

Mark Goodale

Antropologia, immaginazione morale e pratica etica

Gli antropologi hanno tradizionalmente trascurato moralità e giustizia come oggetti di studio etnografico e teoria etnologica. Questa evidente lacuna è certamente peculiare nel contesto intellettuale, e non senza conseguenze, specialmente se si considera che gli antropologi del ventunesimo secolo si confrontano con problematiche contemporanee in cui la normatività in generale costituisce un'implicazione fondamentale. Tali problematiche includono l'espandersi di un movimento transnazionale dei diritti umani (soprattutto a seguito della fine della guerra fredda), le crescenti e aggressive campagne di conversione religiosa attuate in nuovi spazi e con nuove modalità nei paesi in via di sviluppo, il tentativo di creare un regime legale internazionale attraverso istituzioni come la Corte Penale Internazionale, e, più recentemente, l'implementazione di imponenti operazioni militari e interventi politici – per esempio a opera degli Stati Uniti – attraverso il linguaggio della crociata morale. Considerato il fallimento nel produrre – mediante le sue piroette teoriche – un quadro epistemologico capace di comprendere e spiegare la crescente normatività nel contesto sociale contemporaneo, l'antropologia si è trovata ad affrontare i dibattiti attorno a tali problematiche con un repertorio discorsivo povero e claudicante.

Gli studiosi hanno sviluppato tradizioni sufficientemente robuste limitate a certe aree, quali la religione, il diritto, la politica e, negli ultimi decenni, i diritti umani, senza realmente considerare che ognuno di questi ambiti è, almeno da una certa prospettiva, espressione di una fondamentale normatività: si tratta di pratiche sociali attraverso le quali valori astratti (illusori) sono interpretati e applicati in quanto condotte standard di diritto, concezioni del bene, del legale, del proibito e così via.

Questa antropologica assenza comporta anche alcuni non voluti benefici: primo, che l'improvviso interesse per il normativo può procedere in maniera non-paradigmatica, senza un pesante carico di aspet-

tative; secondo, un'antropologia della normatività può divenire realmente critica, poiché rispondere alla questione "perché non l'antropologia?" (in campo morale, per esempio) implica il chiedersi "perché i valori sono contrapposti ai fatti?", oppure "c'è un modo in cui le norme possano essere comprese in quanto oggetto di attenzione etnografica e allo stesso tempo in quanto fugaci categorie del sociale?"; infine, come in altri ambiti in cui l'antropologia è arrivata in ritardo, le recenti riflessioni spingono a interrogare con una certa veemenza e spirito sovversivo ciò che in precedenza veniva affrontato in maniera, per così dire, pacata. Come emerge dal presente volume, gli antropologi hanno iniziato a rispondere a queste domande mostrando un certo potenziale, non ultimo il fatto di mettere in luce un apparente filo conduttore che connette differenti forme di pratica normativa.

Certamente, l'antropologia non è stata del tutto assente dai dibattiti sulla normatività. A carriera ormai inoltrata, Bronislaw Malinowski ha preso in considerazione la relazione tra moralità e libertà nel suo *Freedom and Civilization* (1944), sebbene il grande padre sia ben più noto per il fatto di aver lasciato la sua veranda, degnandosi di aiutare i nativi a costruire le loro canoe, che non per ciò che ha avuto da dire sulla moralità.

Una più approfondita antropologia della normatività rimanda al lavoro svolto da Mary Douglas e altri divenuti neo-durkheimiani, seppur ispirati da diverse teorie della più generale *opera* francese; e al filosofo-antropologo David Bidney, rinomato per aver introdotto ciò che è noto come "umanesimo" all'interno della disciplina, e che si è concentrato su un ampio spettro di tematiche socio-normative, in particolare nel saggio *Normative Culture and the Categories of Value*, apparso in *Theoretical Anthropology* (1953). È degno di nota il suo contributo, come anche quello di Malinowski prima di lui, di riversare forme antropologiche di conoscenza nell'ambito di questioni morali e normative – sia in astratto sia nel concreto.

Bidney ha cercato di portare l'antropologia più vicina alla filosofia: uno sforzo dimostratosi vano, nonostante l'impegno di un piccolo ma appassionato gruppo di antropologi americani¹. Ma Bidney avrebbe fatto molto di più – e il suo nobile sforzo avrebbe dovuto lasciare una più duratura influenza; ciò risulta più chiaro se invertiamo i termini della precedente equazione, nel tentativo quindi di portare la filosofia più vicina all'antropologia, o di suggerire una modalità attraverso la quale la natura dell'indagine normativa avrebbe potuto essere rifondata, e infine di ripensare al significato delle domande e delle risposte che trascendono i livelli empirici dell'etnografia malinowskiana.

Il presente articolo è una riflessione su questo percorso intellettuale, e allo stesso tempo una specie di contro-discorso dello stesso, un modo di immaginare l'antropologia della normatività come disciplina disponibile a orientarsi in differenti direzioni epistemologiche e un po' meno disponibile a concedere terreno a coloro secondo i quali il livello empirico costituisce una fastidiosa distrazione. Nel fare ciò, cercherò di spiegare cosa può significare dedicarsi a un'antropologia della normatività, sviluppando ciò che altrove (Goodale 2006a) ho descritto come "antropologia filosofica dei diritti umani". In altre parole, prenderò in considerazione le implicazioni del portare la filosofia più vicina all'antropologia. Illusterò inoltre questi problemi e alcune possibili soluzioni in riferimento a certi cambiamenti normativi nella Bolivia contemporanea.

