

Le ragioni plurali del cosmopolitismo

di Piero Vereni

1. *Introduzione*

In questo numero di «Meridiana» proviamo a raccontare l'emergere, nell'ultimo ventennio, di una chiave di lettura per le scienze sociali di molti fenomeni, raccolti sotto l'etichetta di «cosmopolitismo». Cercheremo di capire le ragioni di questa vera esplosione bibliografica e il senso che si racchiude sotto un concetto-chiave evidentemente troppo ampio per poter essere uniforme nella sua applicazione.

Secondo alcune interpretazioni¹, il «cosmopolitismo» si sarebbe riaffacciato al panorama del dibattito internazionale alla fine degli anni novanta come nuova prospettiva mediana avanzata dalla sinistra tra l'etnocentrismo tipico degli approcci più o meno consapevolmente nazionalisti (costretti ancora a giocare dentro l'ottica cripto-evoluzionista della modernizzazione e della civilizzazione) e l'esauito particolarismo del multiculturalismo più rigido (incapace di cogliere alcuna vera comunicazione tra le culture al di là della loro sterile giustapposizione reificante).

Un'altra possibile origine del nuovo uso del termine sarebbe stato il progressivo esaurirsi della «globalizzazione» come grimaldello analitico della tarda contemporaneità, soprattutto in relazione al ruolo dello Stato nazionale. Mentre infatti buona parte del dibattito sulla globalizzazione negli anni novanta partiva dalla convinzione che lo Stato nazionale fosse arrivato politicamente al capolinea, per essere *sostituito* da nuove istituzioni politiche post-statali, il vantaggio del cosmopolitismo come strumento d'analisi era quello di consentire un margine più ampio di resilienza per lo Stato, costretto semmai a interagire come soggetto dialettico con la dimensione cosmopolita, vista alternativamente come:

¹ S. Vertovec, B. Cohen, *Introduction: conceiving cosmopolitanism*, in *Conceiving cosmopolitanism: theory, context and practice*, eds. S. Vertovec and B. Cohen, Oxford U.P., Oxford 2002, pp. 1-22, p. 1.

un dialogo trans-nazionale (quindi anche inter-statale); una complessificazione delle appartenenze nazionali (le famose «identità con il trattino», come italo-australiano, franco-canadese, afro-americano); oppure il consolidamento di istituzioni sovra-nazionali come l'Unione europea o le Nazioni unite². In tutti i casi conservando per lo Stato nazionale un ruolo tutt'altro che secondario o ancillare – pur se radicalmente mutato – nel quadro della politica globale.

Quale ne sia l'origine sociale, resta la poliedrica ambiguità semantica del concetto, che possiamo attribuire a conglomerati concettuali anche molto distanti:

1. c'è chi ha dato del cosmopolitismo una lettura eminentemente politica e normativa, vale a dire l'ingresso in un quadro globale di *governance* planetaria, l'apertura a un orizzonte finalmente condiviso di *cosmopolitica* (inutile enfatizzare il lascito kantiano di questa lettura);

2. altri hanno visto nel cosmopolitismo il riemergere all'attenzione analitica del vecchio quadro cinico-stoico del «cittadino del mondo»³, vale a dire una prospettiva sostanzialmente individuale ed esistenziale ma radicabile in contesti culturali specifici (come l'indigenismo ecologista o il sufismo asiatico) di valicamento morale dei confini (etnici, politici, religiosi) in nome di una condivisa umanità (sulla scorta del motto terenziano *Homo sum: humani nihil a me alienum puto*);

3. qualcuno ha puntato più decisamente sulla novità del fenomeno, individuando nel cosmopolitismo il quadro che rende possibili nuove configurazioni transnazionali soprattutto tra movimenti sociali, per cui è cosmopolita l'approccio delle comunità virtuali o del movimento no global, reso possibile da disposizioni tecnologiche ed economiche specifiche, che aprono la porta a quadri politici innovativi;

4. sempre dentro questa attenzione per la contemporaneità, altri infine hanno usato il cosmopolitismo come una categoria descrittiva, per associarla a nuove forme di movimento nello spazio di persone, beni e «segni» che producono soggetti cosmopoliti non tanto per atteggiamento morale ma per disposizione spaziale, per così dire.

