

# Guerra di mondi – offerte di pace<sup>1</sup>

Bruno Latour<sup>2</sup>

Italian translation by Stefania Consigliere in [www.laboratoriomappe.org](http://www.laboratoriomappe.org)

Una volta, la situazione era più semplice: nonostante tutti i loro disaccordi, i loro conflitti, le loro diversità nei costumi e nelle lingue, gli umani condividevano, pur senza averlo voluto, un mondo comune: quello della natura, di cui l'antropologia fisica forniva una discreta approssimazione. L'antropologia sociale o culturale si distaccava dunque da un fondo unitario che rendeva appunto possibile la comparazione tra culture, un po' come il muro bianco di un museo permette di far risaltare le differenze tra le maschere provenienti da ogni dove che vi sono appese. C'erano forse dei Bantu e dei Baoulé, dei Finnici o dei Lapponi, ma avevano tutti in comune lo stesso fondo di geni, di neuroni, di muscoli, di scheletri, di ecosistemi e di evoluzione che permetteva di collocarli nella stessa umanità.

Quando si superava il mondo dell'uomo per abbordare quello della natura fisica, del cosmo, ciò che era in comune aumentava ancora. È vero che c'erano disaccordi possibili tra specialisti, tra discipline, ma alla fin fine il mondo, la natura esterna, possedeva di primo acchito il carattere dell'unità. C'erano certo delle culture con le loro molteplici particolarità arbitrarie, ma almeno c'era una sola natura con le sue leggi necessarie. Di conseguenza i conflitti tra umani, per quanto lontano potessero andare, restavano limitati alle rappresentazioni, alle idee, alle immagini che le diverse culture potevano farsi di un'unica natura biofisica<sup>3</sup>. Se c'erano disaccordi, dei differendi, dei conflitti violenti, tutto avveniva all'interno dei cervelli umani, nel loro cinema cerebrale, senza mai impegnare il mondo, la sua realtà materiale, la sua cosmologia, la sua ontologia che, per costruzione – no! appunto, per natura – restava intangibile.

Detto altrimenti, le differenze, in questa benedetta epoca del modernismo, non erano mai davvero serie, non scavavano molto in profondità perché non toccavano mai il mondo stesso. L'intesa era sempre, in linea di principio, possibile o addirittura facile. Si poteva sempre sperare che i differendi e addirittura i conflitti potessero

---

<sup>1</sup> [Questo il riferimento completo alla pubblicazione originale: Bruno Latour (2000), *Guerre des mondes – offres de paix*. In: *Ethnopsy - les mondes contemporains de la guérison*. Numéro spécial, Colloque de Cerisy, Guerre et paix des cultures, pp.61-80. La traduzione italiana, approvata dall'autore, è di Stefania Consigliere e Piero Coppo. Le note o le frasi in nota comprese fra parentesi quadre sono state aggiunte per facilitare la comprensione al lettore italiano.]

<sup>2</sup> [Centro di sociologia dell'innovazione, Ecole Des Mines, Parigi.]

<sup>3</sup> Su queste questioni del rapporto natura/cultura, si veda B. Latour (1991), *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, Eleuthera, Milano 2009; P. Descola & G. Palsson eds (1996), *Nature and Society. Anthropological perspectives*, Londra, Routledge, 1996.

diminuire o attenuarsi se soltanto si fosse potuto ricorrere un po' più alla natura unificata e un po' meno alle rappresentazioni divergenti, soggettive e contraddittorie che se ne facevano gli umani. Se per educazione, o per ragionamento, si fosse giunti a far entrare la realtà fisica e naturale nei dibattiti, si sarebbero calmate le passioni; si sarebbe passati dalla diversità appassionata all'unità rassicurante e razionale. Anche se l'umanità divergeva nelle sue religioni, nei suoi diritti, nei suoi costumi, nelle sue arti, essa poteva sempre far ricorso all'oasi di unità e pace che offrono la scienza, la tecnica, l'economia. Siamo forse divisi dalle nostre passioni, ma la ragione almeno ci riunisce, perché la ragione è la natura messa in parole. È vero che ci sono diversi modi di educare i bambini, ma c'è una sola embriogenesi. Di conseguenza, se litighiamo basta aumentare la parte di obiettività scientifica, di efficacia tecnica e di resa economica, e ben presto smetteremo di litigare – o per lo meno potremo dividere le cose con chiarezza, separando il discorso sui valori dall'esposizione che poggia sui fatti.

Neanche ci si rende conto di quanto fosse comoda questa soluzione al problema della composizione di un mondo comune (nome che si può dare alla politica<sup>4</sup>). Perché in definitiva il lavoro era già fatto, l'unità già costituita e armata da capo a piedi; il mondo era già unificato, restava solo da convincere gli ultimi recalcitranti; se non ci si riusciva, si poteva sempre sistemare la parte residua tra i valori da rispettare, nella diversità culturale, nella tradizione e via dicendo – e in breve raggruppare i recalcitranti in un museo o in una riserva. Lì si trasformava allora in forme più o meno collettive di soggettività, dalle quali non avrebbero mai potuto ritornare per pretendere l'obiettività e occupare un posto nel mondo. In questo modo erano banditi per sempre, come le donne e i bambini delle dinastie rovesciate che venivano rinchiusi a vita nei conventi. In quell'epoca, che non è poi così lontana, non potevano esserci delle guerre di mondi. C'erano certo innumerevoli guerre, ma almeno c'era un solo mondo e questo permetteva di parlare senza esitazioni di un pianeta, di una umanità, di diritti dell'uomo, dell'umano in quanto tale.