Come vedremo, discutere di un *framework* epistemologico alternativo, attraverso il quale questioni di giustizia, moralità, diritti e norme possano essere comprese, non significa semplicemente rimpiazzare un sistema artificiale astratto con un altro. Piuttosto, si tratta di concettualizzare tale sistema in termini di pratica sociale, ancorandolo al disordine della quotidianità. Le questioni normative sono anche faccende reali di vita e di morte per gli attori sociali, presi tra reti insidiose di ogni tipo. Di conseguenza, vi è inevitabilmente una dimensione etica connessa a tale dibattito, che deve essere in qualche modo messa in luce. Concluderò infine questo articolo suggerendo come quella che chiamo un'antropologia della pratica etica possa (modestamente) aprire nuove direzioni di ricerca, di critica e di azione socio-politica.

Antropologia tra fatti e norme

Nella prima parte del ventesimo secolo l'antropologia era la scienza dell'uomo, uno studio del sé che aveva conseguenze epistemologiche e storico-intellettuali. Questa condizione era il risultato di una divisione intellettuale e accademica, che ha determinato l'emergere della disciplina in entrambe le sponde dell'Atlantico ma con diverse identità. L'antropologia culturale americana sembra sia stata maggiormente influenzata dallo storicismo tedesco e dagli sviluppi del contro-illuminismo austro-ungarico (Stocking 1996), mentre l'antropologia socio-culturale britannica è emersa dall'empirismo britannico (Goody 1995; Stocking 1988); ma entrambe erano impegnate nello studio empirico della cultura e della società, espresso in termini di "fatti sociali" – per usare un concetto di un'altra importante tradizione disciplinare di quel tempo –, attraverso i quali inafferrabili immaginari inte-

riori divenivano manifesti in quanto oggetti di studio scientifico. In altre parole, l'antropologia era impegnata nell'osservazione, descrizione e spiegazione di ciò che rientrava nel paradigma scientifico dominante del post-illuminismo; le inevitabili controversie – e ve ne furono diverse – presero forma in questo circoscritto spazio epistemologico.

Ovviamente, designare confini come questi significa definire una gamma di fenomeni dentro e fuori quegli stessi confini che delimitano tale spazio. Senza dubbio, sia i problemi normativi specifici, sia quelli che potremmo definire meta-normativi – quelli che ruotano attorno alla natura della moralità, dei valori, della legge – erano convenzionalmente esclusi dal dominio della scienza dell'uomo. Questo primo tipo di problemi coinvolgeva questioni di sentimento, credenza, significato, che erano forse, a un certo livello, fenomeni empirici, ma molto difficili – se non impossibili – da osservare, misurare, prevedere e indagare, perfino attraverso le più creative applicazioni del metodo scientifico. Si trattava inoltre di comprendere e distinguere quei problemi non-empirici che rientravano nel campo della filosofia e che erano dunque soggetti a una differente epistemologia, dove la conoscenza è prodotta attraverso un processo deduttivo e la derivazione di implicazioni logiche.

Un buon esempio di come questa distinzione epistemologica abbia portato notevoli conseguenze per l'antropologia è il caso dell'antropologia culturale americana e dei diritti umani. Ho parlato altrove (Goodale 2006a; 2006b) della sollecitazione dell'UNESCO nei confronti di Melville Herskovits per la stesura di una "opinione consultiva" che in seguito ha prodotto un'ufficiale Dichiarazione sui diritti umani², adottata poi dall'Assemblea Esecutiva dell'American Anthropological Association e da altre associazioni di antropologi nel mondo. Nel suo testo Herskovits rifiutava l'idea di una dichiarazione universale dei diritti umani per una serie di motivi. Quello che in questa sede mi preme sottolineare è l'opinione di Herskovits secondo la quale l'idea di diritti umani crea rivendicazioni basate sulla percezione di valori universali. All'antropologia era richiesto di valutare questo assunto e di legittimarli – perlomeno questa era la speranza. Tuttavia Herskovits esitò. Spiegò che l'antropologia è una scienza impegnata nell'osservazione empirica e, in quanto tale, incapace di dire qualsiasi cosa sui diritti umani, o quanto meno niente che sia basato sulla ricerca antropologica in sé. Il formale confronto con i valori e la loro attuazione come norme era lasciato ai filosofi, ai teologi, e ad altri le cui speculazioni non-empiriche fossero fermamente ed epistemologicamente fondate.

Il risultato della dichiarazione del 1947 fu che le indagini antropologiche non giocarono pressoché alcun ruolo nello sviluppo dei diritti

umani almeno fino agli anni Ottanta, quando un piccolo gruppo di antropologi americani cercò di trasformare la relazione tra i diritti umani e la disciplina³. Ciò avvenne attraverso una serie di commissioni speciali istituite per investigare diversi resoconti di violazioni dei diritti umani contro popolazioni indigene, la maggior parte delle quali concentrate nel Sud America. Questo intenso e appassionato attivismo gettò le basi per la creazione di un comitato permanente sui diritti umani all'interno della AAA, portando, nel 1999, alla promulgazione della Dichiarazione su antropologia e diritti umani, che, in maniera inequivocabile, ripudiava la dichiarazione del 1947. Nel nuovo testo si tracciavano alcuni fondamenti mediante i quali gli antropologi avrebbero potuto (dovuto) usare la loro conoscenza di culture particolari per sostenere e sollecitare la protezione di popolazioni a rischio.