È evidente che queste quattro grandi classi includono a loro volta forme diverse e più specifiche di cosmopolitismo. 1 e 3 condividono una lettura più *politica*, 2 e 4 uno sfondo invece più chiaramente *culturale*. L'opposizione tra livello eminentemente pubblico e livello privato/individuale della concezione cosmopolita incrocia però questi gruppi su diversi piani.

² Ivi, pp. 13-16.

³ L. Scuccimarra, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, il Mulino, Bologna 2006, Parte prima.

Ad esempio, il cosmopolitismo politico, in effetti, può essere letto primariamente come progetto normativo gestito da istituzioni sovranazionali⁴, oppure come l'articolazione «dal basso» di urgenze più informali ma non meno interconnesse⁵.

Parimenti, il cosmopolitismo legato al movimento spaziale produce certo la stereotipica «cosmocrazia» borghese, elitaria al limite del castale⁶; ma può sviluppare per reazione un cosmopolitismo banale⁷ e stanziale fatto di nuove forme di consumo (dal cibo alla musica all'arredamento); inoltre può dare vita anche a cosmopolitismi migratori tutt'altro che elitari, come quello dei lavoratori dell'edilizia a Londra che provengono dall'Europa dell'est, vale a dire adesioni cosmopolite, spesso personalissime e scarsamente connotate in termini di appartenenza nazionale o di classe, a modelli di migrazione come scelta e non destino o condanna⁸.

Soprattutto, è necessario tener presente che, comunque si intenda il cosmopolitismo, è importante distinguere tra un dato di fatto (vale a dire il processo in atto di cosmopolitizzazione degli Stati nazionali, il loro cedere inevitabile ai processi della globalizzazione) e l'eventuale affermazione in corso di una «soggettività cosmopolita» orientata a un sistema di valori universale. Non basta, per così dire, mangiare sushi a Londra o indossare un caffetano a Berlino per aver attivato il soggetto cosmopolita in sé. Le pratiche quotidiane di cosmopolitismo banale sono di fatto inevitabili ma non implicano una riconfigurazione morale del soggetto; si limitano piuttosto a confermare che il senso di appartenenza si esercita con quel che si ha disposizione. Con le parole di Ulrich Beck: «Non c'è una connessione necessaria tra lo studio della cosmopolitizzazione delle società basate sullo Stato nazionale e l'emergere di un "soggetto cosmopolita", anche se alcuni studiosi sembrano credere proprio a questa connessione»⁹.

⁴ D. Held, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford U.P., Stanford 1995; *Re-Imagining Political Community – Studies in Cosmopolitan Democracy*, eds. D. Archibugi, D. Held and M. Kohler, Polity Press, Cambridge 1998.

⁵ P. Cheah, *Cosmopolitanism*, in «Theory, Culture & Society», 23, 2-3, 2006, pp. 486-96; F. Kurasawa, *A Cosmopolitanism from Below: Alternative Globalization and the Creation of a Solidarity without Bounds*, in «European Journal of Sociology/ Archives Européennes de Sociologie», 45, 2, 2004, pp. 233-55; S. Tarrow, *The New Transnational Activism*, Cambridge U.P., Cambridge 2005.

⁶ J. Micklethwait, A. Wooldridge, *A Future Perfect: The Challenge and Hidden Promise of Globalization*, Random House, London 2001.

⁷ U. Beck, *The Cosmopolitan Society and its Enemies*, «Theory, Culture & Society», 19, 1-2, 2002, pp. 17-44, p. 28.

⁸ A. Datta, *Places of everyday cosmopolitanisms: East European construction workers in London*, in «Environment and Planning A» volume 41, 2009, pp. 353-70.

⁹ Beck, *The Cosmopolitan Society and its Enemies* cit., p. 18. (traduzione mia).

2. *Cosmopolitismo tra politica e morale*

Esiste comunque una genealogia nitida del cosmopolitismo, in cui storia delle idee, etimologia e filologia si sovrappongono senza soluzione di continuità per fare del concetto una radice del pensiero occidentale, al punto che ricercarne le tracce fuori da quel solco storico potrebbe a prima vista sembrare un'azione improvvida, un errore di collocazione spazio-temporale, anacronismo e anatopismo insieme. Che senso avrebbe, in effetti, cercare l'omologo della radio in società che non disponevano di corrente elettrica, oppure cercare l'equivalente della «democrazia» in sistemi politici esotici?