Naturalmente c'era il sospetto che questo mondo al singolare – quello della Scienza, della Tecnica, del Mercato, della Democrazia, dell'Umanità, dei Diritti dell'uomo, e insomma dell'umano – avesse il difetto di essere un po' etnocentrico, o addirittura imperialista. L'unificazione si faceva in maniera un po' viziata, come se si fosse delegato (ma nessuno aveva delegato niente) il compito di unificare il mondo a *una* soltanto delle culture del mondo, quella che portava il nome vago di Occidente. Malgrado la sua bizzarria, la cosa tuttavia non sembrava scioccante, perché l'Occidente, nel suo fondo, non era una cultura “tra” le altre dacché possedeva un accesso privilegiato alla natura e alla sua unificazione già compiuta. Certo, c'erano dei tratti culturali che permettevano di considerare gli Europei, gli Americani, gli Australiani e, più tardi, i Giapponesi come delle culture particolari, ma l'accesso alla natura eliminava rapidamente queste differenze di superficie: si poteva discutere o rifiutare l'“occidentalizzazione”, ma la “modernizzazione” era, indiscutibilmente, il patrimonio comune dell'umanità. Cedere a essa non era sottomettersi a un imperialismo qualsiasi, imitare volontariamente uno schema culturale: era avvicinarsi a questa sorgente fondamentale e indiscutibile di unificazione. Era connettersi direttamente all'origine obiettiva del mondo comune e così avvicinarsi all'unità. Diffondendo o adottando scienze, tecniche e mercati, né chi agiva in nome dello sviluppo né chi veniva “sviluppato” sentivano di cedere a un *popolo* quale che fosse: cedevano alla modernizzazione, che non ha né padre, né madre, ma marca

---

<sup>4</sup> B. Latour (1999), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Parigi, La Découverte.

semplicemente, attraverso lo squarcio aperto nel muro variegato delle rappresentazioni dipinte dalle culture, l'entrata più o meno roboante della natura indiscutibile e unificante.

E almeno altrettanto privata di senso e desacralizzata! È proprio qui in effetti che sta il paradosso di questo strano periodo che si è chiamato “modernità” e che sembra sempre più, retrospettivamente, non più come motore della storia ma l'interpretazione parziale di uno dei suoi episodi. Se la natura ha il vantaggio di offrire d'acchito l'unificazione, ha anche il grande inconveniente di essere radicalmente priva di senso. La brutalità dei fatti obiettivi non offre né odore, né sapore, né alcun significato propriamente umano. I moderni lo riconoscono molto lealmente, con una specie di gioia maligna. Le grandi scoperte scientifiche, si diceva rabbrivendo, non fanno che strapparci dal nostro piccolo villaggio per gettarci in un cosmo ghiacciato di cui noi non occupiamo più il centro e i cui spazi infiniti ci terrorizzano. Ma, in definitiva, non c'era scelta: la modernizzazione esigeva che si visse il lutto per la perdita di tutte queste pretese colorate, di questi cosmi variegati, di tutte queste forme di vita dai rituali così ricchi. «Asciughiamo le nostre lacrime, diventiamo adulti, l'umanità esce dall'infanzia dei miti ed entra nella dura realtà della scienza, della tecnica e del mercato. È triste ma è così: o restate nelle vostre culture differenti, ma i conflitti continueranno; oppure accettate l'unità condividendo lo stesso mondo comune, ma naturalmente (in tutti i sensi dell'avverbio) questo mondo sarà privo di senso. Prendere o lasciare.» Ci si può d'altra parte domandare se una delle cause in qualche modo metafisiche degli spaventosi conflitti generati da questo stesso Occidente, che pretendeva tuttavia di pacificare tutti i conflitti facendo appello a un solo mondo comune, non sia da ricercare in questo impossibile doppio legame con il quale i modernizzatori si sono loro stessi legati – tirandosi dietro i modernizzati.

Tuttavia, l'avanzata del fronte della modernizzazione aveva il vantaggio di definire con sufficiente precisione la differenza tra “loro” e “noi”. In effetti, contrariamente a ciò che dicono gli anticolonialisti, il termine di “etnocentrismo” non può per definizione applicarsi all'Occidente. È vero che esso occupa il centro, ma non è una etnia, una nazione, una cultura. L'etnocentrismo è, come si sa, insieme al buon senso, la cosa più condivisa del mondo. Tutti i popoli, tutte le nazioni, costruendo i loro rapporti di commercio, di dominazione, di evitamento si sono messi ciascuno al centro e hanno messo gli altri alla periferia; ma tra loro, nel corso dei lunghi contatti della storia, c'era questa eguaglianza di fondo: erano tutti quanto meno dei popoli<sup>5</sup>. Ora, questo non è mai stato il caso per i moderni: gli altri erano dei popoli, delle culture, ma “noi”, gli Occidentali, i moderni, noi appunto non lo eravamo. Solo l'Occidente poteva occupare, per la prima volta nella storia, la posizione del centro indiscutibile, senza però che questo centro provenisse da una qualsivoglia etnia<sup>6</sup>. Era addirittura questo che permetteva la differenza tra “loro” – prigionieri degli stretti confini delle loro culture e incapaci in fondo di accedere ai principi unificanti della natura – e “noi”, che possedevamo certo dei tratti culturali più o meno accentuati, ma la cui risorsa nascosta era di aver raggiunto, grazie al lavoro di scalzatura della scienza e della tecnica, lo zoccolo duro dell'universalità, la roccia madre della natura. “Naturopo-centrica”, “raziocentrica”, forse – ma mai formazione politica fu *meno* etnocentrica dell'Occidente modernizzatore. Tanto più che, con una magnanimità davvero degna di ammirazione, permetteva a chiunque, qualunque fosse la sua etnia di origine, di diventare universale come lui e appartenere a questa patria senza

<sup>5</sup> C. Lévi-Strauss (1952), *Race et Histoire*, Paris, Deboel, 1987.

