

ETEROTOPIA, TECNICA DI STRANIAMENTO: LUOGHI E FIGURE DEL SOGGETTO IN FOUCAULT E LÉVI-STRAUSS

Camilla Pagani

Questa riflessione nasce da alcune domande poste da Michel Foucault fin dagli inizi della sua indagine, interpretate alla luce del pensiero di Claude Lévi-Strauss. Nel contempo, le teorie e i concetti foucaultiani saranno utilizzati come una *boîte à outils* per meglio comprendere le problematiche indagate da Lévi-Strauss riguardo al tema del soggetto, dell'altrove e dell'Altro.

Al di là delle rilevanti differenze che li contraddistinguono, Foucault e Lévi-Strauss percorrono due cammini teorici volti a decostruire il rapporto tra verità e soggetto nella civiltà occidentale adottando una prospettiva della distanza e dell'allontanamento da sé, quali tecniche per comprendere se stessi. Tenendo conto di questa cornice, sarà proposta un'analisi di due nozioni in particolare, che seppur appartenenti a contesti teoretici diversi, presentano interessanti punti comuni.

Da una parte il concetto foucaultiano di eterotopia, in quanto «spazio assolutamente altro»¹, permette di comprendere i meccanismi attraverso i quali ci si proietta in un altrove senza luogo preciso per localizzare se stessi. Il campo dell'etnologia, sarà dunque letto attraverso la lente foucaultiana, quale «eterotologia», o scienza eterotopica, per eccellenza. Dall'altra, questo concetto sarà analizzato alla luce di quello che Lévi-Strauss ha definito nel saggio sui *Tre umanesimi* una «tecnica dello straniamento», ovvero un metodo che permette di pensare se stessi grazie al confronto con l'Altro, con culture di altri luoghi ed altri tempi: per conoscere il soggetto che è l'uomo, non si può non prescindere da un lavoro di continui raffronti e paragoni tra diverse società nel tempo e nello spazio². Inoltre, l'antropologia, in quanto «disciplina del ritorno», non potrebbe essere letta foucaultianamente come una tecnica che il soggetto compie per conoscere se stesso, grazie all'applicazione del paradigma dell'*epimeleia eautou*, dischiuso da *L'Ermeneutica del soggetto*?

Per effettuare una vera e propria genealogia del soggetto, secondo l'interpretazione fornita da Frédéric Gros in quanto «storia politica della verità», sarebbe utile per il nostro percorso, una riflessione sul tema dell'identità e dell'alterità, nonché della relazione che le unisce. Le domande che guidano questa ricerca riguardano le modalità secondo le quali il soggetto si delinea nella figura dell'«io» in un luogo particolare. Quale «controfigura» permette al soggetto di riconoscersi come sé? Definire se stessi è una pratica di vita e di sapere che transita e muta nel tempo, stabilendo confini e ponendo frontiere sempre in movimento. È grazie all'incontro, che talvolta si declina come scontro, confronto, lotta o scambio, che è possibile riconoscersi reciprocamente come diversi e costruire un'identità. Non esistono «Greci» senza «barbari», «cittadini» senza «selvaggi», «moderni» senza «primitivi», o «Europei» senza «extracomunitari». Dove sta il soggetto, al di qua o al di là della soglia della comuni-

¹M.Foucault, *Les hétérotopies, Le corps utopique*, Francine Fruchaud e Denys Foucault – INA, Paris 2004; trad. it. a cura di A. Moscati, *Utopie, eterotopie*, Cronopio, Napoli 2006.

²C. Lévi-Strauss, «I tre umanesimi» in *Antropologia strutturale due*, Il Saggiatore, Milano 1978, pp. 311-314.

tà? Come interpretare il mutamento dei luoghi e il movimento delle figure del soggetto?

Attraverso alcune letture incrociate di Foucault e Lévi-Strauss, emergerà una riflessione sull'attualità di due grandi pensatori che pongono al centro delle loro teorie il tema della distanza, dell'altro da sé e del ritorno a sé per comprendere il ruolo del soggetto nella civiltà occidentale.

Foucault e Lévi-Strauss: influenze e distanze

Prima di addentrarsi nelle analisi teoretiche, è utilericordare alcuni scambi e citazioni che dimostrano in che modo Foucault fosse stato influenzato dai lavori di Lévi-Strauss riguardo alla nozione di soggetto. Sarà in effetti l'etnologia lévi-straussiana insieme alla psicanalisi lacaniana a mostrare a Foucault un'altra via da percorrere per ricomprendere il soggetto e compiere quel percorso ermeneutico che, seppur con alcuni cambiamenti di sguardo e di prospettiva, lo accompagnerà fino agli ultimi corsi del Collège de France.

In occasione della morte di Jacques Lacan, l'11 settembre 1981 sul *Corriere della Sera* è lo stesso Michel Foucault a ricordare l'eredità che Lacan e Lévi-Strauss gli hanno lasciato:

Se torno indietro agli anni '50, all'epoca in cui lo studente quale ero leggevo i primi testi di Lévi-Strauss e di Lacan, mi sembra che la novità fosse la seguente: scoprivamo che la filosofia e le scienze umane vivevano su una concezione molto tradizionale del soggetto umano, e che non bastava dire tanto con gli uni che il soggetto era radicalmente libero, tanto con gli altri che era determinato dalle condizioni sociali. Scoprivamo che bisognava cercare di liberare ciò che si nasconde dietro l'uso in apparenza semplice del pronome «io».