Ma l'antropologia culturale non ragiona necessariamente con la strumentazione della storia, e spesso prova ad articolare i suoi contenuti sulla base di invarianti o universali culturali. Il termine cosmopolitismo è composto da *kòsmos* e *politèia*, due termini estremamente stratificati e complessi, ma che possiamo associare rispettivamente alla concezione del mondo-come-tutto-connesso e all'idea della vita-umana-associata-in-opposizione-alla-vita-ferina. Come etnografi abbiamo sufficienti argomenti per sostenere che queste due idee, prese separatamente, costituiscano degli universali culturali, vale a dire che, non importa dove e quando ci si collochi, ogni contesto socio-culturale esprimerà una sua idea del Mondo come tutto e una sua concezione dell'Umano come organizzazione strutturata. Quelle che tecnicamente chiamiamo cosmogonie, mitologie, strutture sociali, forme della parentela, economie e politiche sono modi della vita umana che possono prendere forma (la *specifica* forma locale che indaghiamo di volta in volta) solo sullo sfondo di queste due concezioni più generali e più «astratte», una forza fusiva che tiene assieme Tutto, e una forza fissiva che separa l'Umano nella sua specificità organizzativa. Certo, ci sono quadri culturali in cui il livello del kosmos si contrappone molto poco organicamente a una sfera ctonia e una iperurania; come ci sono forme di umanità che si descrivono interamente nell'ordine della Natura (e non nella sfera contrapposta della Cultura, come facciamo «noi») o altre che contrappongono la pienezza della propria umanità alla scarsa umanità di altri gruppi culturali. Ma il punto fondamentale è che la pratica sociale della vita associata sembra presupporre, almeno nella forma diafana dell'espressione latente, *qualche tipo di kòsmos* e *qualche tipo di politèia*. Senza un'idea di mondo sarebbe impossibile articolare un'ontologia, ovvia o sofisticata che sia¹⁰, e «almeno un qualche tipo

¹⁰ Per un esempio recente e molto articolato di come l'antropologia culturale veda questo rapporto tra mondo e ontologia vale la pena di vedere J. De Pina-Cabral, *World. An Anthropological Examination*, Hau Books, Chicago 2017.

di idea di cosa sia un essere umano, in contrapposizione ad una roccia, un animale, un temporale o un dio è, per quello che posso vedere, universale»¹¹.

Cosa ben diversa è invece stabilire quale sia il rapporto storico che, in ogni dato contesto, si produce tra questi due universali del Mondo e dell'Umano, e se la vita *civile* degli esseri umani sia concepibile solo dentro i confini di un contesto localizzato e in qualche modo delimitato oppure se possa espandersi almeno in linea di principio ad occupare tutto l'orizzonte del cosmo. Se ogni cultura ha insomma un'idea di cosmo e un'idea di persone umane, quelle persone sono pensabili, di nuovo dentro quel contesto culturale, come cittadini del mondo, oppure le forze della gravità culturale agiscono sempre come attrattori prevalenti di una località anti-cosmopolita?

Delineando questo quadro problematico da sciogliere etnograficamente, come vogliamo fare in questo numero di «Meridiana», ho usato finora due volte un avverbio fuorviante, «dentro», che implicherebbe una contrapposizione netta tra interno ed esterno e quindi tra sostanze culturali separabili. Questa concezione reificata di una cultura come sistema autonomo e separato da altre culture è, per fortuna, in gran parte alle nostre spalle, sostituita da una concezione assai più fluida delle culture come sguardi prospettici in costante sovrapposizione e incrocio, prodotti dello spostamento di idee, beni, persone e immagini su scala planetaria. Se il (post)colonialismo e il sistema dei media hanno definitivamente sbriciolato la compattezza monadica delle culture, questo significa che il nostro lavoro di verifica empirica dei modi in cui il *kòsmos* e la *politèia* si sono interrelati in un contesto specifico non può non tener conto di come *quel* contesto sia a sua volta la risultante tra una genealogia locale di tradizioni e una storia globale di diffusione e innovazione. Come vedremo nelle pagine che proponiamo, l'emergere di un cosmopolitismo spontaneamente vernacolare o cinicamente strumentale non si può ridurre ai contesti locali di produzione, ma deve essere intrecciato al quadro più ampio di propagazione del modello eurocentrico, evitando il duplice errore di considerare il tutto nulla più che l'ennesimo caso documentabile di occidentalizzazione del mondo o altrimenti di reazione e resistenza a quel percorso unidirezionale. Si tratta piuttosto di una interazione costante, tra storie globali e genealogie locali, interazione entro cui prendono forma quelli che possiamo chiamare cosmopolitismi locali, o vernacolari.