Ma questo riallineamento radicale non era basato su una nuova concezione dei problemi normativi – come i diritti umani –, i quali potevano ora rientrare in quei confini epistemologici che li avevano precedentemente esclusi. La riconfigurata relazione tra antropologia (perlomeno quella americana) e diritti umani non si inseriva in uno slittamento epistemologico ben articolato. Era invece conseguenza di una decisione politica, secondo la quale non era più tollerabile per la disciplina che individui/informatori/collaboratori fossero vittime, per ragioni e in modi differenti; anche se le fondamenta di tale decisione rimanevano, per molti versi, ambigue.

Quello che ci dice questo processo nel corso della storia dell'antropologia è che ogni cambio di prospettiva nei confronti dell'ambito normativo ha preso luogo, in forme talvolta inaccettabili in precedenza, non per mezzo dell'epistemologia ma, è il caso di dire, contro di essa. L'emergere di un'antropologia attivista, impegnata nella tutela e nel supporto dei diritti umani internazionali, per esempio, dovrebbe essere vista alla luce dell'ondata contemporanea di autocritica della disciplina, che ha fatto tremare le aule universitarie e scaldato le pagine delle riviste nel corso degli anni Ottanta. Occorre ricordare che antropologi di ambo le sponde dell'Atlantico sono coinvolti, da sempre, in accesi dibattiti inquadrati all'interno di una più generale riflessione su cosa l'antropologia può, o non può, fare in quanto disciplina.

Ciò che caratterizzava le *critical battles* degli anni Ottanta era il fatto che alcuni schieramenti suggerissero che qualsiasi concezione dell'epistemologia implicasse di per sé un'impalcatura discorsiva atta a escludere e marginalizzare. Come se incombesse un'ombra scura alle proprie spalle, ciò che alcuni sostenevano era che *qualsiasi* tipo di teo-

ria della conoscenza tendesse a trasformarsi d'incanto nella temuta grande narrazione. Ciò ha significato, tra le altre cose, che perfino il più semplice gesto verso una differente fondazione epistemologica, mediante l'impegno antropologico nei confronti del normativo, fosse di fatto precluso, perché considerato una sorta di ritirata reazionaria nella cittadella comitiana.

Il problema con queste due opposte correnti – quella dell'antropologia come scienza dell'uomo e quella dedita a un'anti-epistemologica decostruzione – è che entrambe hanno escluso (ed escludono), in modi diversi, ma con uguali e profondi effetti, la possibilità di ripensare nuove basi sulle quali l'antropologia possa fondare il proprio interesse per i problemi super-empirici, senza dover divenire una semplice variante del metodo filosofico.

Il reale contributo della nostra comprensione del normativo giace altrove, in un approccio radicalmente riconfigurato della conoscenza, che si dispiega in uno spazio concettuale che rimanda a entrambi i poli del classico spettro fatti-valori, senza posizionarsi in nessun luogo tra di essi. In altre parole, come spiegherò meglio più avanti, un differente orientamento antropologico del normativo può essere perseguito tramite la combinazione del peculiare tipo di conoscenza prodotta dall'incontro tra l'etnografia e la pratica normativa con una forma di conoscenza che trascende l'empirico. Queste dimensioni – che chiamerò poi “pratica etica” – sono reciprocamente e inseparabilmente costitutive: una comprensione etnografica della pratica normativa è necessaria, ma non sufficiente, e una teorizzazione della normatività non fondata sulla pratica normativa è, da questo punto di vista, un castello di carte.

Cambiamenti politici e immaginazione morale in Bolivia

Dal 1999 la Bolivia è stata scossa da una serie di agitazioni politiche, economiche, sociali, discorsive, le cui implicazioni sono piene di ambiguità. Sebbene non possa in questa sede offrire un quadro completo degli sviluppi chiave del recente passato boliviano (Postero 2006; Goodale 2008), la seguente sinopsi dovrebbe fornire un senso a ciò che più mi preme sottolineare qui in relazione ai dilemmi dell'antropologia della normatività.

Tra il 1999 e il 2005 il tradizionale establishment politico – o quanto meno quello che era emerso dopo la (in apparenza permanente) restaurazione delle regole civili nei primi anni Ottanta – è stato sman-

tellato, pezzo per pezzo, in parte a causa dell'incapacità di comprendere le trasformazioni del corpo politico indigeno, ma anche come risultato di uno slittamento discorsivo transnazionale all'interno del quale la Bolivia ha rappresentato una linea di faglia.