<sup>6</sup> È il senso della disputa appassionante sul capitano Cook riportata in M. Sahlins (1995), *How “Natives” Think. About Captain Cook, for Example*. Chicago, Chicago University Press.

antenati, a questa etnia senza rituali, a questo paese senza frontiere: quello della ragione che accede alla natura unificante tramite l'obiettività sapiente e la discussione razionale.

Alla fine, però, la questione del senso dell'esistenza restava insoluta. Al contrario, più l'appartenenza a questa patria senza patria si estendeva, meno significato offriva: strano paradosso, questo, che obbligava alla ricerca di un umano generico per tutto il pianeta ma, quando finalmente lo si era trovato, portava a disperarsi davanti allo spettacolo di una semplice natura animale, biofisica, neuronale. La soluzione trovata per attenuare, anche se non risolvere, questa contraddizione tra una natura unificante ma assurda e delle culture ripiene di senso ma senza più alcun titolo per regnare sulla realtà obiettiva, fu appunto quella di sacralizzare la nozione di "cultura": ci si è messi a coccolare, conservare, rispettare e addirittura inventare delle culture<sup>7</sup>. Ma la nozione di cultura, non possiamo dimenticarlo, è per essenza relazionale: le etnie non esistono nel mondo allo stesso titolo dei cavoli o delle rape. La nozione di cultura non è che uno dei modi possibili secondo i quali si entra in relazione con gli altri. Ora il multiculturalismo non è altro che l'altra faccia di ciò che si potrebbe chiamare mononaturalismo<sup>8</sup>. L'impressione di grande apertura di spirito che dà il multiculturalismo non deve dissimulare il prezzo che i popoli hanno dovuto pagare per poter continuare a esistere sotto forma di culture: «Voi possedete forse il senso, ma non avete più la realtà, se non sotto la forma simbolica, soggettiva, collettiva delle rappresentazioni. Avete il diritto di possedere una cultura, ma tutti gli altri hanno lo stesso diritto e tutte le culture si equivalgono.» In questa mescolanza di rispetto e di completa indifferenza si possono riconoscere i tratti del relativismo culturale. D'altronde, questi giochi di cultura non hanno molta importanza visto che, da qualche parte, la natura continua a unificare la realtà grazie a leggi indiscutibili e necessarie – benché prive dello charme e del senso di queste deliziose produzioni culturali che il capriccio e l'arbitrario degli umani hanno generato ovunque.

Riassumiamo la situazione di quando la modernizzazione era al suo apogeo: un mondo naturale comune già unificato, checché ne pensassero gli umani imprigionati nelle loro rappresentazioni simboliche; un Occidente che è il solo a non essere etnocentrico, che considera con un occhio insieme ammirativo, disgustato e interessato la molteplicità dei modi di sfuggire a questo mondo comune; delle culture tutte paragonabili tra loro e tutte ugualmente poco impegnate nella costruzione di una realtà naturale comune; e, soprattutto, una proposta di pace che non presuppone alcun conflitto: le guerre non riguardano mai i mondi, ma soltanto *le* rappresentazioni simboliche *del* mondo; l'unità è già fatta, basta che la dose di natura universale aumenti dappertutto e l'accordo si farà per semplice conseguenza; infine, dato che questa natura universale non ha un senso umano, è indispensabile conservare le culture per abbellire, arricchire, decorare il duro mondo dei fatti e della ragione con dei valori e delle passioni – a condizione, beninteso, che nessuna di queste culture mantenga delle pretese ontologiche. Ecco, in un abbozzo troppo rapido, il mondo ora scomparso che proponeva l'accordo di mononaturalismo e multiculturalismo. «A noi *il* mondo, a voi *i* mondi, e cioè delle "visioni del mondo"; e se fate troppo baccano, che il mondo venga a pacificare le vostre dispute.» Curiosa offerta di pace, questa, che non aveva mai riconosciuto la guerra.

---

<sup>7</sup> M. Sahlins, *"Sentimental Pessimism" and Ethnographic Experience: or, Why Culture is Not a Disappearing "Object"*, in L. Daston (2000), *Biography of Scientific Objects*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 158-201; ripreso in M. Sahlins (2000), *Culture in Practice*, New York, Zone Books.

<sup>8</sup> E. Viveiro de Castro (1998), *Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien*, in E. Alliez (ed.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Paris, Les Empecheurs de penser en rond, pp. 429-462.

