell'arena pubblica, allora non le è più concesso di essere discussa esplicitamente in termini di strategia e performatività; al contrario, l'opinione pubblica, le pressioni che fanno capo al *politically correct* (cioè, l'etichetta sociale), e perfino le leggi che regolano la società a livello formale (la legislazione contro la discriminazione) conducono a una situazione in cui le espressioni formulate nell'arena pubblica fanno esplicitamente riferimento a termini di "autenticità". Il concetto di "cultura" (declinato nella forma plurale, "culture") incarna questa contraddizione. Non è un segno di malafede. Al contrario, questa contraddizione è una tra le inevitabili condizioni che impone la contemporaneità. Costituendo se stessa attraverso il riferimento alla "cultura", l'autoidentità è sempre e inevitabilmente collocata in un campo magnetico tra autoevidenza e performatività. Perciò il concetto di "cultura" offre alla contemporaneità una soluzione per il perenne problema della società: come mediare la tensione tra individuo e comunità? Questo rende la "cultura" uno dei principali concetti che forniscono autorità e legittimità [*empowering concept*] agli attori politici dei nostri tempi, all'interno dell'arena pubblica a livello locale, nazionale e globale.

Ciò che rende estremamente desiderabile un tale concetto di "cultura" è sostanzialmente la sua capacità di comprendere e camuffare *contraddizioni*.

I lettori esperti di scienze sociali, in questi tempi caratterizzati dal post-marxismo, potrebbero farmi notare che io mi sto riferendo a una concezione formale e profondamente astratta della società, e che tratto di

qualsiasi istituzione, o relazione, o situazione, o evento sociale, non come una struttura o un flusso di persone e di oggetti concreti, ma come un affastellamento di contraddizioni. Un lettore di formazione filosofica, tuttavia, dovrebbe avvertire un campanello d'allarme di fronte a una tale lettura di tipo sociologico. La contraddizione come modello di pensiero, infatti, è appannaggio delle dialettiche e possiede uno splendido *pedegree* nella corrente principale della filosofia. I filosofi (con l'eccezione dei post-strutturalisti e dei marxisti) sono ancora inclini a considerare l'articolazione delle contraddizioni non come essenzialmente fine a se stessa (come invece sarebbe per un antropologo che descrive la struttura formalmente astratta di un rito in termini di contraddizioni tra generazioni, generi, modi di produzione, concezioni del potere, legittimità, ecc...), ma come un punto d'appoggio per procedere nel corso della "trebbiatura razionale" di queste contraddizioni: una trebbiatura condotta se non nella forma di una sintesi di tipo hegeliano, almeno con l'eleganza della prosa accademica.

Che cosa ha a che fare il concetto di "cultura" con le contraddizioni sociali? Esso offre la possibilità di definire un'identità principale all'interno della quale le molte identità di una persona, come interprete di molti ruoli sociali, possono essere ri-organizzate in una struttura gerarchizzata; una struttura che relega la maggior parte di queste identità a uno stato di secondarietà, inessenzialità, invisibilità, ma che, nello stesso tempo, riafferma (in modo che, a mio giudizio, è artificiale ed estremamente performativo) l'identità *culturale* come l'essenza più profonda di una persona. Questa identità definirebbe non solo un aspetto parziale della vita di un individuo, non solo uno degli specifici ruoli, ma l'intero mondo della vita, le cui parti si assemblano in una totalità di senso e hanno organicamente il loro posto all'interno dell'insieme: il risultato è una situazione in cui il soggetto può rapportarsi al mondo come se quello stesso soggetto fosse un intero monolitico, e così può trovare senso e ordine in quel mondo. La consapevolezza di questa identità primaria e olistica non è innata ma viene esplicitamente a strutturarsi nella comunicazione sociale (in altre parole, è appresa). La comunicazione sociale si incentra per lo più su ciò che più si custodisce di un'esperienza

storica collettiva e su selezionate caratteristiche di distinzione culturale; spesso, dunque, anche la mobilitazione etnica e culturale di un élite è parte del processo attraverso cui si costruisce un'identità culturale di questo tipo.

Inoltre, gli attori sociali coinvolti giungono a rappresentarsi tale costruzione non come una creazione umana deliberata di qualcosa che prima non c'era, ma come una mera presa di consapevolezza di qualcosa che ipoteticamente sarebbe da sempre l'intima e profonda essenza di un individuo. Tale costruzione è in linea con le rappresentazioni collettive che dominano nella modernità: il *soggetto* (unificato, individuale, non divisibile) e la sua *identità*. La "cultura", come termine universalmente accettato nella società nord-atlantica, è un meccanismo di pensiero che serve a metabolizzare in termini soggettivi la frammentazione, la disintegrazione e la performatività della esperienza moderna in qualcosa di unitario, coerente e autentico. Dunque, in qualche modo, viene salvata l'illusione dell'autoevidenza e dell'integrità anche nell'epoca postmoderna, nella quale ognuno riconosce che nulla più è autoevidente e nulla possiede la caratteristica dell'integrità.

Insistendo su un'alterità essenziale e autentica, e operando una dissimulazione della performatività, questo concetto di "cultura" ci incastra in un enorme problema sociale: da' per scontato, quasi rallegrandosene, che sussista una presunta *differenza assoluta*, che si ipotizza esistere tra una pluralità di posizioni, fino a congelare lo spazio pubblico in un labirinto insidioso di contraddizioni, dove l'opposizione tra inconciliabili può condurre a una sorta di duello all'ultimo sangue. Nella società contemporanea, la vivibilità sta peggiorando di giorno in giorno: per un certo verso, ciò è attribuibile alla tendenza a costruire nuove fortezze culturali sempre meno espugnabili. Solo qualche decina d'anni fa, il relativismo culturale era semplicemente un'espressione della critica al colonialismo e all'imperialismo occidentali, contro l'egemonia dell'Europa e contro l'eurocentrismo⁷. Ora invece il relativismo rischia di

⁷ Per una formulazione classica del relativismo, cfr. Herskovits 1973; Nowell-Smith 1971; Rudolph 1968; Tennekes 1971. Sotto molti aspetti, la problematica

diventare un incubo: una licenza per ridurre la società contemporanea a un'irrimediabile situazione di stallo di posizioni tra le quali, sul piano teoretico, non è più possibile alcuna comunicazione, in cui non è possibile identificazione o riconciliazione e non è possibile comunità. In questo scenario, la violenza rimane l'unica via d'uscita. Come ha giustamente osservato il filosofo cinese Vincent Shen⁸, questo continuo insistere sulla inconciliabilità delle differenze (nonostante posizioni filosofiche di tutto rispetto, già a partire da Nietzsche) non è certo la strategia migliore per garantire la sopravvivenza del mondo moderno: affinché per noi sia possibile affrontare il futuro, abbiamo bisogno di dialogo, di scambio e di compromesso tra le posizioni che sono state occupate nel nome della "cultura". La filosofia interculturale non è altro che una ricerca sulle possibilità che sussistono intorno a questo problema. La filosofia interculturale, perciò, possiede una funzione profetica, non nel senso derivato della predizione del futuro, ma nel senso biblico originario: senza essere interpellato, il profeta annuncia alla società contemporanea le malattie, le difficoltà e le alternative che la riguardano, ma, contemporaneamente, invoca la necessità di un valore trascendente.

2. Retrospectiva storica del concetto di "cultura" in antropologia culturale e in filosofia.

2.1. La cultura nell'antropologia culturale

del relativismo culturale è un'immagine speculare della problematica dell'intercultura; la questione, però, è troppo ampia per fornire una parola definitiva a riguardo in un contesto così limitato. Una interessante ricerca è stata svolta da Procée 1991. Attorno a Gellner si è formato un importante gruppo di studiosi critici nei confronti del relativismo culturale (cfr. Aya 1996, Boudon 1996, Gellner 1996. Si legga, inoltre lo scambio di opinioni tra Geertz e Gellner in Geertz 1995; Gellner 1995 e Geertz 1984).

⁸ Shen, in preparazione.

Qual è l'origine di questo concetto di "cultura"? Il concetto di "cultura" ha una storia variegata ma, nel suo significato più comune, esso è la *vulgata* [*popularization*] di un concetto proveniente dall'antropologia culturale, nella forma che coniò Tylor, non prima del 1871, nel suo *Primitive Culture*⁹. Tylor definisce la "cultura" come:

"quella totalità complessa [*complex whole*] che include conoscenza, credenze, arte, aspetti morali, leggi, comportamenti e tutti gli altri usi e costumi acquisiti da un uomo in quanto membro di una società."

Un secolo prima, Herder¹⁰ circoscriveva la "cultura" solo alle più elevate forme di produzione acquisite dall'uomo, che avevano rilevanza pubblica (religione, arte, scienza, ordinamenti politici). Il merito di Herder, tuttavia, fu quello di aver attribuito anche alle popolazioni al di fuori dell'Europa un certo livello di "cultura", mostrandosi, sotto questo aspetto, sorprendentemente anti-etnocentrico.¹¹ L'importante passo in avanti di Tylor fu quello di andare oltre il limite della "alta cultura" e di includere, nella sua definizione, tutto ciò che non viene dato all'uomo dalla natura ma che gli pertiene in quanto membro di un gruppo umano.

Ma quella di Tylor non fu l'ultima parola sulla questione. Dal 1900 in poi, negli Stati Uniti e in Gran Bretagna, l'osservazione partecipata su

⁹ Tylor 1871.

¹⁰ Herder, s. d.

¹¹ Questo certo non lo scagiona dall'accusa di razzismo, accusa che in dibattiti recenti è stata sollevata non solo nei confronti di Herder ma anche di Kant (in riferimento alle sue opere antropologiche non critiche) e di altri autori dell'Illuminismo; cfr. Eze 1996, 1997; Bernal 1987; Rose 1990; Kant 1983d. Tuttavia, queste considerazioni vanno di pari passo con la strenua difesa dei filosofi illuministi in quanto capisaldi dell'universalismo e della tolleranza (Palter 1996; Norton 1996; Jenkins 1996). La verità è che questi scrittori furono figli di un'epoca spiccatamente razzista, e di ciò non hanno colpa. Eppure, nonostante ciò, essi furono spesso in grado di pensare al di là di questi limiti (mi riferisco alla maggior parte degli scritti di Herder e alle opere critiche di Kant).

lunga durata, portata avanti avendo ottimo controllo della lingua locale, emerge come il principale strumento di analisi empirica nell'antropologia culturale. Ciò significa che, per la prima volta, uno studioso aveva a disposizione dati contemporanei, abbondanti e convincenti, su cui basare un'analisi a partire da distinzioni e significati validi all'interno della visione della popolazione che veniva studiata - un'analisi *emica* nel senso della coppia concettuale *emico-etico*, introdotta da Pike negli anni cinquanta.

La coppia concettuale di *emico* ed *etico* esprime la distinzione tra una strutturazione interna di un orientamento culturale per come questo emerge in modo consapevole nei portatori di tale orientamento e, dall'altra parte, una strutturazione imposta da fuori. L'*etico* non ha nulla a che vedere con l'etica, nel senso di una filosofia del giudizio delle azioni umane nei termini di bene e male. La terminologia di Pike è basata su un'analogia linguistica. In linguistica ci si può avvicinare alla descrizione dei suoni linguistici [*speech sounds*] a partire da due prospettive complementari: quella della fonetica (da qui *-etico*), che fornisce una descrizione puramente esterna, basata su parametri anatomici e fisici, e che si concentra sulle vibrazioni d'aria che determinano questi suoni linguistici; e la prospettiva della fonologia, la cui unità base di studio è il fonema (perciò fonemico, da qui *-emico*), e cioè l'unità minima di suono linguistico effettivamente distinta dai parlanti di un particolare linguaggio, i quali si basano sulle caratteristiche distintive di quel suono linguistico. Le caratteristiche fonetiche di un effettivo suono linguistico sono soggette a un'infinita variazione che può essere registrata da un qualsiasi osservatore o da un qualsiasi apparato acustico, senza tener conto della competenza circa il particolare linguaggio in questione. Al contrario, ogni linguaggio parlato possiede una gamma di fonemi molto limitata (normalmente qualche decina). I parlanti classificano l'infinita varietà di suoni linguistici prodotti effettivamente in relazione agli elementi appartenenti a questa gamma di fonemi riconoscibili; ciò

permette di determinare quali parole o frasi, consistenti di parecchi fonemi, vengono utilizzate in una particolare situazione¹².