Parlando di sprovincializzazione di un concetto plurale vogliamo porre l'attenzione proprio sull'interconnessione retroattiva, per cui non solo il cosmopolitismo tamil (vedi il saggio di Giacomo Mantovan) prende la forma che ha anche grazie al procedere del marxismo su scala globale, ma

¹¹ C. Geertz, «Dal punto di vista dei nativi». *Sulla natura della comprensione antropologica*, in *Antropologia interpretativa*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 71-90, p. 75.

persino il cosmopolitismo kantiano deve fare i conti, nel suo riemergere dopo secoli dalla polvere della discussione stoica, con il mito del Buon selvaggio illuminista, cioè con la retorica di una diversità che arriva fino a noi dotata di una sua specificità culturale, per quanto esile.

Un nervo sistematicamente scoperto in questa dialettica tra forme divergenti di cosmopolitismi, occidentali e non, è la qualità (o almeno quantità) politica con cui si è disposti a caricare il concetto. Generalmente, per così dire, nel dibattito post-kantiano in cui siamo immersi, il cosmopolitismo occidentale porta in primo piano la sua connotazione pienamente politica, vale a dire l'intenzione di costituire qualche forma di *collettività* cosmopolita, al punto che il cinico Diogene di Sinope, probabilmente «il primo a utilizzare il termine *kosmopolites*», non può in questo senso essere conteggiato come un «pieno» cosmopolita proprio per la radicale impoliticità (o anti-politicità) della sua postura identitaria, indifferente rispetto ad ogni luogo, piuttosto che amplia, estesa al punto da occupare il mondo intero¹². La «trascendenza del teoreta»¹³ ne fa un saggio (o folle) solitario, ma il suo sguardo rivolto alle stelle e all'ordine cosmico non basta a fare di lui un «vero» cosmopolita nello sguardo dell'analisi storica, proprio perché privo di un quadro politico-identitario dove riversare la tensione tra polis e cosmos. È solo con lo stoicismo romano – e in forma alquanto paradossale, enfatizzando «i doveri del cittadino nei confronti della piccola *respublica*»¹⁴ – che il mondo timidamente inizia ad affacciarsi come *magna respublica* carica di un'effettiva valenza politica e si può quindi iniziare, forse, a parlare di cosmopolitismo nel suo senso più pieno. Ma resta il punto che fino a quando non si giunge alla formulazione kantiana di un compiuto *jus cosmopoliticum* che regola i rapporti tra Stati e non cittadini (come lo *jus publicum* regola il diritto deontico nei rapporti tra Stato e cittadini e lo *jus gentium* il diritto internazionale nei rapporti tra entità statali)¹⁵; fin quando cioè non si affaccia all'orizzonte come definitivo e pervasivo il sistema degli Stati moderni, è difficile poter concepire un orizzonte compiutamente politico (nel senso di gestibile nella prassi politica) per il cosmopolitismo¹⁶.

¹² Scuccimarra, *I confini del mondo* cit. p. 42.

¹³ Ivi, pp. 20 sgg.

¹⁴ Ivi, p. 78.

¹⁵ C. Corradetti, *Kant's Legacy and the Idea of a Transitional Jus Cosmopoliticum*, in «Ratio Juris», 29, 1, 2016, pp. 105-121, p. 112.