A tale proposito Didier Eribon nell'opera *Michel Foucault et ses contemporains* sottolinea che l'etnologia e in particolare i lavori di Lévi-Strauss sono stati un punto di riferimento imprescindibile per Foucault negli anni '50 e '60 per attuare il compito che egli assegnava alla filosofia, ovvero quello di diagnosticare il presente³. È proprio Foucault, nell'intervista rilasciata a Paolo Caruso nel 1967, a definire il suo metodo come «un'etnologia della cultura a cui apparteniamo», ovvero «un'analisi di fatti culturali che caratterizzano la nostra cultura».

Infatti, (scrive Foucault), cerco di situarmi all'esterno della cultura a cui apparteniamo, di analizzarne le condizioni formali, per farne, in una certa misura, la critica, non però nel senso di ridurre i valori, ma per vedere come sia potuta effettivamente sorgere. Inoltre, analizzando le condizioni stesse della nostra razionalità, metto in causa il nostro linguaggio, il mio linguaggio, di cui analizzo come sia potuto sorgere⁴.

Emerge in primo piano la questione della distanza in quanto relazione fondamentale per analizzare l'orizzonte di senso all'interno del quale si è sviluppata la nostra cultura e per effettuare «una diagnosi del presente». Questo approccio archeologico che sarà il metodo adottato soprattutto ne *Le parole e le*

³D. Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, Editions Fayard, Paris 1994.

⁴*Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault e Jacques Lacan*, a cura di Paolo Caruso, Mursia, Milano 1969, p. 102.

cosa trova in Lévi-Strauss, come evidenzia Eribon, un «punto di partenza e un punto di riferimento per interrogare la storia della nostra cultura»⁵. Egli prosegue affermando che «la definizione del filosofo come colui che diagnostica ciò che noi siamo qui e oggi, per attuarsi, deve prendere una certa distanza rispetto alle evidenze della propria cultura»⁶. La distanza è pertanto la condizione per realizzare la diagnosi del presente che costituisce la prospettiva foucaultiana degli anni '60 e che Eribon paragona al mestiere dell'etnologo. In un'emissione televisiva del 1966 Foucault allude in modo diretto a *Tristi Tropici* quando ammette che «il suo lavoro è consistito nel guardare la nostra cultura come se fosse straniera come quella dei Nanbikwara»⁷.

In modo analogo, il tema della distanza coinvolge l'indagine di Lévi-Strauss, che, sempre in un'intervista a Paolo Caruso del 1969, rivendicherà l'adozione di uno sguardo da lontano per comprendere la natura degli uomini:

Cerco di capire gli uomini e il mondo come se fossi completamente fuori gioco, come se fossi un osservatore di un altro pianeta ed avessi una prospettiva assolutamente oggettiva e completa⁸.

Per entrambi gli autori si profila l'idea di uno sguardo da lontano come prospettiva privilegiata per comprendere il presente e per indagare la questione del soggetto; è necessario quindi cogliere come la formazione del soggetto Occidentale sia centrale nelle loro indagini.

Genealogia del soggetto: luoghi e figure, eterotopie e controfigure

In una conferenza tenuta a New York nel 1981 che costituiva, come indicato da Gros, un'anticipazione del progetto de *L'ermeneutica del soggetto*, Foucault per rovesciare la questione heideggeriana della *tekhne* occidentale come causa dell'oblio dell'Essere, si domanda «a partire da quali *tekhnai* si è formato il soggetto Occidentale?», cercando di comprendere come «si sono dischiusi i giochi della verità e dell'errore, della libertà e della costrizione che le caratterizzano»⁹.

In altre parole è necessario attuare una genealogia del soggetto, ovvero, come analizza Gros nell'antologia su Foucault, realizzare una «storia politica della verità»¹⁰, nel senso di pensare

la verità come produzione, rituale, procedura regolamentata, o ancora, crisi, guerra, rapporto di forze, vittoria. In questa prospettiva la verità ha una geografia precisa: si

⁵D. Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, cit., p. 238.

⁶Ivi, p. 214.

⁷ Cf. Emissione televisiva di Pierre Dumayet, 15/6/1966, *Lecture pour tous*, cit. *Ibidem*.

⁸ *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault e Jacques Lacan*, cit., p. 37

⁹ *Sexualité et solitude*, (1981), in *Dits et Ecrits, 1954-1988*, a cura di D. Defert e F. Ewald, Gallimard, Paris 1994, vol. IV, n° 295, p. 170; trad. It. *Sexualità e solitudine*, in *Archivio Foucault. 3, Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 145-154; cit. da F. Gros, cit. p. 471.

¹⁰M. Foucault, *Philosophie. Anthologie*, con la prefazione di A. Davidson e F. Gros, Gallimard, Paris 2004, p. 17.

rivela solo in certi luoghi e in certi ambiti (...) Dev'essere riflettuta come *evento prodotto* e non come *natura scoperta*¹¹.