In questo modo Pike ha fornito un modello di riferimento per i due livelli dell'istanza analitica dell'antropologia classica (caratterizzata dall'essere sia *etica* che *emica*), istanza emersa a partire dagli anni '20 del XX sec. grazie a precursori del calibro di Malinowski, Evans-Pritchard, Fortes, Griaule e Leiris. Prima di questa evoluzione, l'antropologia è stata dominata da analisi svolte attraverso l'imposizione di schemi analitici (approccio *etico*), come l'evoluzionismo, il diffusionismo, il materialismo, le teorie che si riferivano a fasi determinate e universali dello sviluppo estetico, ecc... La nascita del metodo del lavoro sul campo fondato su una prospettiva *emica* ha determinato una radicale contrazione dell'orizzonte empirico di una particolare ricerca. L'analisi *emica* richiedeva l'apprendimento di un nuovo linguaggio e una permanenza di anni sul luogo. Un tale investimento di risorse, e l'analisi che ne conseguiva, poteva realizzarsi solo all'interno di un orizzonte spaziale e temporale molto angusto: l'orizzonte che l'operatore sul campo poteva coprire con la sua propria azione individuale –un'area di al massimo poche migliaia di chilometri quadrati, ma normalmente assai più piccola, lungo un periodo di tempo limitato al lavoro sul campo, tanto che la trascrizione dei dati veniva congelata all'interno dello stereotipo del "presente etnografico". Per l'antropologia culturale erano finiti i giorni della ricerca di connessioni su vasta scala nello spazio e nel tempo. La monografia etnografica diventò il formato *standard* per la produzione di conoscenza in antropologia, tanto che si tendeva a identificare l'etnografo e il suo libro con il nome del gruppo studiato, con un etnonimico. Si consolidò l'idea che ogni monografia di questo tipo equivalesse alla descrizione di "una cultura". In questo senso avrebbero dovuto esserci tante "culture" quante erano le monografie etnografiche, e ogni "cultura" avrebbe dovuto essere concepita sul modello descritto nel libro:

¹² Headland, Pike & Harris 1990, cfr. Harris 1969, il capitolo 20, pp. 568-604, questo libro di Harris è stato profondamente criticato da Burling 1969 e Müller 1983.

delimitata, integra al suo interno, compatta e unica – una totalità [*a whole*] che bene viene descritta dal termine "olistico". Il compito dell'antropologo diventava quello di penetrare all'interno di "un'altra cultura"¹³ come se questa fosse una fortezza quasi inespugnabile (come se fosse, cioè, una forma di esistenza umana totalizzante, delimitata, integra e non performativa). Fino a tempi non troppo lontani, questa visione ha rappresentato il *pathos* e la retorica del lavoro sul campo e dell'etnografia. Da quel momento in poi, non solo la nostra visione dei continenti fuori dell'Europa, ma anche l'individuale carriera di un antropologo, dovevano pensarsi in base allo *standard* della monografia etnografica. Il relativismo culturale divenne il termine operativo per il rispetto dovuto dagli antropologi, e dal mondo intero, nei confronti del "trionfo delle alterità distinte", che emergeva in relazione al lavoro sul campo.

Non c'è dubbio che un tale fenomeno aveva a che fare con il modo in cui, nella società nord-atlantica, i singoli antropologi si collocavano all'interno del mercato accademico della conoscenza interculturale: come monopolisti che spacciavano la loro conoscenza di nicchia sulla cultura reificata dove avevano svolto un individuale lavoro sul campo.

Il relativismo culturale fu istigato dalla prassi del lavoro sul campo anche in un altro modo. Da un lato questo lavoro, essendo un'attività *emica*, pretende il massimo livello di intersoggettività tra il ricercatore [*fieldworker*] e la popolazione ospite; ma dall'altro lato esso rimane un'esperienza unica e isolata che si pone sostanzialmente al di fuori di ogni valutazione critica esterna e quindi contribuisce scarsamente a formare tra i colleghi un'intersoggettività fondata su astratti modelli di riferimento circa la cultura che è oggetto di ricerca: tali astrazioni sono compiute analiticamente dal di fuori e sono quindi di tipo *etico*. Il dogma del relativismo culturale ha offerto una rete di salvataggio di fronte a questo dilemma metodologico: sotto l'egida del relativismo culturale diventava ideologicamente impossibile esprimere dubbi, nella cerchia degli antropologi di professione, circa le specifiche asserzioni di un

¹³ Cfr. Beattie 1964.

etnografo; i ricercatori, infatti, non disponevano di una prolungata esperienza personale nel contesto etnografico locale studiato, e dunque un dubbio di questa natura poteva fondarsi solo su una estrapolazione *etica* di connessioni che erano state interpolate in un'altra "cultura" dagli etnografi che avevano condotto analisi specifiche di tipo *emico* in questa "cultura"... Da qui in avanti, l'attitudine professionale degli antropologi sarebbe diventata quella di "scansarsi" (*avoidance*)¹⁴ il più possibile all'interno dell'Università, evitando qualsiasi occasione di comunicazione intradisciplinare tra colleghi, e ciò si combinava bene con il mito di una comunicazione sul campo talmente illimitata da fornire la presunzione di un sapere assolutamente valido sulla cultura locale studiata in quel campo. Ulteriori ricerche antropologiche, svolte sulla medesima comunità da differenti operatori, hanno dimostrato¹⁵ come questo dilemma metodologico è di fatto insolubile, uno "stato delle cose" che pone severi dubbi sulla pretesa dell'antropologia di proporsi al pari di una disciplina scientifica.

In Olanda all'inizio degli anni '60, chiunque intraprendesse gli studi universitari di antropologia culturale doveva ancora imparare la definizione o le definizioni di cultura come dei termini puramente tecnici, lontani dall'ovvio significato comune¹⁶ che lo studente aveva appreso alla scuola secondaria. Ma nel corso degli ultimi quarant'anni, il concetto di cultura si è diffuso in modo così globale (nelle varie lingue indo-europee

¹⁴ Uso deliberatamente il termine "*avoidance*" che, in antropologia designa tecnicamente un comportamento molto specifico, che si esprime nell'"evitare l'incontro", tipico di individui che appartengono a categorie sociali tra le quali sussiste una forte tensione strutturale, come ad es. tra genero e suocera.

¹⁵ Van Beek 1991; Kloos 1987; Lewis 1951; Harris 1969.

¹⁶ Quanto sia stato veloce il processo di appropriazione sociale del concetto di "cultura" negli ultimi decenni è reso evidente confrontandosi, per esempio, con la definizione proposta dal *Shorter Oxford Dictionary* del 1978, in cui "cultura" ricorre solo nel senso di venerazione religiosa (attestato per la prima volta in inglese nel 1483), di agricoltura (1626) e di attività di civilizzazione (1510, 1805); cfr. Little c. s. 1978 s. v. "*culture*".

occidentali, ma anche al di fuori di queste) da diventare uno dei termini, tra i più frequenti e scontati, utilizzati per indicare il mondo contemporaneo, la sua varietà e, in particolar modo, i suoi conflitti. Il concetto di cultura è stato trasformato da termine tecnico accademico a un concetto autoevidente, un luogo comune [*common societal*] che, oggi, è sulla bocca praticamente di ogni attore sociale, indipendentemente dalla sua classe o livello di istruzione. Nella società nord-atlantica degli ultimi venticinque anni, questa trasformazione è intimamente collegata alla crescita della popolazione migrante che si faceva notare sia per origine geografica che per tratti somatici. Un altro fattore importante di questa trasformazione è stata la globalizzazione culturale dei nostri giorni, risultato delle nuove tecniche di comunicazione e informazione, tecniche che, tra l'altro, hanno reso possibili spostamenti frequenti e su grandi distanze. Mai come oggi è evidente che nessuna situazione culturale è omogenea, che nessuna cultura sussiste nell'isolamento, e che una presunta specificità culturale può verificarsi solo in virtù del mantenimento del confine locale e parrocchiale rispetto a uno scenario globale in cui, sotto gli occhi di tutti, *in loco*, si moltiplica la disponibilità delle alternative culturali.

2.2. La cultura in filosofia

Anche i filosofi oggi usano frequentemente il concetto di "cultura"; è perfino uno degli elementi lessicali che costituiscono l'espressione "filosofia interculturale" (l'insegnamento che io tengo a Rotterdam si occupa proprio dei fondamenti di tale espressione). E' interessante notare la diffusa tendenza dei filosofi (che normalmente sono molto critici nell'uso che fanno dei concetti) a dare per scontati e autoevidenti concetti come "cultura", "specificità culturale" e "intercultura" –come se la

condizione umana non potesse essere pensata altrimenti che in termini di una pluralità (di un "multiverso") di culture.¹⁷

Quella che segue è una definizione possibile, forse perfino ovvia, di "filosofia interculturale", la quale rimane così vicina all'uso del linguaggio ordinario da far completamente proprio l'intero bagaglio semantico del termine "cultura", come concetto pre-scientifico della società, usato da un qualsiasi attore sociale [*general actors*] nel mondo moderno:

prendendo come punto di partenza l'esistenza di una pluralità di culture reciprocamente distinte che convivono l'una accanto all'altra, la filosofia interculturale ricerca le condizioni sotto le quali può sussistere uno scambio tra due o più differenti "culture", in particolare modo uno scambio tra alcuni aspetti come la produzione di conoscenza da parte di una cultura circa un'altra, la tolleranza o l'intolleranza, il conflitto o la cooperazione in campo economico, sociale e politico¹⁸

In termini più specifici rispetto alla definizione appena fornita, potremmo concepire la filosofia interculturale come la ricerca di una *posizione filosofica intermedia* nella quale questa branca del pensiero filosofico tenta di sottrarsi alle determinazioni che si presume derivino da una specifica "cultura" distinta. Quella che segue è stata la via maestra lungo la quale i filosofi hanno cercato di realizzare questa fuga: si rendono esplicite le peculiari tradizioni di pensiero di alcune culture e, conseguentemente, si esplorano le possibilità di una contaminazione reciproca tra queste stesse tradizioni di pensiero. In ciò l'importante non è che la filosofia chiami in causa pratiche interculturali nelle quali sono coinvolti studiosi esterni alla filosofia, quanto piuttosto la *pratica*

¹⁷ Alcuni esempi, tra innumerevoli, sono: Appiah 1992; Copleston 1980; Gyegye 1997; Kimmerle 1994a; Mall 1995; Sogolo 1998; l'ultimo articolo è un estratto da Sologo 1993.

¹⁸ Mall 1995, p. 1; cfr. Mall 1993.

filosofica in sé. Il punto focale che viene problematizzato non è il fatto (o l'illusione; si veda la parte finale di questo ragionamento) di una comunicazione attraverso i confini culturali, ma quello di una comparazione dei contenuti concettuali tra le due sponde –come se la comunicazione interculturale in se stessa fosse un dato scontato. Sul caposaldo della filosofia "non-occidentale" o "comparativa", si è spesso dato avvio a filosofie interculturali di questo tipo, a mio giudizio, però, in modo prematuro, in quanto il nucleo concettuale di "intercultura" (cioè il fatto, le condizioni e gli effetti della comunicazione attraverso i confini culturali) non è stato sufficientemente analizzato circa il suo statuto. E' come se si concentrassero tutti gli sforzi nel tentativo di determinare la striatura risultante dall'incrocio di una zebra con una giraffa, senza chiedersi in primo luogo se un tale incrocio possa mai produrre qualche discendente.

Dunque anche in questo specifico approccio all'intercultura tipico della "filosofia comparativa", i filosofi sogliono ricavare i loro indizi a partire da un concetto di "cultura" olistico per natura, assumendo un'identità culturale dell'esistenza opposta a qualsiasi forma di performatività; questa idea coincide con il concetto di "cultura" accettato dalla società, il quale, a causa delle sue contraddizioni strutturali, è direttamente collegato alle relazioni di potere sociale e alle mistificazioni ideologiche. In questo modo il filosofo rischia di diventare il portavoce asservito alla sua società, proprio nel momento in cui cerca di pensare altrimenti rispetto a una definita struttura sociale, applicando una prospettiva comparativa. Una reale analisi filosofica, al contrario, consisterebbe nel tentativo di evidenziare come i termini in uso siano diventati autoevidenti e scontati, al fine di rimpiazzare questi ultimi – grazie a buone ed esplicite argomentazioni- con altri termini disposti a offrire visioni innovative, in quanto separati dalla trama societaria del potere e della ideologia; termini come i neologismi, per esempio, che in primo luogo non hanno quel tipo di radicamento sociale.