¹⁶ In effetti, il pensiero sociologico è arrivato ad affermare che è solo nella contemporaneità che il cosmopolitismo cessa di essere una pia aspirazione filosofica per divenire un fenomeno pienamente sociale e dunque politico. Solo la globalizzazione consente di superare il nazionalismo metodologico per pensare finalmente dentro una sociologia cosmopolita. Cfr. Beck, *The Cosmopolitan Society and its Enemies* cit.; Id., *Cosmopolitan Sociology: Outline of a*

Ora, proprio su questo punto è essenziale sgombrare il campo da un equivoco di lettura. Mentre questa, compiutamente politica, è la prospettiva che più sembra interessare quanti si sono tradizionalmente occupati del cosmopolitismo occidentale (storici della politica e sociologi, prima di tutto), l'antropologia culturale e sociale non ha affatto trascurato (e ha anzi invece in parte privilegiato nelle sue analisi, come vedremo nei saggi proposti in questo numero) una concezione pre-politica (pre-kantiana, dunque) del cosmopolitismo, incentrata sul rapporto tra *kòsmos* e *politèia* in cui entrambi gli estremi partecipano in qualche modo della Natura, non della Storia, e in cui il rapporto tra uomo, cittadino, Stato e mondo non trova una mediazione significativa nelle funzioni della statalità *altrui*. Tra «proprio» Stato e mondo «di tutti» lo sguardo antropologico (almeno per i filoni qui proposti) è poco interessato a porre l'accento sugli Stati «degli altri» e su come dovrebbero relazionarsi ai cittadini esterni alla loro giurisdizione. Detto al contrario, il *cosmos* kantiano (il *cosmos* compiutamente politico, per così dire) non è uno spazio ultramondano, un luogo di cittadinanza morale trascendente verso cui punta il saggio ma, più prosaicamente, l'interconnessione geopolitica degli Stati che si spartiscono l'*oikoumene*, la totalità del mondo abitato. Per dirla ancor più sinteticamente, c'è poco Kant nel cosmopolitismo di cui si parla in queste pagine, e molto più Diogene, o almeno Marco Aurelio.

Infatti, sia Werbner che Josephides, nei saggi qui proposti, insistono (Werbner più implicitamente, Josephides con maggior densità espositiva) sul fatto che la *pulsione* cosmopolita va considerata una qualità umana naturale e sostanzialmente individuale, che poi le culture declinano secondo tradizioni specifiche. A loro volta, i saggi di Massa, Bonfanti, Mantovan e Casentini intendono prima di tutto valutare la portata di questo modello morale del cosmopolitismo, verificando «su strada» soprattutto la tenuta teorica del saggio di Pnina Werbner e provando a rispondere etnograficamente a questioni di questo tipo: gli esseri umani pensano al di là del confine un'umanità condivisa? Lo spostamento nello spazio produce un ripensamento anche «quantitativo» del proprio orizzonte identitario? Si può unire la propria storia individuale o familiare a flussi di eventi assai più ampi, a strutture di pensiero da cui non si proviene genealogicamente? La differenza può essere «trattata» senza pulsioni omogeneizzanti o respingimenti categorici? Sono tutti quesiti che collocano la dimensione politica su uno sfondo lontano, interessati invece a questioni di carattere prima di tutto morale e culturale.

La critica di Josephides al politicismo di Carl Schmitt va letta tutta in questo senso, come un recupero naturalista e individualista del fondamento morale dell'agire sociale: «Diversamente da Carl Schmitt, che sosteneva che una diminuzione della politica equivaleva a una diminuzione dell'umanità, credo che il regno dell'umano si collochi al di là della politica»¹⁷. Il cosmopolitismo inseguito dagli antropologi, dunque, è più frammentato, meno articolato in quadri politici chiari di quanto possa aspettarsi un lettore che provenga dalla tradizione canonica di studi politici e giuridici sul cosmopolitismo.

In realtà, bisognerebbe sottoporre la visione antropologica del cosmopolitismo a una certa forzatura se si volesse insistere sull'assenza della prospettiva kantiana. Kant è presente come fondatore di un progetto antropologico che si sforza di puntare alla relazione sistematica tra vita individuale e natura umana universale. L'alternarsi dei due poli, il finito dell'esistenza e l'infinito della trascendenza, è stato letto nell'antropologia (come fa in modo del tutto evidente Lisette Josephides nel suo saggio) direttamente in chiave fenomenologica ed esistenzialista, ma è la matrice universalista dell'antropologia kantiana che sembra dominare. L'intento, mi pare, è quello di combattere – in nome di questo cosmopolitismo animato da un fervore «ontologico», altro non saprei come dirlo – tutte le forme reificate della cultura, soprattutto nelle varianti del «multiculturalismo» che a lungo ha predicato (e ancora predica, purtroppo) una politica di «a ciascuno il suo», fino alle estreme conseguenze dell'«aiutiamoli a casa loro». Il cosmopolitismo quindi si batte contro un'idea di cultura come sostanza umana che separa le appartenenze:

Il multiculturalismo considera gli esseri umani individuali come prodotti epifenomenici di particolari tradizioni, costumi e panorami, come ascritti a, e dipendenti da specifiche sfere culturali. Per converso, come abbiamo visto, il cosmopolitismo presuppone che gli esseri umani individuali posseggano identità essenziali che li situano ontologicamente al di là di determinati arrangiamenti identitari¹⁸.

Pur se lodevole, questo intento di coltivare e legittimare un cosmopolitismo esistenzialista che combatta, in nome della natura umana, contro la pericolosa e ridicola tendenza a tracciare confini rigidi tra esseri umani nel nome di diverse appartenenze culturali, rischia di trascinare i suoi fautori verso piste altrimenti essenzialiste, che vale la pena di indicare brevemente.

¹⁷ Josephides in questo fascicolo di «Meridiana».

¹⁸ N. Rapport, *Cosmopolitanism*, in *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts Third Edition*, Routledge, New York 2014, pp. 110-120, p. 115. Traduzione mia.

3. Umanità oltre le differenze?

Ripartiamo dunque dal fatto che il termine cosmopolitismo, nelle diverse flessioni grammaticali (aggettivale, sostantivale, perfino avverbiale), ha una grande visibilità e gode del favore di molti antropologi. L'Università di St Andrews, nel Regno Unito, ha fondato un Centre for Cosmopolitan Studies (Ccs) cui partecipano nomi noti, il principale dei quali è probabilmente Nigel Rapport, prolifico autore di saggi e articoli espressamente dedicati al tema¹⁹. È interessante fare un giro per il sito del Ccs²⁰, perché consente di porre in evidenza quel che di buono e meno buono vi può attualmente essere nell'antropologia del cosmopolitismo. I Cosmopolitan Studies, scopriamo, sono «un progetto ontologico che si impegna a definire l'umano, le sue capacità e limiti come universali al di là delle differenze dettate dalle condizioni sociali, culturali e storiche», ma anche un «progetto metodologico» e un «progetto politico». L'umano dunque, secondo il Ccs, è una condizione universale che va colta *beyond differences*. Se non fosse chiaro, il concetto è ribadito implicitamente in una citazione da Ernest Gellner («Siamo tutti umani. Non prendete sul serio classificazioni più specifiche») e soprattutto in modo icastico in una da Michael Jackson: «Accettate quel che tutti gli esseri umani hanno in comune, nel bene e nel male, e guardate, sotto la superficie delle differenze culturali, imperativi, logiche e disposizioni comparabili». Al di là (*beyond*) o al di sotto (*beneath*), la metafora soggiacente è quella delle differenze come ostacolo a una visione compiuta dell'umanità nei suoi elementi costitutivi.

Ora, questa è una concezione perlomeno curiosa, e da lungo minoritaria negli studi di antropologia culturale, come raccontò bene Clifford Geertz nel suo saggio contro l'antirelativismo, in cui spiegava che qualunque istanza universalista *non poteva* essere sostenuta in nome del convincimento che la torta antropologica occultasse la sua vera sostanza sotto la glassa, pur graziosa, della differenza²¹; e che era invece proprio la differenza a fare la differenza, la varietà delle disposizioni, delle logiche e degli imperativi umani a garantire, *nella* loro differenza, la legittimità e il senso della comparazione. Questa concezione della cultura come pro-

¹⁹ Si veda almeno il volume in cui più compiutamente espone la sua teoria della soggettività nel quadro del cosmopolitismo: N. Rapport, *Anyone: the cosmopolitan subject of anthropology*, Berghahn, Oxford 2011.

²⁰ <https://www.st-andrews.ac.uk/~centrecs/> (Ultimo accesso 30 agosto 2017). Le citazioni riportate dal sito sono state tradotte da me.