\* \* \*

Quando si volga uno sguardo retrospettivo sull'episodio della modernizzazione – qualche breve secolo di violenti sussulti – non si può che essere colpiti nel vedere fino a che punto essa sia stata *pacifica* nonostante queste guerre scatenate su scala sempre più gigantesca. Non è un paradosso: l'Occidente era fondamentalmente pacifico poiché i disaccordi non potevano mai andare troppo lontano. Riguardavano le qualità seconde, le rappresentazioni, mai la sostanza, il tessuto del mondo, le qualità prime. A un Galileo, a un Newton, a un Pasteur, a un Curie, a un Oppenheimer, la politica, così come le religioni, apparivano sempre come dei focolai di violenza che un po' di scienza obiettiva avrebbe sempre potuto soffocare. Per quanto terrificanti fossero i conflitti, tutti costoro pensavano, la pace si poteva trovare sempre a portata di mano, proprio dietro il muro stretto delle nostre passioni e rappresentazioni. E già non ci rendiamo più conto di fino a che punto questo sentimento di pace interiore potesse essere rassicurante, gratificante, equilibrante: questa certezza assoluta che c'erano delle guerre, ma non guerre *di scienza*, che c'erano delle *guerre nel mondo* ma non guerre *dei mondi* – se non nella fantascienza. Per tutti i nostri grandi antenati non c'era alcuna sorgente di conflitto che non potesse essere prosciugata; oppure, se non la si poteva prosciugare, bastava interiorizzarla, rimandarla nel foro interiore. È quello che l'Occidente ha saputo fare così magistralmente con le “paci di religione”: sì, la religione divide; ma no, essa non implica il mondo, ma soltanto l'interiorità<sup>9</sup>. Soluzione perfetta: l'invenzione di una società di tolleranza. La coabitazione non implica alcuna rinegoziazione del mondo comune già costituito, ma soltanto l'accettazione delle bizzarrie delle opinioni e degli affetti – a condizione, però, che restino all'interno delle frontiere limitate dei paesaggi interiori.

La rinegoziazione del mondo comune è cominciata; siamo ora in presenza di guerre di mondi; non esiste più alcuna sorgente di pace; le culture non vogliono più essere soltanto delle culture; ci sono guerre di scienza<sup>10</sup>; il mononaturalismo lascia il posto a un mostro inimmaginabile solo dieci anni fa: il multinaturalismo, che aggiunge la sua danza indiavolata a quella del multiculturalismo – che è volato in pezzi insieme alla tolleranza ipocrita che presupponeva. Nessuno più vuole essere semplicemente tollerato. Nessuno più sopporta di essere soltanto una cultura “tra le altre”. Ora è di nuovo questione della realtà. Il sintomo di questo cambiamento d'epoca si ritrova nella congiunzione di due termini, ripetuti fino alla nausea: “globalizzazione” e “frammentazione”. Si sbaglierebbe, tuttavia, nel non prenderli sul serio, dato che segnalano uno la crisi dell'unità, l'altro la crisi della molteplicità. Contrariamente all'impressione erronea che i discorsi attuali sulla globalizzazione potrebbero dare, la nostra epoca è molto meno globale di quanto non lo fosse nel 1790, 1848, 1918, 1945, 1968 o 1989, per prendere dei semplici punti di riferimento che suscitano echi vivi nella memoria dei Francesi. A quei tempi sì, si poteva parlare di umanità, di umano, di umanità mondiale, di pianeta terra, di progresso, di cittadini del mondo, dato che si aveva l'impressione di aver connesso la storia alla sola sorgente razionale, sapiente, obiettiva, di unità e di pace il cui modello era dato dalle scienze della natura. La vittoria era dietro l'angolo. Si stava per uscire dal tunnel. La

---

<sup>9</sup> O. Christin (1997), *La Paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI siècle*, Paris, Seuil.

<sup>10</sup> Espressione recente utilizzata in occasione del defunto "affare Sokal"; si veda B. Jurdant (1998), *Impostures intellectuelles. Les malentendus de l'affaire Sokal*, Parigi, La Découverte.

modernizzazione avrebbe trionfato. “Noi” avremmo tutti condiviso lo stesso mondo. Bizzarramente, mai “il” mondo al singolare è parso più globale, totale, in via di compiutezza, che prima del periodo in cui la parola globalizzazione è entrata come un ritornello nelle nostre orecchie.

Anche qui, paradosso? No, perché se si parla ora di globalizzazione, se ne parla come di un *pericolo fatale*, di una necessità schiacciante, di una tragedia, di una obbligazione ardente, di una sfida che dobbiamo assumere. Che siano versioni positive o negative, si parla del globale o del mondiale come di una mobilitazione guerresca, come di un fronte, come di una battaglia che si può perdere: il globale, il mondiale sono divenuti dei *problemi* gravi da risolvere e non più, come prima, come al tempo della modernizzazione, la *soluzione* evidente a tutti i conflitti. Perfino i Francesi, nonostante spesso siano degli adepti dell’universalità repubblicana, si mobilitano “contro la mondializzazione” e si mettono a rivendicare ad alta voce, cosa impensabile dieci anni fa, l’“eccezione culturale”! Per la prima volta la totalità diventa visibilmente, pubblicamente, mediaticamente, la posta di una guerra senza pietà e non più l’invisibile unità alla quale tutti ricorrevano in sordina. Si rizzano ora delle barricate contro la globalizzazione e i pericoli della mondializzazione: ma chi, un tempo, sarebbe stato abbastanza folle da rizzarne contro l’universalità? Contro la natura?