Il soggetto, si potrebbe dedurre, non ha verità da scoprire, non è localizzabile in luoghi prestabiliti né riconoscibile attraverso delle figure prefissate, ma risiede nella soglia mobile e transitoria dell'incontro: è per *retroffessione*, prendendo in prestito la celebre espressione di Carlo Sini, che le figure e i luoghi si fissano e prendono corpo con la scrittura e con la storia. Come sottolinea Gros nella nota amargine de *L'ermeneutica del soggetto*, a proposito delle identità del soggetto, «è nell'immanenza della storia che esse si costituiscono, così come sempre nella storia esse si disfano»¹². Una genealogia del soggetto consiste quindi nella ricerca delle forme dell'immanenza del soggetto. In effetti ne *La cura della verità* Foucault afferma che «genealogia, significa sviluppare l'analisi a partire da un problema che si pone nel presente»¹³.

A tale proposito, Remo Bodei nell'opera collettanea *Foucault, oggi*, rileva che

Foucault ricostruisce il soggetto contemporaneo attraverso una peculiare "fase dello specchio" che lo spiazza e lo estranea da sé per poterlo provvisoriamente ritrovare sempre in un altrove spaziale e temporale, in una "eterotopia" ed "eterocronia" che giustappone e lega in forma di scambio reciproco spazi e tempi tra loro incompatibili, ma complementari (virtuali, eppure reali)¹⁴.

Nella celebre conferenza radiofonica «Les utopies réelles ou «lieux et autres lieux», in seguito pubblicata sotto il titolo *Il corpo utopico*¹⁵. *Eterotopie*, Foucault definisce «l'eterotopia come un contro-luogo, un luogo assolutamente altro che svolgerebbe il ruolo di contestazione degli spazi reali dove abitiamo: luoghi che si oppongono a tutti gli altri e che sono destinati a cancellarli, a neutralizzarli o a purificarli».

Scriva il filosofo francese:

¹¹ «la vérité comme production, rituel, procédure réglée, ou encore, crise, guerre, rapport de forces, victoire. Dans cette perspective, la vérité a une géographie précise : elle ne se révèle qu'en certains lieux et dans certains cadres. (...) Elle doit être réfléchie comme événement produit plutôt que comme nature», (Ivi, p. 18, traduzione libera a cura dell'autore).

¹² F. Gros, «Nota del curatore», in M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 474.

¹³ «Le souci de la vérité», in *Dits et Ecrits*, cit. p. 674, trad. it «La cura della verità», in *Il discorso, la verità, la storia*, Einaudi, Torino, p. 341.

¹⁴ R. Bodei, «Il dire la verità nella genealogia del soggetto occidentale», in AA. VV. *Foucault oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 131.

¹⁵ Il 7 e il 21 dicembre 1966 su France Culture, durante la trasmissione *Culture française* di Robert Valette. Queste conferenze radiofoniche di Michel Foucault fanno parte di una serie di trasmissioni dedicate a *L'Utopie et la littérature*. Al momento della loro diffusione, avevano per titolo *Les utopies réelles ou "lieux et autres lieux"* e *Le corps utopique* e vennero presentate come «saggi letterari di Michel Foucault». Sono state archiviate dall'Institut National de l'Audiovisuel (INA) e raccolte, nel 2004, in un CD della serie *Mémoire vive*, con il titolo generico Michel Foucault. *Utopies et hétérotopies*.

Non si vive in uno spazio neutro e bianco; non si vive, non si muore, non si ama nel rettangolo di un foglio di carta. Si vive, si muore, si ama in uno spazio quadrettato, ritagliato, variegato, con zone luminose e zone buie, dislivelli, scalini, avvallamenti e gibbosità, con alcune regioni dure e altre friabili, penetrabili, porose¹⁶.

Ora, l'applicazione del concetto di eterotopia all'indagine condotta da Lévi-Strauss per definire l'uomo, potrebbe essere una guida preziosa che ci permetterebbe di comprendere il meccanismo, le tecniche attraverso cui la civiltà occidentale ha tracciato confini e frontiere, disegnato luoghi e non-luoghi, creato controfigure per definire se stessa. Il soggetto indagato da Lévi-Strauss, si costruisce per mezzo di rimandi e giochi di specchi che, potremmo interpretare, si delineano in non-luoghi, o «eterotopie» e controfigure.

Nel famoso saggio *Razza e storia*, pubblicato dall'UNESCO nel 1952 all'interno della serie «La scienza moderna di fronte al razzismo», l'antropologo francese dimostra in che maniera la diversità delle culture sia il motore del progresso umano e la linfa vitale che permette alle differenti società di definirsi vicendevolmente: circoscrivendo i luoghi cui appartengono e stabilendo le differenti figure di umanità¹⁷. A suo avviso, ogni civiltà ha bisogno di un termine di paragone per rispecchiarsi in quanto non esistono società isolate, così ogni epoca storica ha prodotto i diversi luoghi e le differenti figure di umanità. Leggiamo ad esempio la sua interpretazione sui concetti di «barbaro» e «selvaggio», entrambi funzione di altre definizioni:

L'antichità confondeva tutto quello che non faceva parte della cultura greca (e poi greco-romana) sotto lo stesso nome di *barbaro*: la civiltà occidentale ha poi utilizzato il termine selvaggio nello stesso senso. Ora, dietro questi epiteti si dissimula un medesimo giudizio: è probabile che il termine «barbaro» si riferisca etimologicamente alla confusione e all'inarticolazione del canto degli uccelli, contrapposte al valore significante del linguaggio umano; e «selvaggio», che vuol dire «della selva», evoca pure un genere di vita animale, in opposizione alla cultura umana. In entrambi i casi si rifiuta di ammettere il fatto stesso della diversità culturale; si preferisce respingere fuori della cultura, nella natura, tutto ciò che non si conforma alle norme sotto le quali si vive¹⁸.

In questo modo, secondo Lévi-Strauss, la civiltà occidentale ha stabilito una prima frontiera fondamentale per creare una sorta di umanismo selettivo: ovvero ha escluso e respinto le forme di vita che seguono delle norme diverse. Si potrebbe interpretare quest'atteggiamento, che consiste nel respingere il diverso al di là di una barriera, come un modo per costruire una contro-figura che vive in un'eterotopia. Se ci si attiene all'etimologia dei termini «barbaro» e «selvaggio», ad esempio, notiamo come entrambi, rinvino ad una dimensione

¹⁶ *Utopie, eterotopie*, cit., p. 12.

¹⁷ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire, Race et culture*, con la prefazione di M. Izard, Albin Michel/UNESCO, Paris 2001; trad. it. di S. Arecco, P. Caruso, P. Levi, *Razza e storia, Razza e cultura*, Einaudi Torino 2002. Queste ricerche muovono da analisi fatte in precedenza sul testo lévi-straussiano e sulla figura del «primitivo» nella cultura occidentale. Per un approfondimento si rimanda a C. Pagani, *Genealogia del Primitivo. Il musée du quai Branly, Lévi-Strauss e la scrittura etnografica*, con la prefazione di C. Sini, Negretto Editore, Mantova 2009.

¹⁸ C. Lévi-Strauss *Razza e storia*, cit. p. 11.

animale e non-umana, in un non-luogo al di là della comunità. Così i barbari, nel periodo ellenico sono coloro che vivono al di là della *polis* e della comunità politica, permettendo di contro, a coloro che risiedono nella città di riconoscersi nell'identità greca. Analogamente, a partire dalla fine del quindicesimo secolo, la costruzione della figura del selvaggio, che vive nella foresta, ha stabilito le basi per la creazione della figura del *civis*, il cittadino che si riconosce e si identifica nelle norme della città. A tale proposito, è pertinente menzionare uno dei principi dell'eterotopia, che come spiega Foucault è quello di apertura e di chiusura che la isola rispetto allo spazio circostante. Qui ci si potrebbe interrogare: quale barriera più immaginaria e virtuale di quella che separa e divide la città e la foresta, rinchiudendo il selvaggio in un luogo inaccessibile e al tempo stesso lasciando un varco per l'immaginazione e l'esotismo?¹⁹

Lo storico francese François Hartog propone un'analisi molto interessante sul rapporto fra tre figure e luoghi dell'umanità, sottolineando la loro relazione di interdipendenza e reciprocità: si tratta dei *moderni*, degli *antichi* e dei *selvaggi*²⁰. Come egli precisa la figura degli antichi, intesa come l'insieme del mondo greco-romano è nata in epoca rinascimentale in opposizione al Medioevo e all'epoca presente: il momento della riscoperta degli autori Greci e Latini in Italia nel '400 ha segnato l'entrata nell'epoca Moderna e la creazione di un mondo e di una categoria in sé, l'Antichità. La distinzione moderni/antichi si gioca sul terreno della temporalità, in cui la frontiera, la soglia distintiva è per essenza mobile. Egli s'interroga sulla natura di questa frontiera, che funge da oggetto per molte *querelles* storiografiche. Se già gli antichi erano i moderni di loro predecessori²¹, in che modo è possibile definire tali categorie di umanità, se non in una serie di rimandi e di speculari confronti?

Riprendendo un'argomentazione espressa in *Tristi Tropici* da Lévi-Strauss, Hartog sottolinea che il Rinascimento aveva «scoperto» i Greci e i Latini grazie ad una «tecnica di straniamento»²², nella misura in cui gli antichi permettevano di definire se stessi come moderni attraverso una presa di distanza e una messa a fuoco da lontano. Parallelamente alla distanza temporale, lo storico esamina anche la distanza geografica, laddove la tecnica di straniamento concerne i popoli contemporanei nel tempo, ma lontani nello spazio. Secondo la sua analisi, l'elemento di svolta è dunque rappresentato dall'introduzione della figura del selvaggio, a lato della coppia antichi/moderni. Egli individua questo momento nel periodo della scoperta dell'America, quando sempre più esploratori e avventurieri europei viaggiano e studiano il Nuovo Mondo, abitato da Indiani o com'erano anche chiamati all'epoca, «barbari» o «selvaggi»²³. Prima di addentrarsi nelle sue argomentazioni, è interessante notare in che modo l'elaborazione della figura del selvaggio sia legata ad una localizzazione, il continente americano, vera e propria eterotopia, oggetto di fanta-

¹⁹Cf. M. Foucault, *Utopie, eterotopie, cit.*

²⁰F. Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages*, Gaalade Editions, Paris 2005.