Nello stesso momento, però, è ben comprensibile perché proprio i filosofi dell'intercultura hanno preso in prestito il concetto di "cultura" dall'antropologia culturale. Ora cercheremo di comprenderne le ragioni.

2.3 La critica dei filosofi all'etnocentrismo filosofico e all'eurocentrismo.

In primo luogo il concetto di "cultura", e il relativismo culturale che esso implica, offrivano ai filosofi la possibilità di prendere una distanza critica rispetto all'eurocentrismo¹⁹ e all'etnocentrismo che caratterizzava la corrente principale della filosofia occidentale da Hegel fino a Rorty e i filosofi post-strutturalisti francesi. L'etnocentrismo di Hegel e il suo disprezzo per l'Africa è già stato documentato in modo esauriente.²⁰ L'etnocentrismo di Rorty è evidente, cosciente, l'autore non cerca di nascondere²¹. Secondo Rattansi²², i post-strutturalisti francesi, come Lyotard, Derrida, Foucault, sono a un passo da una nuova forma di etnocentrismo. Non di meno, però, lo stesso Rattansi risulta ampiamente ispirato dal loro lavoro rispetto alla sua teoria del razzismo post-coloniale, del femminismo e dell'egemonia nord-atlantica. Foucault ha viaggiato in lungo e in largo, ha partecipato ad appuntamenti intercontinentali (o comunque veniva spesso preso in considerazione per questi), ma, nonostante ciò, nella sua analisi filosofica e storica (con l'eccezione della sua nota sulla rivoluzione iraniana del 1978) si è limitato quasi solo all'area nord-atlantica; ciò, comunque, non gli ha impedito di essere un

¹⁹ A partire dal XIX secolo (dell'era nord-atlantica, l'autoevidenza della cosiddetta Era Volgare [*Common Era*] è una pretesa egemonica che deve essere decostruita) l'eurocentrismo ha assunto una variante nord-atlantica che comprende non solo l'Europa occidentale ma anche il Nord America.

²⁰ Hegel 1992; circa alcune prese di distanza critica dal punto di vista della filosofia interculturale contemporanea vedi Kimmerle 1993, e anche Eze 1996, 1997.

²¹ Passaggi particolarmente rilevanti in Rorty 1997.

²² Rattansi 1994.

profondo ispiratore di pensatori appartenenti ad orizzonti identitari esterni a quest'area, come è evidente nel breve saggio di Mudimbe, *The invention of Africa*, del 1988 –libro senza dubbio foucaultiano, anche se fa esclusivo riferimento al primo Foucault, senza prendere in considerazione lo sviluppo dei lavori successivi agli anni '60.²³ Ai filosofi francesi menzionati da Rattansi, dobbiamo aggiungere Deleuze e Guattari. Nella loro opera, si fa spesso riferimento all'Altro esotico, con il suo fascino tutto stereotipato, semplicemente per creare maggior contrasto con la determinazione dell'orientamento culturale post-moderno della società nord-atlantica, in cui essi stessi vivono. Nello stesso tempo, però, la questione intellettuale della "diversità culturale", la cui portata è indubbiamente mondiale, appare in una forma generalmente domestica e addomesticata, il cui unico riferimento era il modo in cui la Francia era diventata una società multiculturale, nel corso degli ultimi decenni. Eppure anche a Deleuze e a Guattari dobbiamo riconoscere ciò che Rattansi ha riconosciuto ai filosofi post-strutturalisti francesi che egli ha preso in considerazione: le loro opere contengono *in nuce* il punto di partenza per una teorizzazione non etnocentrica del processo di globalizzazione, e di quelli di trasformazione dell'identità e del senso.²⁴

Ma questi sono solo segnali di un mutamento di rotta. Fino a poco tempo fa il filosofo occidentale dava implicitamente per scontato che ci fosse un solo contesto sociale e culturale autoevidente (quello nord-atlantico) e un solo linguaggio autoevidente (il suo). Specialmente nel XX secolo si è manifestato un vastissimo dispiegamento di forze nel tentativo di dare una veste filosoficamente articolata al linguaggio e all'identità socio-culturale. Ancora oggi, però, la ricerca filosofica nell'ambito dell'interazione tra *due, o più*, contesti socio-culturali, *due, o più*, linguaggi, sta solo muovendo i primi passi. Non solo l'intercultura ma

²³ Mudimbe 1988, 1992a; cfr. il mio studio dettagliato su Mudimbe in van Binsbergen 2001.

²⁴ Deleuze & Guattari 1972, 1991; Guattari 1992; Oosterling & Thisse 1998; van Binsbergen 1999.

anche la questione dell'interlinguismo sono settori relativamente sottosviluppati all'interno della corrente principale della filosofia occidentale. Il XX secolo è stato testimone di una copiosa proliferazione di approcci alla filosofia del linguaggio.²⁵ Tuttavia, anche all'interno di questo ambito ci si è limitati al proprio linguaggio: e ciò è un'espressione di quell'etnocentrismo filosofico che considera la società nord-atlantica, la "cultura" e l'esperienza storica di questa, come se fossero fenomeni autoevidenti, come se fossero la norma universale. Sono stati relativamente sporadici gli approcci filosofici all'interlinguismo (in relazione, ad esempio, al problema della traduzione di un linguaggio in un altro, o a quello della rappresentazione etnografica dei concetti e delle rappresentazioni inseriti in differenti orizzonti culturali)²⁶; ma la cosa più grave è che non viene riconosciuto il ruolo primario che spetterebbe a questi approcci all'interno della corrente principale della filosofia²⁷. Nella nostra era segnata dalla globalizzazione, i problemi della comunicazione attraverso i confini linguistici e culturali hanno raggiunto una rilevanza vitale dal punto di vista politico, economico, sociale e artistico. Tutta una serie di questioni fondamentali (penso alla sopravvivenza degli uomini nel loro ambiente, al tentativo di allontanare lo spettro di una Terza, e probabilmente Ultima, Guerra Mondiale nella forma di uno scontro tra razze, al problema dell'etnicità, alla definizione di concetti fondamentali come libertà, verità, legittimità, personalità, alla questione del sovrannaturale, al predominio economico, all'ineguaglianza tra Nord e

²⁵ Per una retrospettiva autorevole si veda Hale & Wright 1999.

²⁶ Cf. Hookway 1993; Quine 1960, 1970, 1990; Gadamer 1967; Volosinov 1973; anche la nota polemica tra Searle e Derrida in Searle 1977, 1983; Derrida 1988; cfr. Hadreas n.d.

²⁷ Perciò è significativo che, su cinque capitoli di "teorie attraverso la recensione di traduzioni contemporanee", il testo di Genzler del 1993, solo un capitolo è stato dedicato a teorie filosofiche chiaramente di stampo decostruzionista -à la Derrida-, mentre la maggior parte delle riflessioni su questo fondamentale campo di ricerca proveniva da teorici della cultura, antropologi e accademici di lettere.

Sud del mondo) dipendono, per un margine essenziale, dagli sforzi dell'umanità volti a migliorare la comunicazione interculturale e linguistica: ciò si configura come una meta futura in vista della quale la filosofia ha il compito di consegnare modelli di pensiero. Ancora una volta devo ricordare al lettore la missione profetica della filosofia interculturale.

Nello stesso momento è bene realizzare che, attualmente, non solo la pratica antropologica ma anche quella filosofica si basano sulla tacita assunzione secondo la quale è possibile produrre traduzioni adeguate – e ciò nonostante vi siano teorie filosofiche, come ad esempio quella di Quine, che fanno emergere il carattere di indeterminatezza della traduzione. I filosofi contemporanei, compresi quelli più asserragliati sul fronte occidentale, si affidano all'insegnamento di un gran numero di predecessori che dal canto loro scrivevano in greco, latino, italiano, arabo, ebraico, francese, inglese, tedesco, spagnolo, russo, polacco, danese, olandese, afrikaner... Eppure la maggior parte dei filosofi padroneggia solo uno o due o tre di queste lingue a un livello di competenza sufficiente per svolgere un discorso filosofico o una ricerca autonoma nell'ambito della storia della filosofia. E', cioè, una pratica esplicitamente accettata che perfino i filosofi di professione consultino in traduzione la maggior parte dei testi filosofici di rilievo. Attualmente, nella filosofia occidentale, si ha a che fare solo con due grandi famiglie linguistiche, quella indo-europea e quella afroasiatica (che comprende la sottofamiglia semitica e, dunque, l'arabo e l'ebraico); in filosofia interculturale il problema è essenzialmente più complesso, dacché il suo ambito abbraccia tutte²⁸ le lingue del mondo, sia quelle correnti che quelle scomparse.²⁹ E' importante sottolineare come i filosofi, nella loro

²⁸ Raju 1966.

²⁹ Di fronte a una tale diversità globale, ci si meraviglia nel vedere come il termine "interculturale" venga spesso usato in riferimento agli scambi linguistici tra tedeschi, inglesi, francesi, spagnoli, italiani, olandesi, portoghesi e scandinavi all'interno dell'Unione Europea – come se queste lingue potessero ancora

pratica quotidiana, manifestino sempre una fiducia incondizionata e autoevidente nella possibilità, per loro e per gli altri, di un'interlingua–con buona pace di Quine. Ciò, di primo acchito, non li fa apparire come le migliori guide pronte a condurci tra i meandri dell'interlingua come aspetto dell'intercultura.

Probabilmente l'etnocentrismo della filosofia moderna è più che altro solo una comprensibile semplificazione, e non certo la manifestazione di un sinistro complotto contro il Sud del mondo: all'interno di un unico linguaggio, di un unico orientamento culturale, quasi tutti i problemi filosofici diventano profondamente aporetici – come un fiume dall'alveo profondo ed esteso che nessuno riesce a guardare (tanto meno con mezzi dappoco...). Eppure l'esperienza centrale del mondo contemporaneo è proprio la relazione tra una pluralità di interazioni [*intermeshing plurality*] e la diretta identitaria dei gruppi umani all'interno di confini apparentemente inaccessibili. Alla luce di ciò, diventa sempre più inaccettabile questa tendenza della filosofia contemporanea di ridurre il suo campo problematico ad un solo linguaggio e ad una sola cultura.

2.4. Cultura e differenza

In larga misura anche il secondo motivo per cui i filosofi hanno fatto proprio il concetto tyloriano di "cultura" è di natura filosofica³⁰: è la convergenza del concetto di cultura con la creazione, da parte di post-strutturalisti come Derrida, Lyotard, Deleuze e Guattari, di un sofisticato

rappresentare in modo legittimo le linee di confine di altrettante "culture" distinte; da parte mia preferisco intendere questo caso come una pluralità di forme linguistiche, intimamente collegate a realtà locali, all'interno dell'unico ordine della civiltà nord-atlantica, la quale raccoglie tutte queste realtà, all'inizio del terzo millennio dell'Era Volgare [*Common Era*].