Un susseguirsi di élite di ogni schieramento politico – da Gonzalo Sánchez de Lozada a Hugo Banzer Suárez – ha portato avanti quello che è noto in Bolivia (come altrove) come neoliberalismo, che ha significato, tra le altre cose, lo sviluppo di relazioni d'affari con corporazioni multinazionali, per impadronirsi della gestione di servizi pubblici (come l'acqua), uno sfruttamento delle risorse naturali, di cui le compagnie straniere controllavano l'estrazione assicurandosi maggiori profitti per il futuro, e anche, forse ancor più importante, una forte accoglienza del discorso dei diritti umani a tutti i livelli, che ha incluso sia la codificazione nell'ambito della legge nazionale di strumenti chiave dei diritti umani internazionali (per esempio ILO 169⁴ e CEDAW⁵), sia una ricezione rilevante del lavoro di organizzazioni non governative, molte delle quali dopo gli anni Ottanta avevano rivisto le loro mission in termini di diritti umani⁶. Allo stesso tempo, diversi movimenti sociali si andavano cristallizzando in Bolivia, quasi sempre ancorandosi a nuove forme di "indigenità". I due più importanti erano il partito politico Movimento al Socialismo (MAS), capeggiato da Evo Morales, leader del movimento sindacale dei coltivatori di coca boliviani, e il Movimento Indigeno Pachakuti (MIP), sotto la guida di Felipe Quispe, ex *katarista*, il quale si è adoperato per costruirsi una posizione a sinistra del MAS.

Il malcontento sociale e le forme di resistenza assunsero *apparentemente* la forma usuale del passato: marce per le strade di La Paz, Cochabamba e El Alto, immerse in un mare di *wiphalas*; blocchi delle principali arterie di trasporto nazionale; scontri tra manifestanti, polizia ed esercito (che nell'ottobre 2003 massacrarono circa 100 persone a El Alto, in quello che è ricordato come l'"ottobre nero"); gas lacrimogeni e proiettili di gomma; un crescente disagio del potente alleato boliviano al Nord, che vedeva il relativamente basso prezzo dei gas naturali aumentare settimana dopo settimana; e infine il vecchio slogan dei leader della resistenza che il momento era giunto per una nuova alba della maggioranza indigena. Ma, sebbene le forme di protesta tra il 1999 e il 2005 avessero evocato memorie del passato, le agitazioni si conclusero con quello che da una mera prospettiva storica si può considerare un risultato sorprendente: l'elezione alla presidenza della Bolivia nel 2005 di Evo Morales, che, con una moltitudine di candidati in competizione, fu il prodotto di un rovesciamento della ri-

partizione dei voti, in cui le classi medie *mestizos* e gli abitanti delle aree urbane si unirono agli indigeni delle zone rurali e delle periferie, dando un duro colpo all'*ancien régime*.

Malgrado gli andamenti politici, sociali e legali nei sei anni considerati abbiano preso sorprendenti direzioni, le forme di tali andamenti devono essere considerate come “variazioni sul tema”, la conclusione logica dell’influenza di secoli di identificabili fattori strutturali. In altre parole, seppur straordinaria per svariate ragioni, l’elezione di Evo Morales e la sconfitta dei simboli della vecchia élite politica non costituì una rottura epocale, o l’inizio di una fase epistemica, oltre la quale solamente una realtà completamente nuova era possibile. Piuttosto, le marce, le proteste e i proiettili di gomma *questa volta* condussero a ciò a cui si era sempre supposto dovessero condurre: la concessione alla maggioranza indigena di ciò che gli era storicamente dovuto, ovvero il ritornare su binari dai quali la Bolivia aveva per lungo tempo deragliato – i binari della giustizia e della *dignidad humana*.

L’ultima fase di questo percorso storico fu la serie di riforme legali, politiche ed economiche, istituite durante la fine degli anni Ottanta e gran parte degli anni Novanta sotto il segno del “neoliberalismo”.

L’apoteosi del neoliberalismo boliviano rimanda al periodo 1993-94, a metà del primo governo di Gonzalo Sánchez de Lozada, quando la parola “indigeno” improvvisamente comparì sulle labbra della classe media e della popolazione urbana, e vi fu una crescente sensazione – tra gli intellettuali progressisti – che una Bolivia *pluriculturale* fosse la svolta per emanciparsi da quelle condizioni che avevano impedito al paese di realizzare il suo vero potenziale. Ma la creazione di una Bolivia multiculturale comportava una serie di conseguenze, comprese quelle relative ai legami tra la nazione in trasformazione e i *networks* economici transnazionali. E, ovviamente, vi erano le sempre presenti e rapaci pretese dei proprietari terrieri, molti dei quali insediati nella regione di Santa Cruz, che non si sarebbero fatti spazzare via dal torrente di *wiphalas* che invocava una redistribuzione delle terre. Tutt’al più, vedevano la decentralizzazione della struttura politica decisionale in materia di denaro e suolo pubblico – elemento chiave della *Law of Popular Participation* di “Goni”⁷ – come un’opportunità per esercitare i loro “diritti umani” (in particolare per accrescere e difendere il diritto di proprietà). Dunque, nonostante le buone intenzioni di alcuni segmenti – gruppi di intellettuali, giornalisti, ufficiali, accademici – del quadro politico dei tempi di Goni, le riforme della metà degli anni Novanta finirono con il rinforzare quei fattori strutturali che intendevano indebolire.