Le cose non vanno meglio dall'altra parte, quella della molteplicità. Mentre la globalizzazione rende problematica l'unificazione, ecco che la frammentazione rende altrettanto problematica la tolleranza, e perfino pericolosa. Si è notato quant'è strano lagnarsi, a un tempo, sotto il nome di postmodernismo, della frammentazione che impedirebbe ogni unità e ogni senso comune, e della globalizzazione che unificherebbe troppo velocemente e senza negoziazione? Perché semmai, bisognerebbe rallegrarsi: se la globalizzazione è pericolo, allora viva la frammentazione che spezza la sua egemonia; e se la frammentazione detta postmoderna è così terrificante, non si dovrebbe allora accogliere a braccia aperte una globalizzazione che porta infine unità e senso comune? Ma lagnandosi così ingiustamente contro entrambe, si segnala con precisione la trasformazione profonda che ci ha fatti uscire dal modernismo e dalla soluzione tanto comoda che esso offriva al problema dell'unità e della molteplicità. La frammentazione rompe il mononaturalismo; la globalizzazione distrugge il multiculturalismo. Da entrambi i lati, che si tratti di costruire il multiplo o di costruire l'uno, si vedono infine delle forze in gioco, degli avversari, dei fronti, delle contraddizioni violente. Possiamo misurare la stupefacente rapidità delle trasformazioni in base a questo: "globalizzato" non suona più per nulla come "naturale", e "frammentato" non suona più per niente come "culturalmente rispettabile". L'abbiamo davvero fatta finita con la tolleranza<sup>11</sup>, con il rispetto ipocrita dell'antropologia comparata, con le dichiarazioni lenitive sull'umanità, i diritti umani e il fatto che siamo tutti simili, abitanti dello stesso mondo. Ora c'è una guerra dei mondi. La pace, l'ipocrita pace della modernità, è bell'e che finita.

\* \* \*

Per dire le cose in modo marziale: si è passati nel giro di qualche anno da una situazione di *guerra totale* fatta da *pacifisti assoluti*, a una situazione di *guerra aperta* che offre *prospettive di pace vera*.

---

<sup>11</sup> Provocatoria espressione di I. Stengers (1997), *Cosmopolitiques - Tome 7: pour en finir avec la tolérance*. Paris, La Découverte-Les Empêcheurs de penser en rond.

I moderni, in effetti, non facevano mai davvero la guerra perché non riconoscevano l'esistenza di conflitti possibili, se non per ciò che riguardava rappresentazioni superficiali che non potevano ipotecare il mondo razionalmente conosciuto. Cosa davvero stupefacente: i moderni hanno messo il pianeta a ferro e fuoco senza mai entrare in conflitto, senza nessuna dichiarazione di guerra! Al contrario, non hanno fatto altro che espandere, con le armi, la pace profonda, l'indiscutibile civilizzazione, il progresso *senza commenti*. Mai hanno avuto avversari, nemici nel senso proprio del termine, ma soltanto dei cattivi allievi. Le loro guerre, le loro conquiste, perfino i loro massacri erano pedagogici! Rileggiamo Jules Verne: ci si batte dappertutto e in continuazione, ma per il bene delle persone. Se, come dice Carl Schmitt, c'è un nemico col quale si è obbligati a fare la guerra solo quando *non c'è mediatore comune* a cui rivolgersi per un arbitrato<sup>12</sup>, allora sì, si può dire che la storia moderna non ha conosciuto guerre e che *i civilizzatori non hanno mai avuto nemici*: si sono sempre rimessi a un arbitro indiscutibile, a un mediatore di gran lunga superiore a ogni forma di conflitto possibile: la natura e le sue leggi, la Scienza e il suo mondo unificato. Quando si è i delegati di un mediatore che sovrasta la situazione di conflitto, non si fa più la guerra: non si fanno che operazioni di polizia. I moderni hanno dunque incivilito/"poliziato"<sup>13</sup> il mondo, e non hanno mai – potrebbero affermare con fierezza – fatto la guerra. E perciò, certo, non possono neanche capire le esigenze della pace, le necessità della diplomazia, i rischi dei negoziati. «Quale negoziazione? Quale diplomazia? Quali trattative di pace? Ma se non c'è guerra! Rimettiamo un po' d'ordine, ecco tutto; esprimiamo nella realtà l'ordinamento che già vi si trova, e che le rappresentazioni collettive avevano un po' perturbato.»

È chiaro che guerre larvate di questo genere, che non riconoscono mai al nemico la sua qualità stessa di nemico, che si considerano soltanto come delle semplici operazioni di polizia condotte sotto l'arbitrato di un mediatore indiscutibile, diventano tanto inespugnabili quanto indefinite. Come potrebbero finire, dal momento che non sono mai cominciate? Come aprire delle trattative di pace se non c'è mai stata dichiarazione di guerra? Come prender contatto da un lato all'altro di un fosso invalicabile, se non c'è alcun fosso ma un mondo comune già pronto, di cui solo alcuni spiriti irrazionali si ostinano a non riconoscere le leggi necessarie? Con chi negoziare, se non ci sono *due* parti nel conflitto – e d'altronde non c'è in verità nessun conflitto, nessun conflitto reale, nessun conflitto sulla realtà, ma solo un'incomprensione sulle rappresentazioni simboliche, sulle "visioni del mondo", le quali possono facilmente coesistere a condizione che non pretendano più di aver presa sulla realtà. Nella marcia della civiltà, i Bianchi non hanno mai incontrato altro che lo spettro dell'irrazionale e dell'arcaico. Non si sono mai trovati faccia a faccia con un nemico – come potrebbero pensare alla pace?