³⁰ Sono grato a Heinz Kimmerle e Henk Oosterling per avermi segnalato delle grosse imprecisioni contenute in una precedente versione di questo paragrafo.

apparato concettuale che permettesse di pensare e maneggiare la *differenza*. Qui il fascino logocentrico per le contraddizioni tra opposti [*binary contradictions*], fascino che aveva irretito il pensiero occidentale dai presocratici fino a Hegel, Marx e gli strutturalisti del XX secolo come Lévi-Strauss, improvvisamente appariva sotto una luce differente e critica. Il post-strutturalismo era una *strategia della differenza*: esso conteneva in sé la possibilità di decostruire l'identità e nello stesso tempo di affermarla. Il post-strutturalismo, infatti, faceva seguito a due grandi movimenti intellettuali (il marxismo e lo strutturalismo) che avevano relegato la diversità delle "culture" allo status di un epifenomeno; e ciò perché entrambi questi movimenti negavano la specificità delle distinte culture alla luce di alcune condizioni assiomatiche più fondamentali ("l'inevitabilità storica della lotta per l'appropriazione dei mezzi di produzione" nel marxismo; o, diversamente, "la struttura binaria innata della mente umana" nello strutturalismo): tali condizioni, sul piano effettivo, finivano per ridurre l'alterità *etica* a un'uniformità [*sameness*] *etica*. Per i post-strutturalisti, invece, nella figura di pensiero dell'opposizione binaria, i due poli potevano, per certi versi, vicendevolmente contenersi e dissolversi l'uno nell'altro (come il serpente *uroboro* che si morde la coda, nell'ermetismo antico e nella simbologia alchimistica). In questo modo venivano a porsi dei dubbi su due grandi strategie di pensiero, fino ad allora date per scontate:

- 1) la riduzione dell'altro al medesimo [*sameness*] (come nel marxismo e nello strutturalismo), e
- 2) la ferrea concezione dell'alterità come differenza assoluta e irrisolvibile (come nel dilemma di Shen)

Nel mondo d'oggi sempre più globalizzato, entrambe queste strategie hanno un'essenziale portata politica: l'egemonia delle forme socio-culturali, economiche e politiche, imposte fortemente da parte della società nord-atlantica (e resa irresistibile grazie all'appoggio di un potere militare superiore –la NATO e, in particolare, gli Stati Uniti), comporta delle forti pressioni su ciascun individuo, comunità o governo situati al di fuori del centro di potere: questi sono costretti o ad allinearsi all'ordine

uniforme [*co-opted into sameness*] (1), o ad essere esclusi in quanto rappresentanti di una differenza irrimarginabile (2). Per la "filosofia della differenza" post-strutturalista, la differenza diventa la base del riconoscimento dell'altro in quanto altro e medesimo– fondamento di un rispetto che si oppone sia alla "imposizione appropriativa" (1) che all'esclusione (2). Ma, allo stesso tempo, questi filosofi sono consapevoli della possibilità che quel Sé medesimo a sé, che si credeva di poter riconoscere nell'altro, altro non sia che una proiezione di sé, un'appropriazione, un soggiogamento – e, per questa ragione, essi guardano con sospetto agli schemi generali, alle rappresentazioni che sottintendono una sorta di principio unificatore dell'umanità, di tutte le culture e dei linguaggi del mondo, di tutte le culture del Vecchio Mondo, di tutte le tradizioni filosofiche presenti nel mondo, di tutte le culture africane, ecc... Al filosofo interculturale della differenza preme più di tutto affermare quello che gli antropologi avevano scoperto decine d'anni prima: e cioè che la cultura è una macchina per la produzione di differenza, che agisce in particolar modo in quei luoghi dove prima dominava un ordine uniforme, indifferenziato e inarticolato. Per il filosofo interculturale, dunque, il concetto antropologico di "cultura" diventa uno strumento per l'articolazione di collettive prese di posizione di differenza. Tali prese di posizione potrebbero valere come punti di partenza comunemente riconosciuti in vista di un'azione sociale e politica, di modo che ogni tentativo di assimilare queste posizioni in un'unità superiore verrebbe considerato come un attacco (modernista o egemonico) alla integrità di queste, e dunque come un atto da rifiutare.³¹

Questa è una posizione lodevole, in linea con il relativismo culturale che domina l'antropologia da metà del secolo scorso in poi. Eppure l'adozione del concetto antropologico di cultura da parte dei filosofi comporta un prezzo da pagare: il dilemma di Shen non potrà più essere risolto. Il relativismo culturale, introdotto con le migliori intenzioni nella filosofia interculturale, comporta un ostacolo insormontabile per il

³¹ Kimmerle 1990.

compimento della più urgente responsabilità sociale della filosofia interculturale.

I filosofi hanno adottato il concetto tyloriano di "cultura" come un corpo estraneo, come una scatola nera, senza cercare di accordarlo agli altri concetti filosofici contemporanei (categoria, soggetto, mente, Stato, ecc...). Eppure, in filosofia, il concetto di "cultura" ha una storia interessante che non porta affatto direttamente a Tylor. L'origine del concetto si situa nella romanità: Cicerone parla di *cultura animi*, nel senso, introdotto dagli Stoici, dell'esercizio spirituale basato sulla riservatezza e sulla rispettosa cordialità sociale. Un concetto assoluto di "cultura", che si riferisce all'azione umana all'interno di una società, è stato usato per la prima volta da Pufendorf, il teorico della legge naturale del XVII secolo. Un secolo più tardi, Herder aggiunse a questa nozione l'elemento della storicità, e cominciò a parlare di "culture" di specifiche popolazioni: in questo modo venivano poste le basi per una filosofia della cultura. Questa filosofia fu realizzata, con notevole ritardo, da filosofi come Dilthey, Rickert, Cassirer e Simmel, agli inizi del XX secolo; ma essa si concentrava quasi imprescindibilmente sulla cultura europea.³² Perfino la prospettiva globale di Spengler, che a prima vista potrebbe manifestare un minimo di buona disposizione al confronto con le altre civiltà³³, in realtà era ispirata dalla domanda sul futuro della civiltà

³² Perpeet 1974, il testo è accompagnato da esaustive note bibliografiche. La storia del concetto di "cultura" dalla romanità al XVIII secolo è ben trattata in Niedermann 1941.

³³ Definisco civiltà un sistema socio-politico che – in virtù di istituzioni come la produzione alimentare, la formazione statale, la scrittura e la religione organica – manifesta un grado di continuità consistente all'interno di una vasta area geografica, nella quale sono presenti una pluralità di orientamenti culturali. L'opposizione (posta da Kant e sviluppata da Spengler) tra "cultura" e civiltà non è utile dal punto di vista antropologico. Al di fuori dei paesi germanofoni, questa distinzione non ha avuto successo. Cf. Perpeet 1974, specialmente cols. 1318; Kant 1983a; Spengler 1993, p. 42.

europea.³⁴ Nel primo '900, però, la scuola tedesca di filosofia della cultura annoverava tra i suoi ranghi uno scrittore che, in modo indefesso e con visionaria profezia, si dedicò alle civiltà non occidentali: si tratta di Max Weber, ma bisogna dire che, al giorno d'oggi, egli viene raramente considerato alla stregua di un filosofo. Il risultato principale di questa fase della filosofia della cultura è stato lo sviluppo di una macroprospettiva sulle civiltà e sulle culture come totalità, con alcune digressioni (Rothacker, Gehlen)³⁵ sul rapporto che queste culture investivano con la natura (nel contesto della genesi storica dell'uomo agli albori del Paleolitico). Sotto molti aspetti, una filosofia della cultura di questo tipo ebbe profonda risonanza nelle scienze sociali (in particolare per il rilievo attribuito all'istanza ermeneutica del *Verstehen*, concetto che, da lì a poco, sarebbe diventato popolare grazie agli scritti di Weber),³⁶ ma il concetto di "cultura" che essa implicava si dimostrò un vicolo cieco. L'uso che i filosofi contemporanei fanno del concetto di "cultura" non è certo in continuità con la filosofia della cultura elaborata in Germania alla volta del XX secolo, quanto, piuttosto, coincide con il senso utilizzato dagli antropologi contemporanei che si rifanno a Tylor. L'autorevole *Historisches Wörterbuch der Philosophie* afferma, quasi con sollievo:

"Die empirische K[ultur]anthropologie hängt mit der deutschen philosophisch-geistwissenschaftlichen Tradition nicht zusammen"³⁷

Prima del 1960 (anno in cui Winch diede inizio all'importante dibattito su "razionalità e analisi delle culture esotiche")³⁸ la filosofia riusciva a

³⁴ Spengler 1993.

³⁵ Gehlen 1977; Rothacker 1920, 1926; Schoeps 1966, p. 216; Achterhuis 1992.

³⁶ Cfr. Palmer 1969.

³⁷ "L'antropologia culturale empirica non coincide con l'antropologia culturale della filosofia e delle scienze dello spirito, per come è emersa in Germania", Grawe 1974.

malapena ad impostare un discorso complesso circa l'incontro tra "culture", e solo al livello microscopico di concrete situazioni di interazione tra singoli protagonisti, in riferimento alla produzione di conoscenza sui presunti confini tra "culture". La sottobranca disciplinare della "filosofia comparativa" esiste da un periodo di tempo relativamente breve; in quest'ambito le tradizioni europea, cinese e indiana –spesso caratterizzate come "culture", nell'accezione che abbiamo prima criticato– vengono esaminate dal punto di vista della presenza di tematiche parallele. La filosofia islamica e quella africana hanno caratteristiche che rendono problematica la loro classificazione disciplinare. La filosofia islamica per il fatto che, nel periodo che può essere definito di sua fioritura (in particolare i secoli dal III e V a partire dall'Egira, cioè dall'VIII all'XI dC), rimase a tal punto vicina alla filosofia greca classica da essere sostanzialmente un ramo di questa tradizione; la filosofia africana, invece, pone un problema di classificazione in quanto la filosofia antica possiede una lunga tradizione -anche se per lo più non codificata- (punto di vista, questo, portato avanti da molti difensori della filosofia africana) mentre la filosofia contemporanea è profondamente debitrice alla tradizione filosofica ed accademica nord-atlantica (come afferma Hountondji).

Incomprensibilmente, i filosofi contemporanei hanno ceduto alla tentazione di adottare il concetto antropologico di "cultura" e di applicarlo all'interno delle loro argomentazioni filosofiche senza prima operare una revisione critica. Pertanto verso la metà del secolo scorso, la filosofia si è ridotta a utilizzare un concetto di cultura che mostrava forti tratti olistici ed essenzialistici (si pensi all'originario impianto antropologico-culturale) e ciò era troppo semplicistico al fine di porre il problema circa gli aspetti performativi dell'identità culturale. Tuttavia, soprattutto negli ultimi

³⁸ I testi più rappresentativi del dibattito sono i seguenti (in ordine alfabetico): Appiah 1992; Duerr 1981; Gellner 1959; Gellner 1990; Hallen & Sodipo 1986; Hollis & Lukes 1982; Horton 1967; Kippenberg & Luchesi 1978; Sogolo 1993; Wilson 1970; Winch 1964, 1970. La principale fonte ispiratrice di Winch è stata Wittgenstein 1953.

trent'anni, l'antropologia culturale, prima fra tutte le discipline, fu costretta ad assumere una visione più relativa e dinamica del concetto di "cultura". I due fattori principali, fra loro collegati, di questo sviluppo sono stati la nascita della "teoria dell'etnicità" e il bisogno di prendere analiticamente in considerazione sia i processi di globalizzazione di fine secolo sia la società multiculturale che da questi derivava. Questa evoluzione dell'antropologia ha sicuramente dei paralleli in filosofia (in particolare modo nella filosofia post-strutturalista della differenza³⁹ che è stata la principale fonte di ispirazione della filosofia interculturale,⁴⁰ e ciò nonostante il rimprovero per l'implicito eurocentrismo del quale sono stati accusati i principali esponenti del post-strutturalismo).

3. Dalla "cultura olistica" agli "orientamenti culturali" particolari

Il titolo dell'articolo, "Le culture non esistono", nonostante la provocazione, non deve essere letto come se io volessi bandire per sempre il concetto di "cultura" dal dibattito intellettuale. Inoltre, un tale tentativo sarebbe completamente inutile se si tiene presente il modo in cui, ai nostri giorni, quel concetto si è radicato così generalmente nel dibattito pubblico [*societal discourse*], venendo a interessare ogni aspetto della nostra vita. *Non* sto affatto escludendo, dunque, l'idea di specifiche forme di programmazione delle rappresentazioni e dei comportamenti

³⁹ Circa i possibili influssi dell'opera di Deleuze e Guattari nell'antropologia contemporanea si veda van Binsbergen 1999. Nel mio articolo sottolineo, però, come tali influssi siano solo estremamente parziali, in quanto Guattari faceva affidamento su concetti e punti di vista attualmente ritenuti inaccettabili dagli antropologi di professione.