Tutto ciò non rimanda a nient'altro se non a una questione evidente: fattori economici, politici e sociali affermati da tempo hanno oppresso la maggioranza indigena boliviana, dal *Norte de Potosí* (la zona che conosco meglio) alle foreste del Beni. Questi fattori costituiscono le fondamenta della Bolivia moderna, anche se nel corso degli anni hanno assunto forme diverse e hanno coinvolto differenti scenari governativi o corporativi e differenti attori sociali; tali fattori non sono fenomeni astratti e spirituali, ma materiali e concreti (alla base della povertà endemica per esempio), che si esprimono in forma di gerarchie sociali, pregiudizio di classe, razzismo, diseguale accesso ai servizi sanitari; essi sono, considerati insieme, la causa di lungo termine del pervasivo disincanto delle popolazioni indigene, e, più di recente, la ragione profonda delle sommosse avvenute nei sei anni considerati (tra il 1999 e il 2005). Come hanno sottolineato osservatori attenti di questi fenomeni, da Marx a Guevara, il sistema storico-mondiale da cui questi fattori emergono difficilmente potrà continuare a sostenerli in maniera incondizionata, e la versione politico-economica della terza legge di Newton potrebbe non essere più valida: quando le forze del cambiamento sociale spingono sufficientemente forte, non vi è modo di contrastarle.

Certamente, l'antropologia può giocare un ruolo nell'accompagnare e spiegare questi processi, dal momento che essi prendono la forma di quei fatti sociali suscettibili dell'applicazione del metodo scientifico della disciplina: l'etnografia. E per quegli esponenti dell'antropologia contemporanea che rifiutano energicamente il metodo scientifico e l'ordine epistemologico che lo giustifica, vi è un'altra risposta: la critica auto-referenziale, espressa in maniera generalizzante e amorfa, non è sufficiente per spiegare gli sviluppi e i processi all'interno di quello che James Ferguson (2006) ha descritto come l'"ordine mondiale neoliberale". Quindi, gli antropologi dovrebbero a mio avviso superare i recinti concettuali in modo da fare i conti con gli importanti cambiamenti che stanno interessando la Bolivia contemporanea e con i significati di lungo termine che tali cambiamenti mettono in moto.

Anche se l'elezione di Evo Morales, la presenza dei manifestanti nelle strade, la cancellazione dei contratti con le multinazionali vengono considerati fatti empirici (e sociali), che possono essere (bene o male) osservati, descritti e spiegati, mentre i valori che modellano questi fatti rimangono chiusi allo studio etnografico (per aprirsi poi ai teorici critici e ai filosofi), dobbiamo comunque tener presente che i cambiamenti sociopolitici nella Bolivia contemporanea hanno luogo proprio

tra questi fatti e valori. Ora, ciò che intendo fare è suggerire un nuovo modo per comprendere l'ontologia sociale dei processi socio-culturali attuali, un modo basato su una differente analisi dello spazio delle implicazioni normative attraverso le quali gli attori sociali tentano di afferrare il senso della modernità. Questo tentativo avviene tramite la proiezione di un'immaginazione morale, una complessa azione sociale, a lungo mal compresa dalle convenzionali interpretazioni politiche. L'operazione da compiere, dunque, consiste nel farsi largo nello spazio concettuale, sociale e normativo tra valori e azioni sociali, tra moralità e riforma politica, tra norme e fatti sociali. Non c'è dubbio che il fermento socio-politico in Bolivia si sia dischiuso a una molteplicità di livelli. Ma ciò che caratterizza gli sviluppi contemporanei è che il quadro discorsivo è stato profondamente riconfigurato, fondando l'azione socio-politica sulle trasformazioni della soggettività. Bisogna infatti ricordare che negli ultimi secoli un ordine di idee completamente diverso aveva motivato gli attori sociali e politici boliviani, per i quali la questione dell'*agency* era, in un certo senso, rimossa dai processi storici.

Per i contadini boliviani, i minatori, i coltivatori di coca, gli insegnanti delle zone rurali (e altre classi discriminate), il cambiamento è sempre stato un grido di richiamo, che ha portato a un'evoluzione del sistema politico-economico.

Con l'arrivo in Bolivia del discorso dei diritti umani verso la fine degli anni Ottanta, la tendenza a spostare al di fuori dei propri confini il focus delle trasformazioni è giunta a un brusco stop. Gli attori sociali hanno smesso di *guardare all'esterno* per cercare le cause e i significati del cambiamento sociale. L'idea di diritti umani ha prodotto un'interiorizzazione dell'impeto al cambiamento, circoscrivendolo all'interno dei confini della persona stessa. In altre parole, l'idea di diritti umani ha fatto della soggettività l'*alpha* e l'*omega* di quello che possiamo descrivere come progresso morale. Ciò che è peculiare, da una prospettiva storico-intellettuale, è che lo sviluppo di una coscienza dei diritti umani coinvolga una persona alla volta, senza certezze circa il modo in cui questa rivoluzione normativa interna si suppone trovi senso. La rinascita del liberalismo in Bolivia è essenzialmente monadica, nel senso leibniziano del termine: ogni persona è un piccolo specchio dell'universo morale, indivisibile, completo; l'umanità di ogni persona è la fonte dei diritti umani, immortale, in cui ognuno è espressione concreta di una più universale essenza umana. Questo è alquanto distante dalle classiche ontologie sociali in Bolivia, che avevano fatto dell'individuo un piccolo ingranaggio senza potere di una macchina storicamente fragile; era stato solo *en bloc*, come classe sociale, o gruppo etnico, o an-

cora come “oppressi”, che i boliviani avevano potuto esercitare la propria *agency*. Di contro, la recente *iteration* del liberalismo in Bolivia ha reso il soggetto morale per molti versi *hyper-agentive*.

