

**Arjun Appadurai, 2014,  
Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale  
Milano: Cortina.**

DI DARIA SETTINERI

Se *Modernità in polvere* (1996) rappresentava la giovinezza degli studi sulla globalizzazione, *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale* ne rappresenta la maturità. Il tempo e la storia hanno permesso ad Arjun Appadurai di riorganizzare il suo pensiero attorno ai flussi globali offrendogli la possibilità di individuare nuove direttrici di senso. Hanno contribuito alla nuova articolazione della sua antropologia due progetti a Mumbai cui si è dedicato negli ultimi dieci anni e che in larga misura trovano espressione nella seconda parte del libro.

In *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale* sono pubblicati saggi precedenti, rivisitati e scritti inediti. Il filo dei rimandi tra le tre parti del libro (*Geografie in movimento*, capp. 1-5, *Visto da Mumbai*, capp. 6-10, *Fare il futuro*, capp. 11-15) è sottile al punto che, in prima istanza, è difficile trovare nel testo una linea di continuità. In particolare, come osserva Fabietti nella prefazione all'edizione italiana (p. XI), è la terza e ultima parte (*Fare futuro*) che più si lega al progetto del libro. Se il quindicesimo capitolo (*Il futuro come fatto culturale*) attribuisce il nome a tutto il testo, è però nel quattordicesimo (*La ricerca come diritto umano*) che si deve trovare, come suggerisce l'autore stesso nell'introduzione (p. 6), «la forza che anima il libro». Le riflessioni contenute nei capitoli precedenti, dunque, seppur presentino una loro compiutezza ermeneutica, sono propedeutiche alla comprensione del messaggio finale del libro per cui «il futuro non è uno spazio vuoto su cui incidere la rivelazione tecnocratica o le oscillazioni di lungo termine della natura, ma è lo spazio di un progetto democratico che deve iniziare dal riconoscimento che il futuro è un fatto culturale» (p. 410).

Siffatto progetto democratico, sottolinea Appadurai a più riprese nel corso del libro, deve contrapporre all'«etica della probabilità» quella della «possibilità». La prima «porta il rischio in spazi di emergenza e di sofferenza» (p. 409) mentre la seconda «può offrire una base più estesa per il miglioramento della qualità della vita sul pianeta e accogliere una pluralità di visioni della nuova vita» (p. 411). Ciò permetterebbe una distribuzione più equa della «capacità di avere aspirazione», che è una «capacità culturale» (p. 251). A tale argomento l'antropologo ha dedicato il nono capitolo, il cui titolo è, per l'appunto, *La capacità di avere aspirazione*, nel quale sostiene che gli antropologi hanno

focalizzato eccessivamente i propri interessi sulla cultura quale “tradizione” a discapito della cultura quale espressione dell’umana aspirazione. Le restrizioni dovute alla povertà riducono di molto questa abilità che deve trovare nell’esercizio alla protesta, intesa come «capacità di discutere, di contestare, di inquisire e di partecipare in modo critico» (p. 259), la sua forza poetica. Essa appare come l’unica strada percorribile affinché si verifichino le «condizioni del riconoscimento» (p. 256) dal momento che è essa stessa «capacità culturale» (p. 256), come l’esempio gandhiano dimostra. La protesta permette di costituire reti che, travalicando anche i confini entro cui normalmente vengono considerate le singole situazioni di emergenza, possono formare una *democrazia profonda* (idea che dà anche il titolo all’ottavo capitolo) la quale «evoca radici, ancoraggi, intimità e collocazioni» (p. 241) secondo politiche di riconoscimento dal basso. Gli attivisti urbani di Mumbai (l’*Alliance*), inseriti in reti globali, hanno dato vita a forme di protesta come «esercizio di sovvertimento» (p. 230) organizzando manifestazioni incentrate sulle politiche dell’abitare e allestendo mostre sulle case dei poveri di Mumbai che, nel 1986 e da allora ovunque nel mondo, sono diventati dei veri e propri eventi politici (cap. 8), capaci di concentrare l’attenzione su problemi fondamentali, come quelli della gestione degli scarti umani, in contesti di povertà. Tramite questa «politica della merda» (p. 232), messa in scena in particolare nel “festival dei gabinetti”, costringendo gli attori istituzionali a confrontarsi su tali problemi con gli abitanti degli slum, si attuano delle vere e proprie politiche di riconoscimento dal basso (pp. 231-35 e capitolo 10, *Cosmopolitismo dal basso*) che creano soggettività laddove prima c’era solo “emergenza” e che permettono l’esistenza di una democrazia profonda che è «una democrazia della sofferenza e della fiducia; del lavoro e della difesa dello slum [...]; dei microprestiti e delle restituzioni; e, soprattutto, del quotidiano riconoscimento [...]». La democrazia profonda precede – ma al tempo stesso sostiene e stimola – quanto avviene nell’urna elettorale, nel raduno politico, nell’ufficio governativo [...] è la trasformazione degli ideali borghesi costituzionali in quotidiane forme di consapevolezza [...] è una democrazia pubblica perché interiorizzata nelle viscere delle comunità locali [...]» (p. 290).