⁴⁰ Mall 1995, testo che dipende fortemente da questa filosofia della differenza post-strutturalista; Kimmerle 1990, 1994b; Kimmerle & Wimmer 1997; Kimmerle & Oosterling 2000; Oosterling 1989, 1996.

dell'uomo. Mi riferisco a una programmazione la cui specificità riguarda lo spazio e il tempo, sistematica al suo interno, non idiosincratica, dunque non limitata semplicemente a un essere umano, quanto semmai condivisa da numerose persone (in virtù di processi di apprendimento), ma un numero pur sempre circoscritto all'interno di un sottoinsieme relativamente piccolo dell'umanità. Questa idea si basa su fattori empirici incontestabili che ogni essere umano può riscontrare innumerevoli volte nella sua quotidiana esperienza della società, a un semplice livello prescientifico. Preferisco, però, chiamare queste forme di programmazione non "culture" ma *orientamenti culturali*, al fine di evitare il fraintendimento che porterebbe a ritenere queste forme come dei parametri che, su larga scala, ordinano l'intera vita umana ma che, contemporaneamente nello specifico, sono estremamente delineati, integrali e unici [*unique*].

Nel momento in cui ammettiamo la situazionalità, la molteplicità e la performatività della "cultura" (l'espressione "orientamenti culturali" ci rende consapevoli proprio di numerose determinazioni come queste), allora non ci sono più ragioni stringenti per bandire le parole "cultura" e "culturale" dall'armamentario concettuale di cui ci serviamo in filosofia. A questo punto il lettore può tranquillizzarsi: la lettura inaugurale, su cui si basa questo articolo, è stata composta in occasione del mio insediamento alla cattedra di Filosofia Interculturale di Rotterdam e non intendeva affatto demolire *in toto* la nozione di "cultura" su cui inevitabilmente si basa la "intercultura", né, tantomeno, distruggere la neonata disciplina filosofica che prende nome da quella stessa nozione.

Se il culturale è una forma di programmazione, allora sarà caratterizzato dalla presenza, e non dall'assenza, di una struttura sistematica. L'opposizione tra strutturalisti e post-strutturalisti risiede più che altro nel fatto che i post-strutturalisti misero in dubbio la natura sistemica dell'esperienza culturale. Questa opposizione si acuisce, in parte, a causa della scelta sbagliata di incrementare eccessivamente il livello di astrazione. Se si ha un'idea delle "culture" come di totalità

confinata e integre, adeguatamente definibili per mezzo di etnonimici⁴¹, nelle quali un essere umano conduce un'intera vita dalla mattina alla sera, dalla nascita alla morte, senza minimamente essere influenzato da altre "culture", se questa è l'idea, allora inevitabilmente apparirà in modo chiaro quanto sia illusoria la pretesa di strutture sistematiche a livello culturale. Infatti, dietro a queste strutture giace, in realtà, l'effetto caleidoscopico di molteplici orientamenti culturali che si intersecano reciprocamente e simultaneamente, ciascuno dei quali si costituisce su principi sistemici senza influenzarsi reciprocamente.

Nei secoli passati lo Stato e la religione (soprattutto le religioni planetarie come il cristianesimo e l'Islam) erano spesso in grado di imporre il loro proprio ordine gerarchico su questa molteplicità di orientamenti culturali, producendo una costellazione che può essere approssimativamente definita come "cultura islamica" o "cultura cristiana"; ma, oggi, nella società nord-atlantica queste istituzioni non sono più in grado di far ciò. Al primo posto, piuttosto, c'è la specificità degli orientamenti culturali che si associano alle distinte classi sociali, alle categorie professionali, ai livelli di istruzione, alle comunità linguistiche e a quelle religiose. Anche limitandoci a considerare i ruoli acquisiti tramite processi di apprendimento, e rappresentati nello spazio pubblico, giungiamo alle stesse conclusioni: ogni essere umano si ritrova praticamente nell'incrocio dei suoi *numerosi* e differenti orientamenti culturali, tra i quali spesso non c'è alcuna connessione sistematica.

Si prenda la nozione di pulizia. La tenerezza androgina, unita a una sorta di immunità psicologica alle schifezze, che mi caratterizza quando interpreto il ruolo di padre nel momento in cui cambio il pannolino al mio bambino, non ha nulla a che spartire con il diversissimo rilievo per altre, diversissime, accezioni di pulizia che metto in campo quando mi trovo in

⁴¹ Considerando l'abbondanza di riferimenti a etnonimici presenti nella loro opera, questa è l'implicita -e vetusta- posizione che hanno assunto Lévi-Strauss e la maggior parte degli antropologi della sua generazione. I post-strutturalisti portano avanti solo un discorso limitato su altri orientamenti culturali rispetto a quelli accumulati dalla società nord-atlantica.

setting sociali completamente diversi, i quali attivano in me ruoli sociali e identità completamente diversi: ad esempio il teatrale sfogo d'ira che manifesto se trovo un capello nella zuppa servita in un costoso ristorante in occasione di un incontro con un professore in visita dall'Africa; o il senso innegabile di impeccabile pulizia formale con cui mi arrendo di fronte ai tirannici requisiti sintattici di un linguaggio computazionale in fase di programmazione; o il compiacimento con cui, presto fatto, uso le mie dita al posto dei pennelli per i miei dipinti da dilettante; o la rassegnazione stoica con cui ho mangiato ogni giorno scarafaggi, carne avariata e cibo ammuffito in certe parti dell'Africa in tempo di carestia.

Strutture culturali sistematiche esistono all'interno di ciascun specifico orientamento culturale, ma non necessariamente tra vari orientamenti culturali. Anzi, nel contesto del mondo d'oggi sempre più globalizzato, nella sfera della vita privata (rispetto al modo di nutrirsi, o di consumare, di divertirsi, o circa il rapporto tra i sessi) sussiste una pluralità crescente di stili di vita, ognuno caratterizzato da una precisa definizione, la quale varia in grado di complessità. Bene o male, tutti questi stili di vita sono caratterizzati da un nome, o da qualche altro segno distintivo, che conferisce ad essi una specificità, un confine preciso e una certa cospicuità. In questo modo essi producono il loro microscopico orientamento culturale. Il soggetto che si ritrova all'incrocio di tutti questi orientamenti culturali è un soggetto frammentato, caleidoscopico: erreremmo se gli attribuissimo un alto livello di integrità - forse, piuttosto, non sussiste già più come soggetto.⁴² E' come se la società secolarizzata e globalizzata di oggi, più che ogni altra società esistita nella storia, avesse assecondato la frammentazione del soggetto. Ma, in un senso formale, la situazione nelle altre società non è fondamentalmente diversa, in quanto anche queste società sono costituite

⁴² Van Binsbergen 1999.

da un accumulo di molteplici orientamenti culturali⁴³ tra cui non c'è sistematica corrispondenza interna o coerenza.

Prendiamo un esempio. A cavallo tra i secoli XIX e XX la vita socio-culturale della popolazione Nkoya dello Zambia occidentale era caratterizzata da due orientamenti culturali coesistenti tra loro in contraddizione: da una parte la vita di villaggio, basata sulla produzione agricoltura e sulla caccia a livello autarchico, sulla consanguineità e sulla non violenza come principio a capo delle relazioni interpersonali; e dall'altra la vita di corte, basata sullo sfruttamento parassitario e non produttivo delle comunità di villaggio per ottenere cibo, altri prodotti e manodopera, e fondata sulla negazione dei principi di consanguineità e non violenza.⁴⁴

L'approccio antropologico in termini di analisi dei modi di produzione⁴⁵ poteva riscuotere un così grande successo, durante gli anni '70 e '80 del secolo scorso, proprio in quanto era l'espressione teorica del fatto empirico secondo cui le società arcaiche, non-occidentali, mostravano non una struttura totalmente integrata, quanto, piuttosto, una diversità di ordinamenti, ciascuno dei quali possedeva la propria struttura sistematica, la propria specifica logica interna, così come l'approccio teorico aveva riconosciuto dal punto di vista –certamente monoprospettico- della produzione.

Dunque, se si può ancora parlare di un sistema a livello di una società nel suo complesso, non è certo nei termini di un sistema *culturale* onnicomprensivo e olistico, ma in quelli di un sistema di controllo politico ed economico (ma l'economico e il politico costituiscono

⁴³ Questo accumulo si realizza a livello del comportamento di un singolo attore individuale nell'interpretare un ruolo complesso e a livello della sua personale consapevolezza di Sé.

⁴⁴ Van Binsbergen 1992, 1993 = 1996.

⁴⁵ Godelier 1975; Hindess & Hirst 1975; Jewsiewicki c.s. 1985; Kahn & Llobera 1981; Meillassoux 1975; Rey 1971; Suret-Canale 1974; Terray 1969; van Binsbergen & Geschiere 1985a, 1985b.

dimensioni della vita sociale che difficilmente si inseriscono nel discorso degli strutturalisti, che, d'altro canto, sono stati i principali sostenitori della natura sistemica della cultura).

La via più ovvia per identificare i vari orientamenti culturali che si possono distinguere all'interno di una società è quella di ricercare, all'interno delle pratiche culturali di quella società, campi semantici coerenti [*consistent*] (cioè, sistematici) che abbiano un'estensione *limitata* e la cui limitazione consista nel fatto che questi campi vengono negati, messi in dubbio, combattuti o distrutti da altri campi semantici adiacenti e strutturati in modo diverso.

E' seguendo questa via – valutando, cioè, lo spettro d'azione di specifici campi semantici nei contesti, empiricamente documentati, della mitologia e della ritualità, e verificando dove tale applicazione divenisse eccessivamente contraddittoria, o si risolvesse in un conflitto aperto con campi semantici strutturati [*constructed*] in modo diverso - che sono stato in grado di identificare variegati complessi religiosi nella società dello Zambia centro-occidentale, riconoscendo ciascun complesso religioso come la componente ideologica di uno specifico modo di produzione: la venerazione degli antenati, quella degli antenati appartenenti alla famiglia reale, quella del Sommo Dio, quella di spiriti che non si ritiene abbiano rapporti con specifiche comunità localmente riconoscibili, ecc...⁴⁶

In questo senso, a un livello di aggregazione più basso rispetto all'intera società, gli orientamenti culturali distinti hanno un carattere sistematico per definizione. L'acquisizione di un orientamento culturale attraverso un processo di apprendimento corrisponde proprio al tentativo di rendere sistematici quegli orientamenti nel comportamento di un singolo attore sociale. Tra molti orientamenti culturali presenti in una società, ciascuno ne apprende un numero limitato, oltre a questi un etnografo (ma così come un commerciante, o un marinaio, o un diplomatico, o un guaritore itinerante, ecc...) ne apprende altri che difficilmente può incontrare nella sua società d'origine e che invece appartengono a una società differente.

⁴⁶ Cfr. van Binsbergen 1981.

Considerate nel senso olistico, le "culture non esistono" tranne che nell'illusione di chi ne fa parte. Tuttavia, nel mondo d'oggi, gli attori sociali fanno uso esplicito del concetto di "cultura", e lo fanno nello stesso modo, polisemico e contraddittorio, in cui essi utilizzano la maggior parte dei concetti indigeni. Questa è la ragione principale per cui oggi il concetto di "cultura" non è più efficace come termine tecnico per la filosofia e le scienze sociali empiriche. Quello stesso concetto, però, nel momento in cui il concetto viene utilizzato dagli attori sociali, può arrivare a produrre effetti terribilmente reali, soprattutto in quel mondo che gli attori sociali creano tra di loro: si pensi all'Olocausto da parte dei nazisti; all'epurazione etnica alla fine del secolo scorso in Europa e in Africa; alla politica etnica che, in molti Stati africani, ha oggi portato alla totale dissoluzione degli ordinamenti costituzionali (in quel duplice processo che abbraccia prima l'esperienza della decolonizzazione territoriale e poi quella dei movimenti democratici nel corso degli anni '90); si pensi anche alle attuali politiche della multiculturalità, della migrazione e dei rifugiati negli Stati dell'Europa occidentale: tutte queste politiche fanno continuo riferimento alle "culture", declinando il termine al plurale per enfatizzare fortemente la differenza tra gli attori sociali, ma ciò non basta per tenere a freno il crescente senso di frustrazione, di insicurezza, di ostilità e di alienazione che si manifesta in quei paesi; si pensi infine al consolidarsi dell'immagine di reciproca inimicizia che oggi separa gli arabi mussulmani del Medio-Oriente e gli statunitensi, un'immagine costruita solo su tratti culturali stereotipati.