Per capire i cambiamenti socio-politici nella Bolivia di oggi al livello dell’immaginazione morale, e non dentro quelle strutture economiche e politiche che hanno sempre teso, paradossalmente, a escludere e isolare la Bolivia moderna, bisogna adottare un quadro esplicativo sostanzialmente non-teologico. Il liberalismo (o neoliberalismo, per quello che ci riguarda) è ancorato a un serie di assunti circa il mondo sociale e morale, laddove alcuni di questi assunti implicano un certo tipo di *movimento*. Per esempio: se gli esseri umani sono, in ultima analisi, esseri razionali il cui fine è rimuovere gli ostacoli sociali, politici e legali per poter affermare la loro razionalità, allora il “progresso” potrebbe essere definito come un movimento in direzione di questa condizione ideale. E l’ampio respiro del discorso dei diritti umani, anche laddove la visione di un universo morale e politico è stata sommersa, o perfino assente, può essere visto come un particolare tipo di progressione verso una condizione umana fondata sulla dignità e l’autonomia.

Ma tutto ciò è ben lontano dalle teorie profondamente teologiche della storia che in Bolivia hanno condizionato (strutturato) i processi storici di auto-comprensione. Per gran parte del secolo scorso la contestata modernità in Bolivia si è attorcigliata con quella che Rorty (2000) ha descritto come “speranza sociale”, producendo una sorta di de-umanizzazione della storia stessa⁸. Se le persone avevano un ruolo sociale, questo ruolo poteva essere compreso solo all’interno di un lungo processo come somma di pezzi del “puzzle” storico, che le rendeva attori simbolici di una sintesi crescente.

La rivoluzione morale e discorsiva che emerge dalla Bolivia contemporanea, di contro, non definisce un punto d’arrivo; in termini kantiani, è una *end unto itself*. I suoi obiettivi sono realizzati ogni qualvolta un altro attivista indigeno invoca l’idea di diritti umani o parla di “dignità essenziale” per le popolazioni indigene boliviane. Per certi versi, questa mancanza di un punto d’arrivo e questo muoversi verso l’ignoto rappresentano l’enorme potenziale e, allo stesso tempo, il pericolo di questa nuova trasformazione dell’immaginazione morale in Bolivia.

Piuttosto che vedere le sfere sociali e politiche come antecedenti a, o determinanti, i più sfuggenti livelli morale e normativo, vorrei proporre una inversione categorica di questa relazione. Con la fase (neo)liberale degli ultimi venti anni, in cui certe idee della persona hanno assunto nuova importanza, l’immaginario morale è divenuto la lente principale attraverso cui guardare i significati dei cambiamenti

socio-politici. Con immaginario morale intendo quegli spazi socio-cognitivi all'interno dei quali individui e collettività costruiscono le loro visioni della vita, ciò che Grace Jantzen (2001) ha descritto come l'*habitus* delle nostre attitudini e azioni etiche.

Dunque, vi è qui una sorta di priorità dell'ordine normativo, sebbene non sia mia intenzione offrire una formale teoria della normatività. Possiamo a ogni modo intendere i valori come il quadro di riferimento di principi dinamici da cui gli individui derivano il significato. Nella letteratura dell'antropologia simbolica, l'equivalente dei valori potrebbero essere i simboli chiave riassuntivi (Ortner 1973).

Le norme sarebbero il primo gradino per dare ai valori una forma sociale, nonostante questi precedano le sfere istituzionali. Le pratiche etiche consistono in norme *come* pratiche sociali, dove con sociali si intende ciò che sta al di fuori dell'individuo. E parlare di normativo non è altro che un modo per descrivere quel continuum tra valori e pratica etica. Altre operazioni concettuali sono possibili all'interno di questo schema. Per esempio, la moralità può essere vista come un insieme di pratiche etiche istituzionalizzate; le leggi potrebbero rappresentare il passaggio ultimo, più burocratico e formale, di questo continuum normativo; e così via.

Ma ciò che è più importante ai fini di questa analisi è il fatto che la reale rivoluzione nella Bolivia contemporanea stia avendo luogo da qualche parte tra valori e pratiche etiche. Nuove idee di cittadinanza, l'impatto trasformativo del discorso dei diritti umani, e un quadro indigeno cosmopolita stanno spostando la traiettoria della Bolivia moderna, e questi sviluppi devono essere rintracciati in articolati spazi normativi sub-politico-economici. L'antropologia sarà in grado di leggere questi sviluppi?

Per un'antropologia della pratica etica

In quest'ultima parte vorrei affrontare alcune questioni concernenti una riconfigurata antropologia della giustizia e della normatività. All'inizio di questo articolo ho osservato come l'antropologia abbia fallito nello sviluppare un'epistemologia del normativo che si distinguesse dalle posizioni dominanti del tempo, in particolare quelle basate sul diritto e sulla filosofia ancorate a procedure deduttive, logiche, non-empiriche.