Nondimeno, è di pace che si tratta. Ma ecco: al contrario della storia modernizzatrice, per fare la pace bisogna *riconoscere* che c'è proprio la guerra, accettare di aver avuto dei nemici, prendere sul serio la diversità dei mondi, rifiutare la semplice tolleranza, riaprire i due cantieri del globale e del locale<sup>14</sup>. Tuttavia, perché

<sup>12</sup> C. Schmitt (1972[1963]), *La notion de politique suivie de Théorie du partisan*, Paris, Calmann-Lévy.

<sup>13</sup> [NdT. Gioco di parole estremamente efficace, ma intraducibile in italiano. Il verbo francese *policer* significa "civilizzare, incivilire", ma suona anche come "far da poliziotto". "Portare la civiltà" agli altri ha quindi significato "essere i poliziotti" degli altri.]

<sup>14</sup> L'aspetto interessante della tesi di S. P. Huntington (1997), *Le Choc des civilisations* Paris, Odile Jacob, è di accettare la nozione di conflitto. Il suo errore è, evidentemente, il culturalismo, che prende come evidenza indiscutibile e che gli impedisce di riconoscere le vere linee di fronte, che non tagliano in alcun modo i bizzarri aggregati che egli designa.

quest'operazione abbia inizio, bisogna subire il più doloroso dei lutti: il mondo comune dev'essere *composto* progressivamente, non è *già* costituito. Non si trova dietro di noi e già fatto, come la natura, ma davanti a noi, come un compito immenso che dovremo assolvere poco a poco. Non è al di sopra di noi, come un mediatore ad arbitrare i conflitti, ma è la posta stessa di questi conflitti, che potrebbe diventare, in caso di negoziazione, oggetto di un *compromesso*. Il mondo comune *is up for grabs*<sup>15</sup>.

Per gli Occidentali, c'è qualcosa di disperante, bisogna riconoscerlo, in questa brutale trasformazione: vivevano in pace, e ora eccoli in guerra. Non avevano nemici, amavano tutti, si sentivano cittadini del pianeta, pronti ad accettare tutti gli altri, erano d'accordo a tollerare le più stravaganti diversità, quando bruscamente, nel giro di qualche anno, ecco che devono di nuovo battersi, come gli altri (i quali hanno smesso di essere altri all'antica, alla moderna!), per definire cosa possa voler dire il globale, quale senso dare alla molteplicità. Avevano una soluzione infallibile, disponevano dell'unità della natura e della diversità delle culture ed ecco, patatrac, tutto è da rifare. Negoziare la sovranità di Gerusalemme può sembrare il più difficile rompicapo diplomatico – e negoziare lo statuto e la sovranità della natura?

\* \* \*

Tuttavia, ciò che fa seguito alla modernizzazione ha il vantaggio della chiarezza: la guerra dei mondi c'è, e né l'unità, né la molteplicità si possono ottenere senza composizione progressiva, senza un negoziato delicato, effettuato da diplomatici, sotto la pressione continua delle forze in conflitto. Nessuno può comporre l'unità del mondo al posto degli altri, facendo come si faceva prima (ai tempi del modernismo e poi del postmodernismo), e cioè offrendo generosamente un posto agli altri, ma a condizione che lascino all'ingresso tutto ciò che hanno a cuore, i loro dei, le loro anime, i loro oggetti, il loro tempo, i loro spazi – in breve, la loro ontologia. La metafisica non arriva più dopo la fisica, ma *prima*, ci si deve lanciare nella *protofisica* – orrore senza nome per i modernizzatori, e sola speranza per coloro che lottano a un tempo contro la globalizzazione e contro la frammentazione. Rispetto al brivido leggero che poteva procurare il "relativismo culturale", questo bailamme, questo bazar, questo pandemonio non possono che suscitare repulsione e spavento<sup>16</sup>. Ed è proprio per evitarlo che si era inventato il modernismo. Era per non dover ingoiare tanti mondi, tante ontologie contraddittorie, tante metafisiche conflittuali, che si era avuta la saggezza di metterle tutte come culture differenti (indifferenti) sullo sfondo di una natura indiscutibile (ma priva di senso).

Nondimeno, è proprio questa completa metamorfosi che si richiede ai (fin qui) modernizzatori: che guardino di nuovo negli occhi questo viso di Gorgone dal quale avevano voluto nascondersi. Proprio così: per strano che possa sembrare a prima vista, i moderni, gli Occidentali, i Bianchi (poco importa il nomignolo che si vuole loro affibbiare) devono fare come se stessero di nuovo annodando *i primi contatti*; come se – per una inaudita seconda chance che la storia regala loro, che loro stessi di danno – si trovassero di nuovo nel XVII, nel XVIII, nel XIX, nel XX secolo, e che questo permettesse loro di *presentarsi bene*, proprio loro che si erano nei secoli precedenti presentati così male<sup>17</sup>. Che accettino infine di avere dei nemici, e possano dunque fare

<sup>15</sup> [NDT. In inglese nel testo. Significa "pronto per essere preso, libero per chi si fa avanti".]