Prevedendo le critiche di matrice foucaultiana che si potrebbero muovere a tali osservazioni, che peraltro Appadurai corrobora con gli esempi concreti dei gruppi di attivisti, l’antropologo precisa che «questa sorta di governamentalità dal basso, nel mondo dei poveri della città sia una specie di contro-governamentalità, animata da rapporti sociali di povertà condivisa [...], una governamentalità che si rivolge contro se stessa» (pp. 229-30). Il principio su cui essa si fonda è quello della pazienza come strategia politica (p. 221), pazienza che viene duramente messa alla prova perché deve resistere alle minacce delle emergenze e alle pressioni politiche auspicanti, al contrario, pratiche di consenso immediato (cap. 8); anche la particolare condizione di Mumbai quale «città del contante» (p. 181) rende difficile la politica della pazienza perché costringe l’*Alliance*, per esempio, a dover costantemente posizionarsi rispetto

alle continue spinte intestine che premono sulla necessità di accedere, per l'espletamento dei progetti in corso, a denaro liquido, seppur di dubbia origine (pp. 217-222).

Quest'ultima considerazione rimanda direttamente alle riflessioni contenute nel primo capitolo, *Merci e politiche del valore*, in quanto presuppone che gli oggetti e i capitali finanziari abbiano una propria vita sociale, così come le persone (p. 15), «quando gettano ponti fra luoghi lontanissimi nello spazio e nel tempo restringendo la geografia e ampliando la nostra immaginazione» (p. 7). «La politica, nel senso lato di relazioni, supposizioni e contesti, – scrive Appadurai – è ciò che lega valore e scambio nella vita sociale delle merci, [...] tuttavia, dal momento che le merci travalicano costantemente i confini di specifiche culture (e quindi di specifici regimi di valore), il controllo politico della domanda è sempre minacciato» (p. 84). Le nuove forme di globalizzazione, infatti, creano rapporti sempre più sfocati tra i vari tipi di capitale (finanziario, sociale, ecc.) e la complessità dei flussi produce nuove località e nuove soggettività (p. 89).

Centrale, nel discorso di Appadurai, diventa il rapporto tra le *forme di circolazione* e la *circolazione delle forme* che affronta nel secondo capitolo (*Come le storie fanno le geografie*) e che rappresenta uno dei leitmotif del libro. Sulla circolazione della forma indugia anche nel quarto capitolo (*Il lato scandaloso. Sacrificio ed etnocidio nell'era della globalizzazione*) e nel quinto (*Nella nazione di mio padre. Riflessioni su biografia, memoria e famiglia*). L'antropologo, riflettendo sui modi in cui, nel mondo post-strutturalista, parti e interi non corrispondono più a una logica saussuriana, osserva il fatto che «i corpi sono diventati la materia di una ricombinazione di forme sociali e visioni più ampie» (p. 131) che permette l'uso della «chirurgia politica» intesa come «esecuzione di operazioni violente su parti e organi vitali del corpo allo scopo di creare una varietà di effetti politici» (p. 130). Il riferimento primo è alla circolazione della forma «nazione», alla sua recente storia, alle sue conseguenze e alla *produttività della violenza* secondo cui, nell'omonimo paragrafo, il sangue diventa il luogo della purezza e dell'interconnessione (pp. 142-144). Per quanto riguarda *Le forme della circolazione*, nella sezione recante il medesimo titolo, egli scrive che sono prodotte «dalla varietà di circuiti, scale e velocità che caratterizzano la circolazione di elementi culturali». Cruciale è capire i modi in cui «forma della circolazione» e «circolazione delle forme» riescano a produrre le località che sono le arene in cui il globale diventa pratica di vita (p. 99) e in cui si giocano le sorti del futuro non solo come risultato di scelte economiche ma anche come esito di un fatto culturale.