"Irreale circa l'esistenza, reale negli effetti", questa è una delle definizioni correnti del concetto di *virtuale*. L'esperienza sociale contemporanea è piena di tale virtualità. Per esempio, il concetto di "cultura" è venuto fuori dal mondo della scienza (come termine *etico*), ma, grazie all'apporto dei media e delle istituzioni educative, si è trasformato e ha cominciato produrre innumerevoli *feedback* all'interno del sistema pubblico, come un elemento instabile. Alcuni membri della società contemporanea globalizzata si sono appropriati del concetto di cultura come di un termine *emico* legittimante. Ormai quel termine non più controllabile dal contesto scientifico da cui aveva preso origine.

Questo è solo un esempio, tra moltissimi, di un processo di dislocazione. Grazie ad esso i prodotti culturali, di provenienza specifica e localizzabile, diventano d'uso in contesti secondari che sono per lo più alieni al contesto originario e in larga misura indipendenti da esso; nel processo il prodotto originario subisce una trasformazione. Si può dire, dunque, che i contesti di appropriazione si costituiscano proprio attraverso questo processo di "appropriazione virtualizzante".⁴⁷ Come termine *emico*, quello di "culture" (plurale) è un concetto virtuale, non più pertinente alla filosofia o alle scienze sociali empiriche, se non al fine di decostruirlo per mettere miseramente a nudo la struttura semantica che soggiace alla sua base e le sue implicazioni politiche – sempre nella speranza che questa decostruzione critica possa fare breccia all'interno della società – e ciò vale anche per il presente contributo. (...)

Vedo il mio compito di filosofo interculturale primariamente come quello di un mediatore che compie ogni sforzo per sviluppare una teoria della mediazione culturale, una teoria sorretta da elementi empirici e applicabile in sede pratica. Sulle basi degli indizi che ci danno le scienze sociali empiriche e di una riflessione interiore, generata dalle mie numerose personali esperienze interculturali, io mi pongo la meta di far esplodere l'autoevidenza che la filosofia ritiene esserci nella "cultura", e ciò nella misura in cui tale critica viene a costituire il punto di partenza per ogni pensiero circa l'intercultura. Mi pongo la meta di far esplodere l'autoevidenza che le scienze sociali ritengono esserci nella teoria e nel metodo, facendo riferimento all'enorme esperienza accumulata dai filosofi moderni nel maneggiare concetti e metodi di pensiero; evidentemente per questo compito ho continuamente bisogno di essere aiutato e criticato da parte dei miei nuovi colleghi filosofi. L'intercultura presuppone un *medium* che non può essere ricondotto a uno degli orientamenti culturali che devono essere mediati con questo; ciò spalanca un immenso spazio di possibilità per esperimenti di pensiero e per

⁴⁷ Van Binsbergen 1997, 1998a.

l'immaginazione. E d'altro lato, avere un orientamento empirico comporta l'imposizione di confini a questo spazio di esperienza e di immaginario, e non solo con procedure esplicite e intersoggettive, ma anche con un'autoconsapevolezza critica della nostra epistemologia e delle alternative disponibili su scala globale. Le sfide e le potenzialità della filosofia interculturale sono sconfinite, così come la sua responsabilità profetica nel mondo contemporaneo.

4. Diversità culturale e universalità

[...] ⁴⁸ Le considerazioni che abbiamo svolto ci conducono a un'altra questione centrale della filosofia della cultura: perché mai dovrebbe esserci questa frammentazione degli orientamenti culturali, questa molteplicità di processi di costituzione di modelli? Si tratta forse di una caratteristica essenziale della condizione umana? Del linguaggio? Della percezione sensoriale? Del pensiero? Riguarda l'utilizzo di simboli? O piuttosto riguarda una specifica fase storica dell'umanità, che forse siamo sul punto di abbandonare? Difficilmente l'ultima soluzione sembra probabile: fino ad ora l'impasse per ogni argomento sulla globalizzazione culturale è facilmente riconoscibile proprio nell'enfasi sull'articolazione di una proliferazione sempre maggiore di identità separate, ognuna caratterizzata da differenze culturali. ⁴⁹ Tutti gli indizi fanno intendere che la filosofia dell'intercultura potrà passare alla maggiore età solo quando saprà sviluppare un argomento convincente che riesca a spiegare la tendenza alla frammentazione dei modelli collettivi costituiti dagli esseri umani.

⁴⁸ [N. d. T.] E' presente nel testo la seguente frase che si riferisce a una parte non tradotta dell'articolo di Binsbergen: "Oltre alle domande sul processo di umanizzazione a partire dagli antenati pre-umani, e sulla possibilità di una conoscenza interculturale e delle etiche interculturali...".

⁴⁹ Cfr. Appadurai 1997; Brightman 1995; Featherstone 1990, 1995; Friedman 1995; Hannerz 1992; Robertson & Lechner 1985; Robertson 1992; van Binsbergen 1994, 1997f, 1998a.

Il filosofo ganese Wiredu ha affermato⁵⁰ che le "culture" devono necessariamente contenere una componente universale, perché, senza questa componente, la comunicazione tra "culture" sarebbe impossibile, mentre (secondo lui) è evidente come tale comunicazione sia ovunque un fatto.

Esattamente il medesimo argomento è utilizzato da Sogolo contro quello che è il relativismo, a mio giudizio, estremo di Winch⁵¹. In alcuni luoghi Sogolo fa riferimento al principio di carità per come è stato formulato da Davidson. Sogolo (ma anche altri insieme a lui)⁵² applica questo principio come il *deus ex machina* dell'interculturalità.⁵³ Nella visione di Davidson, l'accordo è un'indicazione di verità. Il *principio di carità* sancisce il fatto che noi siamo pronti ad accettare per vero qualsiasi cosa appaia vera a qualcun altro. Però, sotto questo uso tecnico e logico del principio, luccica, anche se non esplicitamente, il significato originario di *carità* come *amore per il prossimo*, il concetto di *agápe* risalente alla Grecia antica e alla cristianità delle origini. Le implicazioni interculturali di questa visione sono state solo sfiorate da Davidson, ma si possono ben collocare in quel tipo di relativismo epistemologico su cui, formalmente, l'antropologia culturale accampava diritti ma che, nei fatti, non si è mai realizzato in quella disciplina. Il mio discorso sul diventare un *sangoma*⁵⁴ rende chiaro come sia stato proprio il principio di carità, nel senso di Davidson, a farmi allontanare dall'etnografia.

Apparentemente l'intuizione di Wiredu sembra giungere al nodo delle implicazioni sociali (il dilemma di Shen) della questione per cui "le

⁵⁰ Wiredu 1996, 1998.

⁵¹ Sogolo 1993.

⁵² Per esempio Proceé 1991, p. 143.

⁵³ Cfr. Davidson 1984.

⁵⁴ Van Binsbergen 1991, 1998b, una versione in inglese dell'ultimo articolo nel mio *Intercultural encounters: African lessons for a philosophy of interculturality*, una versione provvisoria disponibile presso il sito http://come.to/african_religion.

culture non esistono". Eppure la devozione di Wiredu al concetto dominante di cultura gli impedisce di offrire una soluzione adeguata, come anche di formulare il problema con sufficiente precisione. Chiaramente, l'interculturale sarebbe qualcosa di impossibile in una situazione caratterizzata dalla coesistenza fianco a fianco di numerose culture assolutamente distinte, una situazione in cui ogni cultura avesse la pretesa di fornire ai suoi appartenenti un ordinamento totale del loro mondo di vita. Se consideriamo tale ipotesi come non desiderabile (e, come cittadini del mondo agli inizi del terzo millennio -dell'era cristiana-, non possiamo far altro che detestare una tale conclusione) allora queste sono le vie d'uscita:

- o postuliamo (seguendo Wiredu) un tratto universale in ogni "cultura" (e ciò di permetterebbe di mantenere il concetto dominante di cultura intesa come qualcosa di olistico e confinato)

- o assumiamo una visione fondamentalmente relativa della totalità e del confinamento di una cultura, postulando che ogni situazione umana comporta sempre una molteplicità variegata di orientamenti culturali tra cui c'è sempre un gioco di interscambio, sia a livello della singola persona con i suoi ruoli, variegati e per certi aspetti contraddittori, sia a livello di numerose persone nella loro reciproca interazione.

Nel primo caso la comunicazione interculturale è l'eccezione, nel secondo caso è la regola, lo stato normale delle cose. Seguendo i miei discorsi risulta evidente come io preferisca di gran lunga la seconda soluzione.

Ma fermiamoci a considerare un attimo l'argomento di Wiredu. Infatti, dove si trova l'evidenza che una cultura comunichi, nei fatti, con un'altra (ma la stessa domanda si pone anche per quegli orientamenti culturali, di certo meno omnicomprensivi, che io vorrei sostituire alle "culture")? Quale dovrebbe essere la costituzione di una cultura affinché una tale forma di comunicazione sia possibile? Com'è possibile che si arrivi al punto di percepire "culture"? Una cultura è una costruzione astratta profondamente complessa (una costruzione sia di chi ne fa parte, quanto dell'etnografo) che si nasconde all'osservazione diretta proprio in

relazione alla sua illimitata totalità, in quanto questa totalità è soltanto presunta e, nei fatti, illusoria. Quello che si manifesta davanti alla nostra percezione sensoriale è il comportamento concreto di alcune persone e gli effetti materiali di tale comportamento nella forma di oggetti creati e trasformati da esseri umani. Solo dopo meticolose ricerche di carattere etnografico e linguistico, il carattere umano che ci accomuna [*our fellow humanity*] ci permette di comprendere quei comportamenti e quegli oggetti come forme dell'intenzionalità e della significazione di chi li produce. In questo modo ciò che osserviamo diventa molto più che un comportamento individuale del tutto imprevedibile. Al contrario siamo ora in grado di discernere modelli collettivi che persistono in una forma più o meno inalterata per un certo periodo di tempo: questi sono gli indicatori degli orientamenti culturali.

Indubbiamente, due distinte modalità di formazione di un modello possono influenzarsi a vicenda, come quando gettiamo in acqua contemporaneamente due pietre di peso diverso (si pensi ai modelli di interferenza). Eppure questa è una *fusione*, non comunicazione; *la comunicazione presuppone un medium alle cui estremità le entità comunicanti si ritrovano, in una modalità per la quale, nella comunicazione, la loro reciproca distinzione e la loro separatezza vengono ad un tempo riaffermate e dissolte - potremmo dire che le entità comunicanti si costituiscono come differenti proprio nel processo di comunicazione, dell'unione comunicativa, della medesimezza [sameness].*

Siamo soliti parlare di una "cultura" come di un contesto di comunicazione⁵⁵: nella misura in cui si condivide lo stesso orientamento culturale, allora è possibile comunicare a vicenda. Ma in questa affermazione si nasconde un pericolo insidioso: proprio per il fatto che si condivide lo stesso orientamento culturale, potrebbe allora non rimanere più nulla da comunicare. La comunicazione intraculturale è diversa dalla comunicazione interculturale, ma non è meno problematica: entrambe queste forme di comunicazione partono dalla premessa di una differenza che viene ridotta grazie alla comunicazione.

⁵⁵ Cfr. Baudrillard 1983; Fabian 1979; Leach 1976; Shadid 1993.