²¹Ivi, pp. 27-41.

²²Per un'analisi di quest'espressione presa in prestito da Lévi-Strauss, cf. *infra*.

²³F. Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages*, cit. p. 20 ; F. de Vitoria, [1539]*Relectio de indis – La questione degli Indios*, ed. it. trad. di A. Lamacchia, Levante Edizioni, Napoli 1996.

sie e immaginazioni. Foucault stesso indica le colonie come eterotopia per eccellenza, in quanto oggetto immaginario e di fantasie²⁴.

Tuttavia, la dimensione di novità che genera timore o incomprendimento, è presto sostituita attraverso un processo di familiarizzazione del diverso e dell'ignoto, grazie al riutilizzo di punti di riferimento del passato. Riguardo a questo punto, Hartog parla di «addomesticamento dei selvaggi»²⁵, nel senso che vengono osservati e interpretati attraverso la lente dell'antichità, come si evince dalla sua domanda:

Avec quel œil voir en effet les sauvages du Nouveau Monde, si non en faisant d'abord l'œil ancien, en les reconnaissant à travers le regard que les auteurs anciens avaient portés sur leurs propres sauvages? En mobilisant le savoir que, d'Hérodote à Plin l'Ancien, ils avaient produit et compilé sur les Barbares et autres non-Grecs ?²⁶

In maniera simile, lo stesso Lévi-Strauss in *Tristi Tropici* afferma che gli esploratori «nel percorrere quelle terre vergini, (...) erano più attenti a controllare il passato del loro vecchio mondo che a scoprirne uno nuovo»²⁷.

A titolo paradigmatico, si potrebbe menzionare il caso delle discussioni teologico-filosofiche sulla natura degli Indiani, nel periodo della celebre disputa di Valladolid tra Bartolomé de Las Casas e Juan Gines de Sepulveda intorno al 1550, in cui il quadro di riferimento per definire gli Indiani era il libro I della *Politica* di Aristotele. Le categorie aristoteliche erano utilizzate per classificare gli Indiani: sia per definirli schiavi per natura, legittimando così il dominio spagnolo, sia per definirli immaturi come bambini, quindi con una razionalità in potenza e non in atto, alludendo alla possibilità di civilizzarli ed educarli. A tale proposito, Hartog interpreta *La Relectio de Indis* di Francisco de Vitoria come un'applicazione della *Politica* di Aristotele: il domenicano spagnolo per difendere il diritto degli Indiani a possedere le loro terre, dimostra che sono razionali e proprietari legittimi dei loro territori, ma che hanno una razionalità in potenza, in quanto se sembrano insensati, risulta dalla loro «povera e barbara educazione»²⁸. Attraverso la lente antica, in questo caso Aristotele, i selvaggi sono ricondotti nell'umanità, per così dire «addomesticati» dal gioco di rimandi e citazioni. Che sia per definirli schiavi per natura o uomini immaturi, come bambini da educare, è pertinente sottolineare in che modo delle categorie relative ai barbari siano applicate al caso degli Indiani: gli antichi fungono quindi da supporto interpretativo per comprendere ciò che all'epoca era ancora ignoto e incomprendibile.

Similmente qualche secolo più tardi, nel saggio *Mœurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps* del 1724, il gesuita Joseph-François Lafitau, dopo le sue missioni in Canada, ha mostrato le possibilità di comparazione tra le usanze degli antichi e dei selvaggi:

²⁴Cf. M. Foucault, *Utopie, eterotopie, cit.*

²⁵F. Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages*, cit. p. 45.

²⁶Ivi, p. 42.

²⁷C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Plon, Paris 1955; trad. it. di B. Garufi, *Tristi tropici*, Milano, Il Saggiatore, 1960, p. 84.

²⁸F. Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages*, cit. pp. 48-49.

Je ne me suis pas contenté de connaître le caractère des Sauvages et de m'informer de leurs coutumes et de leurs pratiques, j'ai cherché dans ses pratiques et dans ces coutumes des vestiges de l'Antiquité la plus reculée; j'ai lu avec soin ceux des auteurs les plus anciens qui ont traité des mœurs, des lois et des usages des peuples dont ils avaient quelque connaissance; j'ai fait la comparaison de ces mœurs les unes avec les autres, et j'avoue que si les auteurs anciens m'ont donné des lumières pour appuyer quelques conjectures heureuses touchant les Sauvages, les coutumes des Sauvages m'ont donné des lumières pour entendre plus facilement, et pour expliquer plusieurs choses qui sont dans les auteurs anciens²⁹.