Sebbene Émile Durkheim avesse delineato diversi modi per integrare l'empirico con il normativo – e ovviamente l'influenza di Dur-

kheim sull'antropologia francese e britannica della metà del secolo scorso è ben nota – il suo lavoro su norme sociali, leggi e regole non ispirò gli antropologi così come avvenne per altri ambiti della sua opera (per esempio la religione). Questa riluttanza da parte dell'antropologia nel prendere in considerazione la normatività può essere legata al tentativo e all'impegno di una ortodossa, e ristretta, auto-consapevolezza della disciplina come scienza dell'uomo. Il che ha significato che si dovesse rimanere avvinghiati a ciò che poteva essere osservato e derivato a livello empirico. Con questo non intendo dire che gli antropologi fossero limitati da un rigido empirismo, ma vi era un accordo generale circa quegli aspetti dell'esperienza umana che risiedevano oltre l'empirico, e che quindi restavano al di fuori del recinto dell'antropologia. Il normativo era accessibile agli antropologi in quanto scienziati come fenomeno di secondo ordine, per esempio quando i valori venivano legalmente codificati. E, persino in questi casi, l'accessibilità non riguardava la natura del significato dei valori-come-norme, ma piuttosto l'espressione di forme legali osservabili nella pratica politica.

D'altro canto, la fase di auto-critica della disciplina – come abbiamo visto – non ha portato l'antropologia più vicina allo sviluppo di quadri interpretativi per apprendere e concettualizzare il normativo. La possibilità di sviluppare nuovi approcci è anzi sembrata ancora più improbabile, specialmente dal momento che la nuova antropologia critica si è dedicata alla destabilizzazione di quella teoria sociale che era d'altra parte necessaria per creare un'alternativa alle epistemologie filosofiche.

Come abbiamo visto parlando della Bolivia contemporanea, questa miopia epistemologica ha avuto profonde conseguenze per l'antropologia, così come profonde sono state le implicazioni per la più generale comprensione dello studio della normatività in sé, proprio dal momento che l'assenza del contributo antropologico dai dibattiti attorno alla soggettività legale, ai diritti umani, ai valori, ecc., ha generato una comprensione limitata (e spesso errata) delle dimensioni non-empiriche dell'immaginario morale. Molti studiosi, infatti, non hanno saputo leggere l'emergente rivoluzione in Bolivia a partire proprio dal livello dell'immaginazione morale (Goodale 2006c). Una comprensibile – in termini di pensiero storico intellettuale – ossessione per le relazioni sociali e strutturali del potere in Bolivia, e per le strutture economiche transnazionali che queste incorporano, ha significato, tra le altre cose, che gli *spazi interni* di cambiamento sociale fossero ignorati, in favore di una realtà considerata più concreta e fondamentale.

Gli indigeni boliviani hanno ora la possibilità di pensare a sé stessi in modi profondamente diversi, per esempio come cittadini di una nuova comunità globale composta da individui latori di diritti umani. E che ne è a questo punto della povertà? Del tasso di alfabetismo? Della violenza domestica? Della mortalità infantile? Sono questi i reali “campi di battaglia”, gli indicatori delle trasformazioni sociali. Traendo spunto dalle intuizioni delle tradizioni empiriche, critiche, filosofiche, possono aprirsi nuove possibilità per un’antropologia della normatività, una sintesi capace di captare il ruolo dell’ordine normativo nella vita sociale. Questo spinge il discorso al di là dei dibattiti disciplinari, soprattutto se si considera la centralità delle pratiche normative nelle lotte circa l’identità, il significato e la sostenibilità della vita stessa per gli attori sociali. Descriverei questa sintesi come antropologia della pratica etica. Come abbiamo visto, le pratiche etiche sono “sedi” di un più ampio spettro di normatività in cui valori concettuali e ontologici prendono forme diverse: processi legali, dibattiti sulla moralità, argomentazioni circa la relazione tra culture e diritti umani e così via. Il punto è: se i valori possono fornire una finestra attraverso la quale guardare all’immaginazione morale, come si può comunque accedere a essi? Cosa significa “comprendere”, in questo contesto?

Partendo da una considerazione metodologica e ontologica, bisogna innanzitutto tener presente che valori e pratiche etiche non esistono in una relazione lineare, sono piuttosto co-istantanei, cioè esistono nella loro co-istantaneità e co-espressività.

Per fare dell’idea di co-istantaneità il cuore di un’antropologia della pratica etica, è necessario riconoscere il debito nei confronti di uno studioso in particolare, Habermas, il quale ha articolato differenti teorie simili a quella che potremmo chiamare “azione comunicativa normativa”. Nel suo monumentale studio su diritto e democrazia, Habermas (1996) esamina il diritto attraverso quelli che chiama “*co-original systems*” dell’azione e della conoscenza (dell’autonomia pubblica e privata), sistemi che, sebbene distinti, coesistono in un reame comunicativo all’interno del quale le categorie sociali trovano legittimità e potenzialità. Ma la tesi di Habermas è troppo dicotomica per i nostri scopi: la co-istantaneità, allora, deve essere intesa come un modo per teorizzare la relazione tra valori e pratiche etiche che non riduce le possibilità concettuali a queste due categorie solamente, dando la possibilità di teorizzare altre relazioni, come per esempio quella tra la natura intima dell’identità morale di un individuo e la natura sociale della *moralità* (un’altra forma di pratica etica).

Infine, considerando una questione più pragmatica: come può tradurre un antropologo questa idea all'interno della sua pratica professionale? Come si può, metodologicamente, cogliere questo momento in cui valori e pratiche etiche sono co-espressi? L'etnografia è certamente attrezzata per penetrare le dimensioni empiriche di questi processi, ma, dal momento che la normatività va oltre la portata della percezione diretta, il tipo di critica non-filosofica che propongo mira a non rifugiarsi né esclusivamente in un approccio metafisico, né in una osservazione di fenomeni empirici che emergono in un secondo momento.