<sup>16</sup> Come si è visto bene in occasione della «guerra delle scienze»; v. B. Latour (2001), *Pandora's Hope. Essays on the reality of science studies*. Cambridge, Mass, Harvard University Press.

<sup>17</sup> Su questa nozione di "presentazione" v. I. Stengers (1996), *Cosmopolitiques - Tome 1: la guerre des sciences*. Paris, La découverte & Les Empêcheurs de penser en rond.



delle offerte di pace. Non è la stessa cosa, non è la stessa missione, non ha la stessa tensione sbarcare presso gli altri popoli mettendo tutto a ferro e fuoco per pacificarli in nome di una pace fondamentale già costituita; o battersi – forse con la stessa violenza, lo stesso fuoco e lo stesso sangue – per decidere sul fronte di battaglia qual è il mondo comune che bisogna progressivamente comporre. Non si tratta di sostituire dei *conquistadores* intolleranti con degli esperti di dialogo interculturale. Chi ha parlato di dialogo? Chi domanda la tolleranza? No; si tratta di sostituire i conquistatori con dei nemici capaci di riconoscere che hanno di fronte dei nemici; che l'esito della battaglia è *incerto*; e che, di conseguenza, bisognerà forse negoziare, e duramente. I moderni sapevano da fonte certa che la battaglia era già vinta in partenza, perché non c'era battaglia ma solo l'irrimediabile ascesa del progresso – anche se il ritorno inesplicabile (e come avrebbero potuto spiegarselo?) dell'arcaismo e la montata incomprensibile (e come avrebbero potuto comprenderla?) dell'irrazionale li facevano spesso disperare.

Si passa dal moderno a quel che viene dopo, per questo solo, piccolo atto: c'è battaglia sulla composizione del mondo comune, e l'esito è incerto. Questo è tutto. Basta per cambiare il mondo. Tutti quelli che innalzano barricate contro la globalizzazione, quelli che lottano contro la frammentazione e lo sgretolamento sanno cosa vuol dire una guerra che *si rischia di perdere*.

\* \* \*

Malgrado l'orrore che può a tutta prima suscitare, sia presso gli uni che presso gli altri, quanti vantaggi per gli antichi moderni in questo cambiamento di congiuntura! Avendo una nuova occasione per presentarsi bene, per battersi, rischiando nuovamente di perdere, possono anche vincere! E questa volta, per davvero. Niente indica, in effetti, che gli Occidentali si troveranno sguarniti nella composizione del mondo comune a venire. Passare dall'arroganza modernizzatrice e civilizzatrice alla derelizione, al sentimento smarrito della colpevolezza per i crimini commessi, non li porterebbe a nulla, e neppure li farebbe perdonare. Flagellarsi, e portare sulle spalle «il fardello dell'uomo bianco», è sempre definire *per sé soli* e a nome di tutti, senza che gli altri abbiano delegato nulla, il compito impossibile di definire il mondo comune. Non più di quanto si domandasse ai moderni di prendersi per pacificatori universali, si domanda loro oggi di prendersi per colpevoli universali. Non si esige da loro che una cosa: che smettano di prendere l'universale come territorio loro proprio e che accettino di negoziare *dopo* che la battaglia ha avuto luogo. Che siano infine degni dell'iniziativa prodigiosa – e poco importano ora le ragioni – che hanno preso di entrare in contatto con la violenza, il commercio, la conquista, l'evangelizzazione, la conoscenza e l'amministrazione, con tutti gli altri. Tutti i popoli si trovano ora impegnati in quest'altra guerra mondiale, fondamentale, metafisica, sulla composizione del mondo; e proprio adesso che il lavoro sta per cominciare, non è più il momento di cospargersi il capo di cenere e di grattarsi i brufoli sopra un mucchio di letame. In piedi, moderni! Tocca a voi difendere il vostro posto al sole. Certo, non beneficiate più di una strategia che vi assicuri di vincere la posta a ogni lancio, ma neanche c'è ragione che *perdiate* la posta a ogni lancio. Dopo tutto, la ragione non è così debole da non poter vincere. Semplicemente, ha passato un po' troppo tempo senza battersi, in assenza di nemici riconosciuti come tali... Era ingrassata, si era abituata alle delizie del naturalismo e delle sue comodità – e diciamo pure alle sue lussurie.

\* \* \*

La formulazione di offerte di pace da parte di coloro che sono stati moderni potrebbe fondarsi sulla distinzione fra *jus naturalismo* e costruttivismo. Benché il termine "legge naturale" sia usato soprattutto nella teoria del diritto, conviene a meraviglia per definire l'insieme della soluzione moderna, posto che si estenda la nozione di regola fino a includervi le leggi fisiche: esiste una natura le cui leggi necessarie permettono di giudicare la diversità delle arbitrarie culturali. Ora, il giusnaturalismo non è la sola tradizione dei moderni: ne hanno anche un'altra, che è praticamente l'inverso di questa e che si può chiamare costruttivista. La differenza tra le due tradizioni, per ciò che riguarda l'esito di una negoziazione ripresa su nuove basi, sta in questo: contrariamente alle credenze accettate finora dai modernizzatori, *la natura non è generalizzabile*, mentre il costruttivismo potrebbe essere condiviso. Per definizione, non ci si può intendere sulla natura, che è fatta per *impedire* l'accordo progressivo sulla composizione del mondo comune. Per contro, che gli dèi, le persone, gli oggetti, i mondi siano "costruiti", e cioè che possano fallire (la nozione di costruzione non dice nient'altro) – ecco forse un modo per riaprire i negoziati di pace.