A margine di questi numerosi esempi, si potrebbe formulare l'ipotesi, forzando la posizione di Hartog, che gli Indiani non siano tanto nuovi o strani agli occhi degli Europei, ma che si tratti di «barbari dell'epoca moderna». Di conseguenza la definizione del selvaggio e del suo luogo, si fonda sulla reinterpretazione della geografia del passato e delle figure degli antichi, con tutti gli stereotipi che questo implica, in un nuovo contesto. Questo procedimento potrebbe essere paragonato all'espressione «nuovi usi di antiche funzioni» che Carlo Sini propone prendendo in prestito la definizione di Chauncey Wright sul darwinismo³⁰, nel senso che le definizioni e le figure usate nel passato sono riadattate e applicate in un nuovo orizzonte di senso.

Inoltre la comparazione tra elementi distanti nello spazio ed elementi distanti nel tempo innesta un meccanismo che da una parte avvicina e rende più familiari gli abitanti del Nuovo Mondo, in quanto oggetto di paragoni con la letteratura antica, dall'altra crea un dislivello con gli antichi stessi, proprio per la lontananza temporale, come si desume dal passaggio di Hartog:

A procéder ainsi on contribue insensiblement à construire l'idée importante et nouvelle qu'il peut y avoir une analogie entre l'éloignement dans l'espace et celui dans le temps. Car «voir» les Sauvages, les décrire en mobilisant des références antiques, conduit, sans même qu'on s'en rend compte, à une mise à distance des Anciens³¹.

Da queste descrizioni a carattere storiografico, si possono delineare alcune prime riflessioni, riguardo al rapporto del soggetto occidentale alle sue contro-figure e alle sue eterotopie.

Frontiere e transiti: i movimenti e le distanze del soggetto

Prima di tutto si constata che la presa di distanza da contro-figure e non-luoghi, che siano lontane nel tempo o nello spazio, permette di porre le basi per definire le proprie figure e i propri luoghi, attraverso ciò che Lévi-Strauss, nel saggio sui *Tre umanesimi* chiama «tecnica dello straniamento», ovvero un metodo che permette di pensare se stessi grazie al confronto con culture di altri luoghi ed altri tempi. Che si tratti dell'umanesimo classico, esotico o universale,

²⁹Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps*, Saugrain et Hochereau, Paris 1724, 2 vol., t. I, p.3.

³⁰ C. Sini, *L'origine del significato. Filosofia ed etologia, Figure dell'enciclopedia filosofica*, tomo III, Jaca Book, Milano 2004, p. 103.

³¹F. Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages*, cit. p. 46.

quale quello praticato dall'etnologo, il metodo è in linea di massima lo stesso: per conoscere il soggetto che è l'uomo, non si può non prescindere da un lavoro di continui raffronti e paragoni tra diverse società³². Richiamandosi alla filosofia di Jean-Jacques Rousseau, che considera come fondatore dell'etnologia e delle scienze umane, l'antropologo francese sottolinea che la costruzione di identità si fonda su un processo di identificazione all'altro, che sia per analogia o per differenza. Come si legge dalla citazione presa in prestito dal filosofo ginevrino

Quando si vogliono studiare gli uomini, bisogna guardare vicino a sé; ma per studiare l'uomo, bisogna imparare a guardare lontano; bisogna anzitutto osservare le differenze, per poter scoprire le identità³³.

Secondo Lévi-Strauss, Rousseau ha il grande merito di aver messo in luce il meccanismo che è alla base della conoscenza dell'uomo: l'identificazione nell'altro e il rifiuto di sé, compito che egli assegna all'antropologia³⁴.

Ora, se invece si indagasse il soggetto, non nelle sue differenti figure o nei diversi luoghi via via determinati, ma nel momento della transizione, in quel non-luogo del passaggio dall'una all'altra, sarebbe opportuno richiamare lo strumento concettuale che Sini definisce «soglia», «quel luogo e quel momento della 'decisione' in cui si mette in opera una pratica»³⁵. La soglia non è da intendere come qualcosa di concreto o fattuale, ma come un evento, «l'accadere della differenza, ossia della distanza»³⁶: la soglia allora si configura come un momento di transito e di passaggio da una pratica all'altra, da una figura ad un'altra, da un *qui* ad un *là*. Essa, poiché mette in relazione due poli, è quel non-luogo³⁷ che permette un rispecchiamento reciproco ed una complementare differenziazione, dalla quale si stagliano una dimensione del *qui* e una del *là*, un'identità ed un'alterità. Bisogna considerarla come una «relazione tra due lati che non sussistono prima della relazione» in quanto «la soglia stessa è il vuoto, la distanza di nulla, indeterminabile, della loro determinazione»³⁸.

Non esiste un cittadino senza un selvaggio, in quanto «è la soglia che li differenzia, ponendoli così in relazione. E poiché sono una relazione, non sono

³²C. Lévi-Strauss, «I tre umanesimi» in *Antropologia strutturale due*, Il Saggiatore, Milano 1978, pp. 311-314.

³³J.-J. Rousseau, [1781] *Essai sur l'origine des langues*; ed. it. *Saggio sull'origine delle lingue*, Guida Editore, Napoli 1984, cap. VIII.

³⁴Cf. «in tutta la sua opera, la volontà sistemica di identificazione all'altro vada di pari passo con un rifiuto ostinato di identificazione a sé», (C. Lévi-Strauss, *Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo*, in *Razza e storia e altri studi di antropologia*, a cura di P. Caruso, Einaudi, Torino 1977, p. 87).