L'antropologia cui mi riferisco tenta di proiettarsi in quel complesso *essere-tra* della relazione valori-pratiche etiche, nel tentativo di dare luogo proprio a un'antropologia della pratica etica. Gli antropologi che intendono indagare problemi di giustizia, moralità, diritti e valori, con nuove prospettive e creatività, sono quindi in una buona posizione per dare forma a una grammatica analitica capace di leggere le plurime dimensioni della normatività.

(Traduzione di Antonio De Lauri)

Note

¹ Anche se il tentativo di Bidney di istituire un'*appropriata* – cioè basata sui criteri di una filosofia contemporanea deduttiva – antropologia teorica modellata dai fondamenti della *reine vernunft* si è rivelato inutile, la sua tendenza ad abbandonare il bisogno di etnografia sembra aver aperto d'altro canto alcuni spazi epistemologici, al punto che una rivista come «Anthropology and Humanism», legata ad alcuni allievi di Bidney come Bruce Grindal e Dennis Warren, continua a dare rilevanza a tutte le forme di scrittura sperimentale, compresa la poesia.

² *Statement on Human Rights*, 1947 (N.d.T.).

³ Si potrebbe osservare che la precedente fondazione di *Cultural Survival* (1972) a opera di David Maybury-Lewis e di sua moglie Pia fu un primo segno che anticipò i cambiamenti che seguirono quindici anni circa più tardi. Anche se C.S. concentrò poi il suo lavoro in favore delle popolazioni indigene attraverso la prospettiva dei diritti umani, le sue premesse organizzative evidenziavano altri fondamenti per giustificare l'azione.

⁴ *International Labour Organization*, convenzione n. 169 per *Tribal Peoples and Independent Countries* (N.d.T.).

⁵ *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women* (N.d.T.).

⁶ Ci sono in realtà due passaggi che non ho esplicitato. La Bolivia ha inizialmente adottato una serie di importanti strumenti internazionali dei diritti umani (ILO 169 nel 1991 [dopo Norvegia e Messico] e CEDAW nel 1990), “regolamentandoli” poi all'interno della legge nazionale, un processo che ne ha lasciato la struttura più o meno intatta. A seguito di questa “regolamentazione” il governo boliviano si è spinto oltre, creando una serie di ministeri incaricati di assicurarsi che lo spirito del CEDAW fosse messo in atto attraverso una serie di passaggi, come l'istituzione di cliniche legali – i *Servicios Legales Integrales* (SLIs) – che hanno rappresentato una risorsa per le donne vittime di violenza domestica e di violazioni dei diritti umani.

⁷ “Goni” è il soprannome di Sánchez de Lozada, chiamato anche da alcuni – in maniera dispregiativa – “*El gringo*” (N.d.T.).

⁸ In realtà, questo avvicinamento dell'idea di "speranza sociale" di Rorty con la più utopica speranza sociale che si suppone fluisca dall'inevitabilità del materialismo dialettico deve essere preso con una certa dose di "ironia", dal momento che Rorty stesso rimarrebbe pietrificato nel vedere il suo "*postmodernist bourgeois liberalism*" associato a una visione sociale che potrebbe essere considerata sostanzialmente opposta alla sua di visione. Ma sono sicuro non me ne vorrà più di tanto, considerando che Rorty stesso ha fatto una carriera sviluppando le sue profonde riflessioni in parte giustapponendo le idee di altri spesso in modi sorprendenti, talvolta in contrasto con il loro "volere".

Bibliografia

- Bidney, D., 1953, *Theoretical Anthropology*, New York, Columbia University Press.
- Ferguson, J., 2006, *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*, Durham, Duke University Press.
- Goodale, M., 2006a, *Toward a Critical Anthropology of Human Rights*, «Current Anthropology», (47) 3, pp. 485-511.
- Goodale, M., 2006b, *Ethical Theory as Social Practice*, «American Anthropologist», (108) 1, pp. 25-37.
- Goodale, M., 2006c, *Reclaiming Modernity: Indigenous Cosmopolitanism and the Coming of the Second Revolution in Bolivia*, «American Ethnologist», (33) 4, pp. 634-649.
- Goodale, M., 2007, *The Anthropology of Human Rights: Critical Explorations in Ethical Theory and Social Practice*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Goodale, M., 2008, *Dilemmas of Modernity: Bolivian Encounters with Law and Liberalism*, Stanford, Stanford University Press.
- Goody, J., 1995, *The Expansive Moment: African Anthropology in Britain 1918-1970*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Habermas, J., 1996, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, MIT Press.
- Jantzen, G., 2001, *Flourishing: Towards an Ethic of Natality*, «Feminist Theory», (2) 2, pp. 219-232.
- Malinowski, B., 1944, *Freedom and Civilization*, New York, Roy Publishers.
- Ortner, S., 1973, *On Key Symbols*, «American Anthropologist», (75) 5, pp. 1338-1346.
- Postero, N., 2006, *Now We Are Citizens: Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*, Stanford, Stanford University Press.
- Rorty, R., 2000, *Philosophy and Social Hope*, New York, Penguin.
- Stocking, G., 1988, *Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Stocking, G., 1996, *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, Madison, University of Wisconsin Press.