²¹ C. Geertz, *Contro l'antirelativismo*, in *Antropologia e filosofia. Frammenti di una biografia intellettuale*, il Mulino, Bologna 2001 [1984], pp. 57-83, p. 69.

cesso, del culturale come dimensione e non Stato, come apertura prospettica e non chiusura ontologizzante, è ben distante dalla reificazione (multi)culturalista della cultura, ma il cosmopolitismo esistenzialista sembra non cogliere la differenza, al punto che Rapport può insistere su questo punto:

«La cultura» deve essere considerata una pratica retorica: l'applicazione di linguaggi, verbali o altri, nei cui termini simbolici comuni l'esperienza può sperare di essere scambiata e regolata e costituita in modo tale da apparire condivisa, abituale, ordinata e propria. Ma si tratta solo di una superficie [...] la cultura rimane un fenomeno formale, una questione di superfici, di retorica²².

C'è un equivoco che fa coincidere la concezione reificata e quella interpretativa di cultura. Per il culturalismo la cultura è effettivamente una sostanza che si incastra *sotto* l'umano, facendone un basamento determinato e deterministico; per il cosmopolitismo di Rapport (e di Josephides in questo numero), invece, il fondamento è proprio nella natura (cosmopolita) dell'uomo, che va colta sotto la superficie della differenza culturale. Ma una concezione pienamente semiotica di cultura contesta entrambi (o almeno non è più vicina all'essentialismo reificante di quanto lo sia all'universalismo cosmopolita) perché vede nella cultura il mezzo ambiente della sostanza umana, non un basamento ontologico, non una pellicola fuorviante da rimuovere appena possibile, ma il flogisto dell'essere umano. Come l'acqua consente alla sabbia asciutta di prendere forma ed essere modellata (senza poter dire se sia «sotto» o «in superficie» rispetto alla sabbia), così la cultura non è la forma della natura, non è lo stampo dell'uomo, è nulla più (e nulla meno) del mezzo che consente alla sostanza umana di prendere forma fenomenologicamente percepibile.

Il cosmopolitismo, quindi, nel senso in cui lo stiamo inseguendo in queste pagine, non è affatto un progetto ontologico, se con questo si intende un progetto di ricerca volto a individuare pratiche, idee e norme universalmente e costitutivamente umane. Non perché questo non sia un progetto di ricerca sensato, ma perché è un progetto già portato a compimento nel corso secolare della storia del pensiero antropologico come ricerca scientifica. Cos'altro ha condotto severi intellettuali a leggere nel silenzio delle loro biblioteche e poi a cercare direttamente nel frastuono delle terre più esotiche un campionario assurdo di usi e costumi mondiali se non il desiderio di trovare sotto quella diversità il succo carnoso della pratica umana naturale? E cosa c'è stato di più deludente che non il

²² Rapport, *Cosmopolitanism* cit., p. 114.

risultato di quella ricerca? Convinti di individuare attraverso la comparazione controllata lo zoccolo duro dell'agire sociale, i nostri antenati si sono dovuti arrendere all'evidenza che quello zoccolo, semplicemente, non c'era, e al di là di quel che biologicamente ci fa animali sicuramente della stessa specie, non vi è praticamente nulla di simbolico che ci faccia soggetti sociali di una medesima cultura pan-umana, se non, appunto, la differenza strepitosa di usi, costumi, pratiche, credenze e valori, oltre che della cultura materiale. La ricerca di universali umani ci ha ricondotto a casa con un campionario ingestibile di diversità, per cui quel che in un posto era vietato, in un altro era obbligatorio: sposare la cugina parallela, limarsi i canini, restringere crani di nemici decapitati, deformare diverse parti del corpo, eleggere una donna come capo, tatuarsi, coprirsì il capo, scoprirsi il capo, essere aperti all'altro, essere chiusi all'altro.

Ricerare, oggi, universali comportamentali o di attitudine morale, in un mondo fatto di interpenetrazioni in cui la differenza ha smesso di essere (pensata come) un bene importato e a disponibilità limitata, significa inoltre rischiare di cedere allo sfavillio della globalizzazione come omologazione, del cosmopolitismo come quinta colonna del neoliberalismo; convincersi cioè che «proprio loro» hanno iniziato a usare i jeans e ad ascoltare la musica ambient nei centri commerciali perché questo stile di vita è parte della natura umana, e stiamo semplicemente tornando tutti a casa.