³⁵C. Sini, *L'analogia della parola, Filosofia e metafisica, Figure dell'enciclopedia filosofica*, tomo I, Jaca Book, Milano 2004, p. 33.

³⁶Ivi, p. 39.

³⁷Cfr.: «La soglia, col suo stacco delimitante il senso delle pratiche, ci è sinora apparsa come il luogo stesso del transito e perciò della mobilità assoluta; più che un luogo un non-luogo di essenziale trasparenza e vacuità», (Id., *L'origine del significato*, cit., p. 100).

³⁸Id., *L'analogia della parola*, cit., p. 50.

propriamente 'stati', ma forme rispecchiantisi: la *visione* dell'uno comporta il riflesso *speculare* dell'altro»³⁹. Le identità si co-creano solo nella soglia della pratica differenziante dell'incontro, retroflettendosi come selvaggi, come barbari, come società civilizzate o come tutto l'insieme di stereotipi che sono stati menzionati nel corso di questa ricerca. Si potrebbe immaginare questa soglia seguendo la metafora dello specchio poiché ci induce a notare la relazione che si instaura fra le due immagini: seppur diverse, esse sono speculari e complementari.

La figura dello specchio è presentata da Sini come una figura del doppio. Il doppio è la figura dell'evento della soglia, la ripetizione dell'accadere di una pratica, ovvero il rispecchiamento dell'uno nell'altro, del noi in mezzo agli altri, del *qui* in un *là*. Proprio in quanto rispecchiamento il suo movimento è duplice: non si riduce ad un viaggio di solo andata, ma implica un percorso circolare e ondulatorio che ripercorre continuamente la soglia duplicante dell'incontro. Lo specchio dunque, come non-luogo dell'incontro è l'eterotopia che secondo Foucault relaziona il soggetto con il proprio corpo utopico:

Lo specchio è eterotopico, "nel senso che restituisce il posto che io occupo nel momento in cui mi guardo nel vetro, un posto assolutamente *irreale*, perché, per essere percepito, deve passare da quel punto irreale che sta laggiù"⁴⁰.

Per comprendere la dimensione speculare dello sguardo antropologico, si potrebbe ricordare l'interpretazione offerta dall'antropologo Francesco Remotti, nella definizione dell'antropologia come «disciplina del ritorno», che non si esaurisce in un orizzonte di alterità, in un *là* indefinito, ma si completa in un ritorno a un *qui* che trova il suo spazio nel confronto e nella differenza⁴¹. La fase del ritorno al sé, fase dello specchio e del rispecchiamento, è in questo senso fondamentale nell'indagine antropologica e come spiega Lévi-Strauss «ogni carriera etnografica ha il suo principio in "confessioni" scritte o inconfessate»⁴².

Analogamente l'immersione nel punto di vista dell'Altro, dell'indigeno, che è la fondamentale tappa per conoscere se stessi, potrebbe essere letta come una forma di *epimeleia eautou*, una pratica che il soggetto compie su di sé attraverso la «tecnica di straniamento». Il rapporto sé/altro è infatti cruciale in *L'Ermeneutica del soggetto*: come indica Gros nella nota critica

La cura di sé è dunque attraversata dalla presenza dell'Altro: l'altro inteso come direttore d'esistenza, l'altro pensato come corrispondente a cui si scrive e rispetto al quale ci si misura, l'altro concepito come amico che ci reca soccorso, o parente benevolo e così via⁴³.

³⁹ Ivi, p. 63.

⁴⁰ M. Foucault, *Utopie, eterotopie*, cit.

⁴¹ F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati-Boringhieri, Torino 2000, p. 216.

⁴² C. Lévi-Strauss, *Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo*, cit.

⁴³ F. Gros, «Nota del curatore», cit., p. 484.

Ora, l'«etica della distanza», che implica come suo proprio principio l'Altro e che contraddistingue la cura di sé, come si evince dall'analisi di Gros, è allo stesso tempo un'«etica dell'immanenza»⁴⁴: notiamo dunque in che modo emerga la questione della circolarità e l'elemento speculare nella fase del ritorno a sé.

Per concludere questo percorso a due strade, è pertinentierievocare un parallelismo analizzato da Mario Galzigna nell'introduzione all'opera collettanea *Foucault, oggi* secondo cui il pensiero lévi-straussiano è riconducibile «agli esiti più recenti del percorso di Michel Foucault, riguardo alla questione dell'adesione del punto di vista altrui per distaccarsi dal proprio punto di vista»⁴⁵. A tale riguardo, Galzigna propone di soffermarsi su due verbi utilizzati dai due autori in contesti molto diversi fra loro, ma con una forte convergenza semantica: *se dépendre* e *se dépendre de soi-même*.