Lasciando perdere la questione teorica se le "culture" possano o meno comunicare a vicenda, rimane il fatto empirico che i portatori di orientamenti culturali esplicitamente differenti sono comunque in grado di instaurare una comunicazione tra i loro rispettivi orientamenti culturali, anche se a un livello imperfetto. Questi portatori producono le loro identità e i loro orientamenti culturali proprio nel contesto di quella comunicazione. *È possibile dunque rovesciare il ragionamento e affermare che non è tanto la differenza tra distinti orientamenti culturali che rende possibile la comunicazione interculturale, quanto piuttosto che è la comunicazione stessa (formalmente la comunicazione interculturale, ma a questo punto non sappiamo più che significato attribuire al termine "interculturale") a produrre, in primo luogo, le posizioni della differenza culturale?* Una tale visione è perfettamente in linea con l'uso performativo e strategico della rivendicazione della differenza culturale nel contesto di una società multiculturale. Tutto ciò è confermato, a livello sperimentale, dal lavoro sul campo di un etnografa in contesti esterni alla società multiculturale nord-atlantica. Il suo ruolo professionale la costringe alla comunicazione proprio nel contesto in cui essa inizialmente esperisce le differenze culturali in modo traumatico *vis-à-vis* con gli autoctoni, con l'effetto di una reificazione di quelle differenze; ma, mentre gradualmente apprende gli orientamenti culturali della popolazione ospitante, interiorizzandoli, tutto ciò che accade perde il senso di esotico. E come risultato, l'iniziale differenza culturale appare come un artificio temporaneo generato dall'iniziale situazione comunicativa. Il lavoro rivoluzionario di Frederick Barth sull'etnicità si può ben riassumere nell'idea che sia la comunicazione (e, nei fatti, ogni forma di interazione umana è comunicativa) a produrre la differenza culturale, rispetto alla precedente idea di una differenza culturale preesistente che ingenera, secondariamente, specifiche forme di comunicazione interculturale.⁵⁶

Un indizio aurorale ci suggerisce, alla fine, che se, ben guardiamo, questo pensiero rappresenta la più antica teoria della "cultura" di cui si

⁵⁶ Barth 1969; Govers & Vermeulen 1997.

abbia memoria: è il mito che vede nella costruzione della torre di Babele (di gran lunga il più grande sforzo comunicativo e collettivo realizzato dagli uomini di quel tempo, e ciò indipendentemente dal fatto che esso si sia realmente verificato o che sia solo una narrazione mitica) l'origine di ogni diversità linguistica e culturale. È significativo come il mito possa essere rintracciato ovunque in Africa, e non è possibile dar conto di ciò facendo riferimento solo all'influenza di due religioni mondiali come Islam e cristianesimo.⁵⁷ Perché la più antica e diffusa teoria della differenza culturale non è più capace di essere per noi fonte di ispirazione?

Bibliografia

- Achterhuis, H., 1992, 'Hans Jonas: Ethiek en techniek', in: Achterhuis, H. (ed.), *De maat van de techniek: Zes filosofen over techniek: Gunter Anders, Jacques Ellul, Arnold Gehlen, Martin Heidegger, Hans Jonas en Lewis Mumford*, Baarn: Ambo.
- Appadurai, A., 1997, *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Delhi etc.: Oxford University Press; prima edizione 1996, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Appiah, K.A., 1992, *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*. New York & London: Oxford University Press.
- Barth, F.(ed.), 1969, *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture differences*. Boston: Little, Brown & Co.
- Baudrillard, J., 1983, 'The ecstasy of communication', in: Foster, H. (ed.), *The anti-aesthetic: Essays on post-modern culture*. Port Townsend (Wash.): Bay, pp. 126-134.

⁵⁷ Cfr. Sasson 1980; Frobenius 1931: 169; Roberts 1973: 30f, 147f; van Binsbergen 1981: 335; van Binsbergen 1992: 149f, 235. Nel *Qur'an* (2: 96), Babele è menzionata una volta solamente, ma come luogo in cui avvenivano pratiche magiche, e non in riferimento alla costruzione architettonica o alla diversità linguistica.

- Beattie, J.H.M., 1964, *Other cultures: Aims, methods and achievements in social anthropology*. New York: Free Press.
- Bernal, M., 1987, *Black Athena: The Afroasiatic roots of classical civilization, I. The fabrication of ancient Greece 1787-1987*. London: Free Association Books/ New Brunswick: Rutgers University Press.
- Boudon, R., 1996, 'Relativising relativism: When sociology refutes the sociology of science', in: Hall, J.A., & Jarvie, I. (eds.), 1996, *The social philosophy of Ernest Gellner*. Amsterdam/ Atlanta: Rodopi, Poznan Studies in the Philosophy of Sciences and the Humanities, pp. 535-552.
- Brightman, R., 1995, 'Forget culture: Replacement, transcendence, relexication', *Cultural Anthropology*, 10, 4: 509-546.
- Burling, R., 1969, 'Linguistics and ethnographic description', *American Anthropologist*, 1969: 817-827.
- Copleston, S.C., 1980, *Philosophies and cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, D., 1984, *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F., 1972, *L'Anti-Oedipe: Capitalisme et schizophrénie, I*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G., & Guattari, F., 1991, *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris:Minuit.
- Derrida, J., 1988, 'Afterword: Toward an ethic of discussion', in: Derrida, J., *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press, pp. 111-160, seconda edizione, prima edizione 1977.
- Duclos, D., 1997, 'Sokal n'est pas Socrate'. *Le Monde*, 3rd January, p. 10.
- Eze, E.C. (ed.), 1996, *Race and the Enlightenment: A Reader*. Oxford: Blackwell.
- Eze, E.C., 1997, 'The color of reason: The idea of "race" in Kant's anthropology', in: Eze, E.C.(ed.), *Postcolonial African philosophy: A critical reader*. Oxford: Blackwell, pp. 103-140.
- Fabian, J., 1979, 'Rule and process: Thoughts on ethnography as communication', *Philosophy of the Social Sciences*, 9: 1-26.
- Featherstone, M. (ed.) 1990, *Global culture: Nationalism, globalisation and modernity*. London/ Newbury Park: Sage.

- Featherstone, M., 1995, *Undoing culture: Globalization, postmodernism and identity*. London: Sage.
- Friedman, J., 1995, *Cultural identity and global process*. London: Sage, [I ed.] 1994.
- Frobenius, L., 1931, *Erythräa: Länder und Zeiten des heiligen Königsmordes*. Berlin/ Zürich: Atlantis-Verlag.
- Gadamer, H.-G., 1967, *Kleine Schriften, I-III*. Tübingen: Mohr.
- Geertz, C., n.d. [1995] , 'Reason, religion, and Professor Gellner', in: Anonymous [N. Tatom Ammerman] (ed.), *The limits of pluralism: Neo-absolutisms and relativism: Erasmus Ascension Symposium 1994*. Amsterdam: Praemium Erasmianum Foundation, pp. 167-172.
- Gehlen, A., 1977, *Urmensch und Spätkultur: Philosophische Ergebnisse und Aussagen*. Frankfurt a. M.: Athenäum, [I ed.] 1956.
- Gellner, E.A., 1959, *Words and things*. London: Gollancz.
- Gellner, E.A., 1990, *Relativism and the social sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, [I ed.] 1985.
- Gellner, E.A., n.d. [1995] , 'Expiation through subjectivism', in: Anonymous [N. Tatom Ammerman] (ed.), *The limits of pluralism: Neo-absolutisms and relativism: Erasmus Ascension Symposium 1994*. Amsterdam: Praemium Erasmianum Foundation, pp. 163-165.
- Gellner, E.A., 1996, 'Reply to critics', in: Hall, J.A., & Jarvie, I. (eds.), *The social philosophy of Ernest Gellner*. Amsterdam/ Atlanta: Rodopi, Poznan Studies in the Philosophy of Sciences and the Humanities, pp. 623-686.
- Genzler, E., 1993, *Contemporary translation theories*. London/ New York: Routledge.
- Godelier, M., 1975, 'Modes of production, kinship, and demographic structures', in: Bloch, M. (ed.), *Marxist approaches and social anthropology*. London: Malaby, pp. 3-27.
- Govers, C., & Vermeulen, H. (eds.), 1997, *The politics of ethnic consciousness*. London: Macmillan.
- Grawe, C., 1974, 'Kulturanthropologie', in: Ritter, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/ Stuttgart: Schwabe, IV, cols. 1324-1327.

- Guattari, F., 1992, *Chaosmosis: An ethico-aesthetic paradigm*, translated by Bains, P., & Pefanis, J. Sydney: Power Publications, English translation of: *Chaosmose*. Paris: Galilée, 1992.
- Gyekye, K., 1997, 'Philosophy, culture, and technology in the postcolonial', in: Eze, E.C. (ed.), *Postcolonial African philosophy: A critical reader*. Oxford: Blackwell, pp. 25-44.
- Hadreas, P., s.d. , 'Searle versus Derrida?', <http://www.com.org/~gagnonc/ph.html>; [I ed.] in *Philosophiques*, 23, 2.
- Hale, B., & Wright, C. (eds.), 1999, *A companion to the philosophy of language*. Oxford: Blackwell, [I ed.] 1997.
- Hallen, B., & Sodipo, O., 1986, *Knowledge, belief and witchcraft: Analytical experiments in African philosophy*. London: Ethnographica.
- Hannerz, U., 1992, *Cultural complexity: Studies in the social organization of meaning*. New York: Columbia University Press.
- Harris M., 1969, *The rise of anthropological theory: A history of theories of culture*. London: Routledge & Kegan Paul, [I ed.] New York: Crowell, 1968.
- Hegel, G.W.F., 1992, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke, XII*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, first Suhrkamp edition 1986; posthumously published on the basis of his lecture notes [pubblicato postumo sulla base degli appunti delle sue lezioni] 1822-1831.
- Herder, J.G., s.d., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit: Textausgabe*. Wiesbaden: Löwit, edizione a cura di B. Suphan, Berlin 1877-1913.
- Herskovits, M.J., 1973, *Cultural relativism: Perspectives in cultural pluralism*, ed. Herskovits, F., New York: Random House.
- Hindess, B. & Hirst, P.Q., 1975, *Pre-capitalist modes of production*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hollis M., & Lukes, S. (eds.) 1982, *Rationality and relativism*. Oxford: Blackwell.

- Hookway, C., 1993, 'Indeterminacy of translation', in: Dancy, J., & Sosa, E. (eds.), *A companion to epistemology*. Oxford/ Cambridge (Ma.): Blackwell, [1 ed.] 1992, p. 196.
- Horton, R., 1967, 'African traditional thought and western science', part 1, *Africa*, 37, 1: 50-71, part 2, *Africa*, 37, 2: 155-187.
- Jenkyns, R., 1996, 'Bernal and the nineteenth century', in: Lefkowitz, M.R., & MacLean Rogers, G. (eds), *Black Athena revisited*. Chapel Hill & London: University of North Carolina Press, pp. 411-419.
- Jewsiewicki, B., con la collaborazione di Létourneau, J.(eds.), 1985, *Modes of production: The challenge of Africa*. Ste-Foy (Can.): Safi.
- Kahn, J.S. & Llobera, J.R. (eds.), 1981, *The anthropology of pre-capitalist societies*. London: Macmillan.
- Kant, I., 1983a, 'Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht' (1784), in: Kant, I., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, I*, vol. IX di: Kant, I., *Werke in zehn Bänden*, Weischedel, W. (ed.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 31-50.
- Kant, I., 1983b, 'Kritik der Urteilskraft', in: Weischedel, W. (ed.), *Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie*, vol. VIII di: Kant, I., *Werke in Zehn Bänden*, Sonderausgabe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 233-620.
- Kant, I., 1983c, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/ 1787), vols. III & IV di: Kant, I., *Werke in zehn Bänden*, Weischedel, W. (ed.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I., 1983d, 'Von den verschiedenen Rassen der Menschen' (1775), in: Kant, I., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, I*, vol. IX of: Kant, I., *Werke in zehn Bänden*, Weischedel, W.(ed.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 7-30.
- Kimmerle, H., 1990, 'In plaats van emancipatie: Wederzijdse erkenning als gelijkwaardig en als anders', in: Tiemersma, D. (ed.), *Wijsbegeerte, universiteit en maatschappij: Liber amicorum voor Jan Sperna Weiland*. Baarn: Ambo, pp. 190-202.
- Kimmerle, H., 1993, 'Hegel und Afrika: Das Glas zerspringt', *Hegel-Studien*, 28: 303-325.