Senz'altro il termine "costruzione" sembra a prima vista poco allettante, perché soffre nel modernismo di un difetto maggiore: lo si associa a costruzione *sociale* e al vocabolario critico. Se si dice che la natura "è costruita", che Dio dev'essere "prodotto", che la persona dev'essere "fabbricata", si suppone subito che si venga ad attaccare, minare, denigrare, criticare la loro supposta solidità: «Quindi – sale il grido indignato – né la natura, né le divinità, né le persone esisterebbero "veramente"? Sarebbero delle "pure" fabbricazioni, dei "semplici" costrutti sociali?». Ma si può ipotizzare che coloro che sono stati moderni siano i soli a fare questa obiezione: per gli altri (gli "altri" antichi) costruzione fa rima con produzione, veridizione, qualificazione<sup>18</sup>. Mentre il giusnaturalismo impone un opposto (artificiale, umano, soggettivo, positivo, fabbricato) il costruttivismo, se si accetta di intenderlo in questo senso negoziale, *non* avrebbe opposti. Mentre il concetto di natura implica degli antonimi, la nozione di costruzione potrebbe servire come *lingua franca* per cominciare a capirsi: «Almeno siamo sicuri di una cosa – si potrebbe dire dai due lati del tavolo (se è di un tavolo che si tratta) – ed è che i vostri dèi così come i nostri, il vostro mondo così come il nostro, le vostre scienze così come le nostre, i vostri soggetti così come i nostri, sono costruiti». La questione successiva, allora, si fa interessante: «Come li fabbricate, voi?», e soprattutto, «Come verificate che siano *ben costruiti*?». La buona costruzione: ecco su cosa si potrebbe cominciare a trattare<sup>19</sup>.

È a questa svolta delle trattative che i (finora) moderni potrebbero fare appello alle risorse loro proprie, dimenticate o dissimulate dal modernismo e dalle sue pretese. Per definizione, in effetti, i moderni si sentono a disagio sotto il mantello d'accatto della modernizzazione. Se questa non può render conto degli altri, perché li obbliga a un'alterità troppo forte, come potrebbe rendere conto degli Occidentali? I Bianchi non sono mai stati moderni, *neanche loro*. Se è ingiusto dipingere i civilizzati come degli irrazionali o degli arcaici in cammino verso un solo mondo, è ancora più ingiusto dipingere i civilizzatori come razionali e moderni. Più esattamente, si tratta in questo caso di una forma di esotismo a rovescio<sup>20</sup>. Bisogna quindi intendere "modernismo" nel senso della parola "orientalismo": un equivalente, per lo sguardo che si poggia sugli Europei o gli Americani, di quello che essi poggiano, a colpi di palmeti tropicali, di harem orientali, di selvaggi dipinti, sulle altre culture. Detto altrimenti, finché si

<sup>18</sup> B. Latour (1996), *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux Faitiches*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.

<sup>19</sup> T. Nathan, C. Lewertowski (1998), *Soigner. Le virus et le fétiche*. Paris, Odile Jacob.

<sup>20</sup> E. W. Said (1979), *Orientalism*, New York, Vintage Book.

prendono i moderni per quello che essi dicono di essere, si pratica nei loro confronti lo stesso esotismo da paccottiglia che si trova odioso quando, nelle brochure turistiche, è applicato ad altri popoli. Non c'è nessuna negoziato di pace possibile senza l'abbandono, *da entrambi i lati*, dell'esotismo e della sua perversa compiacenza per le false differenze. Nessuna diplomazia, d'altronde, senza la sospensione di ciò che costituisce o no una differenza – perché se il diplomatico può a volte riuscire nella sua impresa è proprio perché modifica, in corso di negoziazione, la definizione dei soggetti della contesa.

Ora, gli antichi moderni, a questo titolo, sono forse migliori di quanto non si presentino essi stessi, e possono fornire più risposte alle questioni che riguardano la buona costruzione di quante non credessero ai tempi in cui se ne andavano in giro in veste di civilizzatori universali. Perché non cercare di farli tornare al tavolo delle trattative – questa volta *educatamente*, però, e offrendo agli altri la loro faccia costruttivista? Coloro che sono stati moderni, che si tratti di scienza, di religione, di psicologia o di politica, ne hanno sempre una in serbo. Se finora sono sembrati così maldestri nelle offerte di pace è perché non pensavano affatto che vi fosse guerra, e la modernizzazione pareva loro un'evidenza non suscettibile di alcun compromesso. In seguito, quando si sono messi a dubitarne e sono diventati postmoderni, la loro goffaggine è aumentata ancora, perché hanno sostituito l'arroganza col senso di colpa, continuando peraltro a negoziare tanto poco quanto prima. Adesso conviene aiutarli, portarli con tatto al tavolo dei negoziati, facendo in modo che riconoscano che c'è proprio una guerra dei mondi, e separando con delicatezza ciò per cui sono pronti a morire (l'universale) da ciò a cui tengono veramente (la *costruzione* dell'universale). Come sempre, le parti in lotta non sanno esattamente perché si combattono. È compito del diplomatico aiutarle – e certamente la sua offerta di mediazione, così come la mia, può fallire.