Alla fine di *Tristi Tropici*, Lévi-Strauss scrive in uno stile poetico ed evocatore:

quando l'arcobaleno delle culture umane si sarà inabissato nel vuoto scavato dal nostro furore; finché noi ci saremo ed esisterà un mondo – questo tenue arco che ci lega all'inaccessibile resisterà: e mostrerà la via inversa a quella della nostra schiavitù, la cui contemplazione, non potendola percorrere, procura all'uomo l'unico bene che sappia meritare: sospendere il cammino; trattenere l'impulso che lo costringe a chiudere una dopo l'altra le fessure aperte nel muro della necessità e a compiere la sua opera nello stesso tempo che chiude la sua prigione; questo bene che tutte le società agognano, quali che siano le loro credenze, il loro regime politico e il loro livello di civiltà, in cui esse pongono i loro piaceri e i loro ozi, il loro riposo e la loro libertà; possibilità vitale per la vita, di *distaccarsi*⁴⁶.

L'antropologo utilizza l'espressione *distaccarsi*, in francese *se dépendre*, che in un altro contesto Foucault riutilizza cambiandogli forma: diventerà *se dépendre de soi-même* per indicare, come mette in luce Galzigna, «un soggetto costituito attraverso le pratiche di sé; un soggetto che non può avere accesso alla verità se prima non ha “operato su se stesso un certo lavoro”, che deve consentirgli di conoscere la verità: un lavoro di purificazione, di conversione dell'anima per mezzo della contemplazione dell'anima stessa»⁴⁷.

Ne *L'uso dei piaceri*, Foucault afferma

Ci sono momenti nella vita in cui la questione di sapere se si può pensare altrimenti e percepire altrimenti da quello che si vede, è indispensabile per continuare a guardare o

⁴⁴Ivi, p. 483.

⁴⁵ M. Galzigna, «Introduzione», in *Foucault, oggi*, cit., pp. 10-11.

⁴⁶ C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Plon, Parigi 1955; trad.it. *Tristi Tropici*, Mondadori, Milano 1960, pp. 455, 456.

⁴⁷M. Galzigna, «Introduzione», cit., p. 11. Cf. M. Foucault, *L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité II*, Gallimard, Paris 1984; trad.it. *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 1984, pp 13-14.

a riflettere. È la curiosità; la sola specie di curiosità, comunque, che meriti di essere praticata con una certa ostinazione: non già quella che cerca di assimilare ciò che conviene conoscere, ma quella che consente di *smarrire le proprie certezze*.

Se déprend de soi-même. Dal distacco di uno sguardo da lontano in Lévi-Strauss, Foucault invita a distaccarsi da se stessi, compito che egli assegna alla filosofia come «lavoro critico del pensiero su stesso»⁴⁸, dall'archeologia alla genealogia, all'ontologia dell'attualità o, si potrebbe dire in termini siniani, un'autobiografia, una pratica di sapere che interroga se stessa e il suo gesto, nella luce e nell'ombra, nel vero e nel falso⁴⁹.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Cf. C. Sini, *La mente e il corpo. Filosofia e psicologia, libro secondo de Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jaca Book, Milano 2004 pp. 123-124.

Bibliografia

- AA. VV. *Foucault oggi*, Feltrinelli, Milano 2008.
- P. Caruso (a cura di), *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault e Jacques Lacan*, Mursia, Milano 1969.
- F. de Vitoria, [1539] *Relectio de indis – La questione degli Indios*, ed. it. trad. di A. Lamacchia, Levante Edizioni, Napoli 1996.
- D. Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, Editions Fayard, Paris 1994.
- M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003.
- M. Foucault, *L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité II*, Gallimard, Paris 1984; trad.it. *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 1984.
- M. Foucault, *Philosophie. Anthologie*, con la prefazione di A. Davidson e F. Gros, Gallimard, Paris 2004.
- M. Foucault, *Les hétérotopies, Le corps utopique*, Francine Fruchaud e Denys Foucault – INA, Paris 2004; trad. it. a cura di A. Moscati, *Utopie, eterotopie*, Cronopio, Napoli 2006.
- F. Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages*, Galaade Editions, Paris 2005
- C. Lévi-Strauss, [1952], *Race et histoire*, Folio, Paris (nouv. éd.) 1987; trad. it. a cura di P. Caruso, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1977.
- Id., *Tristes Tropiques*, Plon, Paris 1955; trad. it. di B. Garufi, *Tristi tropici*, Milano, Il Saggiatore, 1960.
- Id., *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973; trad. it. *Antropologia strutturale due*, Il Saggiatore, Milano 1990.
- Id., *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, trad. it. di P. Levi, *Lo sguardo da lontano*, Torino, Einaudi, 1984.
- Id., *Race et histoire, Race et culture*, con la prefazione di Michel Izard, Paris, Albin Michel/UNESCO, 2001; trad. it. di S. Arecco, P. Caruso, P. Levi, *Razza e storia, Razza e cultura*, Torino, Einaudi, 2002.
- C. Pagani, *Genealogia del Primitivo. Il musée du quai Branly, Lévi-Strauss e la scrittura etnografica*, Mantova, Negretto Editore, 2009.
- F. Remotti, *Prima lezione di antropologia*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- Id., *Noi, Primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Turin, Bollati Boringhieri, 2000.
- C. Sini, *Etica della scrittura*, Il Saggiatore, Milano 1992.
- Id., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca Book, Milano 1996.
- Id., *La scrittura e il debito. Conflitto tra culture e antropologia*, Jaca Book, Milano 2002.
- Id., *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jaca Book, Milano 2003.