- Kimmerle, H., 1994a, 'Het multiversum van de culturen: Over de onderlinge verhouding tussen de culturen en het einde van de moderniteit', in: Couwenberg, S.W. (ed.), *Westerse cultuur: Model voor de hele wereld?*. Kampen: Kok Agora/ Rotterdam: Stichting Civis Mundi.
- Kimmerle, H., 1994b, *Die dimension des Interkulturellen*. Amsterdam/ Atlanta: Rodopi.
- Kimmerle, H., & Oosterling, H. (eds.), 2000, *Sensus communis in multi- and intercultural perspective: On the possibility of common judgments in arts and politics*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kimmerle, H., & Wimmer, F.M. (eds.), 1997, *Philosophy and democracy in intercultural perspective*. Amsterdam/ Atlanta: Rodopi.
- Kippenberg, H.G., & Luchesi, B. (eds.), 1978, *Magie: Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kloos, P., 1987, *Filosofie van de antropologie*. Leiden: Nijhoff.
- Leach, E.R., 1976, *Culture and communication: The logic by which symbols are connected: An introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, O., 1951, *Life in a Mexican village*. Urbana: University of Illinois Press.
- Little, W., Fowler, H.W., & Coulson, J., (eds.), 1978, *The shorter Oxford English dictionary: On historical principles*, revised and edited by Onions, C.T., etymologies revised by G.W.S. Friedrichsen, I-II, 3rd edition newly typeset, Oxford: Clarendon, s.v. 'culture'.
- Mall, R.A., 1993, 'Begriff, Inhalt, Methode und Hermeneutik der interkulturellen Philosophie', in: Mall, R.A., & Lohmar, D. (eds.), *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*. Amsterdam/ Atlanta: Rodopi, pp. 1-27.
- Mall, R.A., 1995, *Philosophie im Vergleich der Kulturen: Interkulturelle Philosophie, eine neue Orientierung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Meillassoux, C., 1975, *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: Maspero.
- Mudimbe, V.Y., 1988, *The invention of Africa: Gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington & Indianapolis/ London: Indiana University Press/ Currey.

- Müller, E.W., 1983, 'Die Verwendung der Begriffe emisch/ etisch in der Ethnologie', in: Faik Nzuji Madiya, C., & Sulzmann, E. (eds.), *Mélanges de culture et de linguistique africaines: Publiées à la mémoire de Leo Stappers*. Berlin, pp. 587- 608.
- Niedermann, J., 1941, *Kultur: Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*. Firenze: Bibliopolis.
- Norton, R.E., 1996, 'The tyranny of Germany over Greece? Bernal, Herder, and the German appropriation of Greece', in: Lefkowitz, M.R., & MacLean Rogers, G. (eds.), 1996, *Black Athena revisited*. Chapel Hill & London: University of North Carolina Press, pp. 403-409.
- Nowell-Smith, P.H., 1971, 'Cultural relativism', *Philosophy of the Social Sciences*, 1: 1-17.
- Oosterling, H.A.F., 1989, 'Oedipus and the Dogon: Myth of modernity interrogated' in: Kimmerle, H. (ed.), *I, We and the Body*. Amsterdam: Grüner, pp. 27-45.
- Oosterling, H.A.F., 1996, 'Scheinheiligkeit oder die Heiligkeit des Scheins: Subjektkritische Beschäftigungen mit Japan', in: Kimmerle, H. (ed.), *Das Multiversum der Kulturen*. Amsterdam/ Atlanta: Rodopi.
- Oosterling, H.A.F., & Thisse, S. (eds.), 1998, *Chaos ex machina: Het ecosofisch werk van Félix Guattari op de kaart gezet*. Rotterdam: Instituut voor de Studie van Filosofie en Kunst, Erasmus University Rotterdam.
- Palmer, R., 1969, *Hermeneutics, interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- Palter, R., 1996, 'Eighteenth-century historiography in *Black Athena*', in: Lefkowitz, M.R., & MacLean Rogers, G. (eds.), 1996, *Black Athena revisited*. Chapel Hill & London: University of North Carolina Press, pp. 349-401.
- Perpeet, W., 1974, 'Kultur, Kulturphilosophie', in: Ritter, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/ Stuttgart: Schwabe, IV, cols. 1309-1324.
- Procée, H., 1991, *Over de grenzen van culturen: Voorbij universalisme en relativisme*. Meppel: Boom.

- Quine, W.V.O., 1960, *Word and object*, Cambridge (Ma.): MIT (Massachusetts Institute of Technology).
- Quine, W.V.O., 1970, 'On the reasons for the indeterminacy of translation', *Journal of Philosophy*, 67: 178-183.
- Quine, W.V.O., 1990, *Pursuit of truth*, Cambridge (Ma.): Harvard University Press.
- Raju, P.T., 1966, *Oosterse en westerse wijsbegeerte*. Utrecht/ Antwerpen: Spectrum, traduzione olandese di *Introduction to comparative philosophy*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1962.
- Rattansi, A., 1994, ' "Western" racisms, ethnicities and identities in a "postmodern" frame', in: Rattansi, A., & Westwood, S. (eds.), 1994, *Racism, modernity and identity: On the western front*. London: Polity, pp. 15-86.
- Rey, P.-P., 1971, *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*. Paris: Maspero.
- Roberts, A., 1973, *A history of the Bemba*. London: Longman.
- Robertson, R., 1992, *Globalization: Social theory and global culture*. London: Sage.
- Robertson, R., & Lechner, F., 1985, 'Modernization, globalization, and the problem of culture in world-systems theory', *Theory, Culture and Society*, 2, 3: 103-117.
- Rorty, R., 1997, 'Global utopias, history and philosophy', in: Soares, L.E. (ed.), *Cultural pluralism, identity, and globalization*, Rio de Janeiro: UNESCO/ ISSC/ Educam, pp. 459-471.
- Rose, P.L., 1990, *Revolutionary anti-Semitism in Germany from Kant to Wagner*. Princeton: Princeton University Press.
- Rothacker, E., 1920, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*.
- Rothacker, E., 1926, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*.
- Rudolph, W., 1968, *Der kulturelle Relativismus*. Berlin: Drucker & Humblot.
- Sasson, J.M., 1980, 'The "Tower of Babel" as a clue to the redactional structuring of primeval history', in: Rendsburg, G.A., et al. (eds.), *The Bible world: Essays in honor of Cyrus H. Gordon*. New York: KTAV Publishing, pp. 211-220.

- Schoeps, H.-J., 1966, *Over de mens: Beschouwingen van de moderne filosofen*. Utrecht/ Antwerpen: Spectrum, traduzione olandese di *Was ist der Mensch*. Göttingen: Musterschmidt, 1960.
- Searle, J.R., 1977, 'Reiterating the differences: A reply to Derrida', *Glyph*, 2: 198-208.
- Shadid, W.A.R., 1993, 'Interculturele communicatie in de hulpverlening: Een onontgonnen terrein', *Antropologische Verkenningen*, 12, 2: 36-52.
- Shen, V., in preparation, *A perspective on intercultural philosophy from Chinese philosophy (Confucianism and Taoism)*, Occasional Paper, Rotterdam: Dutch/ Flemish Association for Intercultural Philosophy.
- Sogolo, G.S., 1993, *Foundations of African philosophy*. Ibadan: Ibadan University Press.
- Sogolo, G.S., 1998, 'Logic and rationality', in: Coetzee, P.H., & Roux, A.P.J. (eds.), *The African philosophy reader*. London: Routledge, pp. 217-233.
- Spengler, O., 1993, *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München: DTV, [I ed.] 1918-1922, München: Beck.
- Suret-Canale, J., 1974, *Sur le 'mode de production asiatique'*. Paris: Centre des études et de recherches marxistes.
- Taylor, C., 1992, *Multiculturalism and 'the Politics of Recognition'*. Princeton: University of Princeton Press.
- Tennekes, J., 1971, *Anthropology, relativism and method: An inquiry into the methodological principles of a science of culture*. Assen: van Gorcum.
- Terray, E., 1969, *Le Marxisme devant les sociétés 'primitives'*. Paris: Maspero.
- Tylor, E.B., 1871, *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*. London: Murray.
- van Beek, W.E.A., 1991, 'Dogon restudied: A field evaluation of the work of Marcel Griaule', *Current Anthropology*, 32, 2: 139-167.
- van Binsbergen, W.M.J., 1981, *Religious change in Zambia: Exploratory studies*, London/ Boston: Kegan Paul International.

- van Binsbergen, W.M.J., 1991, 'Becoming a *sangoma*: Religious anthropological field-work in Francistown, Botswana', *Journal of Religion in Africa*, 21, 4: 309-344.
- van Binsbergen, W.M.J., 1992, *Tears of Rain: Ethnicity and history in western central Zambia*. London/ Boston: Kegan Paul International.
- van Binsbergen, W.M.J., 1993, ' " Geef hem dan maar aan de krokodillen": Staatsvorming, geweld en culturele discontinuïteit in voor-koloniaal Zuidelijk Centraal Afrika' in: Dahles, H., & Trouwborst, A. (eds.), special issue on state formation, *Antropologische Verkenningen*, 12, 4: 10-31.
- van Binsbergen, W.M.J., 1994, 'Dynamiek van cultuur: Enige dilemma's van hedendaags Afrika in een context van globalisering', *Antropologische Verkenningen*, 13, 2: 17-33.
- van Binsbergen, W.M.J., 1996, ' "Then give him to the crocodiles": Violence, state formation, and cultural discontinuity in west central Zambia, 1600-1996', in: Van Binsbergen, W.M.J. (ed.), *Anthropology on violence: A one-day conference*, Amsterdam: Free University, Department of Cultural Anthropology/ Sociology of Development, pp. 75-91.
- van Binsbergen, W.M.J., 1997, *Virtuality as a key concept in the study of globalisation: Aspects of the symbolic transformation of contemporary Africa*. The Hague: WOTRO, Working papers on Globalisation and the construction of communal identity, 3.
- van Binsbergen, W.M.J., 1998a, 'Globalization and virtuality: Analytical problems posed by the contemporary transformation of African societies', in: Meyer, B., & Geschiere, P.L., *Globalization and identity: Dialectics of flows and closures*, special issue, *Development and Change*, 29, 4, October 1998, pp. 873-903; also separately published as: Meyer, B., & Geschiere, P., 1998, eds., *Globalization and identity: Dialectics of flow and closure*, Oxford: Blackwell, pp. 273-303.
- van Binsbergen, W.M.J., 1998b, '*Sangoma* in Nederland: Over integriteit in interculturele bemiddeling', in: Elias, M., & Reis, R. (eds.), *Getuigen ondanks zichzelf: Voor Jan-Matthijs Schoffeleers bij zijn zeventigste verjaardag*. Maastricht: Shaker, pp. 1-29.
- van Binsbergen, W.M.J., 1999, 'De ondergang van het westerse subject: Félix Guattari en de culturele antropologie', in: Oosterling, H.A.F., & Thissen, S. (eds.), *Chaos ex machina: Het ecosofisch werk van Félix Guattari op*

de kaart gezet, Rotterdam: Faculteit Wijsbegeerte Erasmus Universiteit Rotterdam, pp. 73-86, 149-150.

- van Binsbergen, W.M.J., 2001, 'An incomprehensible miracle': Central African clerical intellectualism and African historic religion: A close reading of Valentin Mudimbe's *Tales of Faith*, paper presented at the seminar Reading Mudimbe, School of Oriental and African Studies, 1st February.
- van Binsbergen, W.M.J., & Geschiere, P.L., 1985a, 'Marxist theory and anthropological practice: The application of French Marxist anthropology in fieldwork', in : Binsbergen, W.M.J. van, & Geschiere, P.L. (eds.), *Old modes of production and capitalist encroachment: Anthropological explorations in Africa*. Londen/ Boston: Kegan Paul International, pp. 235-289.
- van Binsbergen, W.M.J., & Geschiere, P.L., 1985b (eds.), *Old modes of production and capitalist encroachment: anthropological explorations in Africa*. London/ Boston: Kegan Paul International.
- Volosinov, V.N., 1973, *Marxism and the philosophy of language*. New York: Seminar.
- Wilson, B.R. (ed.), 1970, *Rationality*, Oxford: Blackwell.
- Winch, P., 1964, 'Understanding a primitive society', *American Philosophical Quarterly*, 1: 307-24.
- Winch, P., 1970, *The idea of a social science and its relation to philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul, [I ed.] 1958.
- Wiredu, K., 1996, *Cultural universals and particulars*. Bloomington etc.: Indiana University Press.
- Wiredu, K., 1998, 'Are there cultural universals', in: Coetzee, P.H., & Roux, A.P.J. (eds), 1998, *The African philosophy reader*. London: Routledge, pp. 31-40, originally in: *The Monist*, 78 (1995): 52-64; an earlier version appeared under the same title in: *Quest: Philosophical discussions: An International African Journal of Philosophy*, 4 (1990), 2: 4-19.

Sito web

<http://www.shikanda.net/index.htm>