Ma se questa lettura non ci convince (e spero di non essere l'unico qui attorno a sentirmi a disagio con queste epifanie tardive dell'ineluttabilità della modernizzazione) allora dobbiamo mettere da parte qualunque progetto ontologico del cosmopolitismo, e accettare il fatto che non vada letto come un sostrato di umanità condivisa, ma piuttosto come una prospettiva, *più o meno presente*, di disponibilità alla condivisione che andrà misurata empiricamente, vale a dire etnografata.

4. *Cosmopolitismo e crisi delle scienze sociali*

Anche da una rapida scorsa alla bibliografia disponibile, ci si rende facilmente conto che sotto l'etichetta «cosmopolitismo» brulica in effetti una miriade di concetti, rimandi, *topoi* e prospettive che sarebbe vano ricondurre a un'unica categoria o etichetta originaria. Il collante che più facilmente mi viene da pensare tenga assieme tutto questo affannarsi cosmopolitico è la crisi epistemologica delle scienze sociali definita come post-strutturalismo, oppure approccio post-moderno.

La svolta linguistica degli anni sessanta si accompagnò a un ripensamento critico-politico sul ruolo egemonico delle scienze sociali. Il vessillo focaultiano «sapere è potere» si incastrò nella *linguistic turn* proprio mentre l'avanzata decolonizzazione produceva crepe sostanziali nei canonici campi di ricerca, e impostava un ribaltamento radicale dei rapporti di potere simbolico tra Occidente e resto del mondo. Su questo denso ripensamento del sistema delle scienze sociali (che colpiva in particolare le discipline più coinvolte nei campi esotici e coloniali) si avvìò nello stesso periodo con un'accelerazione progressiva la cosiddetta «globalizzazione», vale a dire l'attivazione di flussi globali di nuovi viaggiatori (migranti, turisti, rifugiati), di merci e tecnologia, di denaro e concezioni politiche, il tutto circonfuso nell'alone sempre più spesso delle immagini e dei prodotti mediatici.

Per farla breve, dagli anni sessanta del secolo scorso salta da un lato la gabbia epistemologica delle grandi tradizioni (evoluzionismo, funzionalismo, strutturalismo, e presto anche marxismo) mentre dall'altro si sgretolano i contesti metodologici di ricerca (qui/altrove, studio da biblioteca/ricerca sul campo). La diversità da un lato prolifera, dall'altro si fa meno nettamente diversa, si impiasticcia di alterità rispetto a sé stessa, aumenta ma si slabbra, cresce sfocando i suoi confini, si intensifica ma insieme sembra vanificarsi nelle sue dimensioni spaziali. Per individuarla, la dimensione spaziale sembra superfetatoria, c'è più diversità ormai in un quartiere periferico di qualunque metropoli europea che non in tutta la foresta guineana. Cominciano a venire meno le parole per parlare di questa cosa nuova, un po' *global* un po' *new*, un po' già vista (persino Lévi-Strauss poteva rimanere scioccato, durante la seconda guerra mondiale dalla presenza di un nativo americano con tanto di «acconciatura di piume e in giacca di daino adorna di perline» che prendeva appunti con la sua penna stilografica nelle sale della New York Public Library)²³ ma un po' strampalatamente inaspettata: rastafariani a Porto Marghera, sikh a Liverpool, cinesi in Tanzania, ciascuno compunto nel suo ruolo, tutti convintissimi della propria legittimità ad essere lì dove apparivano, epifanie di un mondo stravolto.

È provando a raccontare questo stravolgimento ingestibile del mondo (quel che Hannerz e Appadurai hanno chiamato globalizzazione e Beck invece cosmopolitizzazione) che le scienze sociali (antropologia e sociologia prima di tutte) si aggrappano a tutto quel che gli resta, vale a dire al linguaggio della teorizzazione. Anche senza contare le madri di tutte le svolte, vale a dire la *postmodern turn* e la *linguistic turn*, la crisi postmoderna

²³ Cit. in J. Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1988, p. 273.

ha prodotto una serie imbarazzante di «svolte» concettuali (ne cito solo alcune, a memoria), dal *cultural turn* al *material turn*, dal *practice turn* al *cognitive turn* al *mobility turn*, fino alle più recenti e ruggenti *post-human* e *ontological turn*. Ho la forte impressione che l'introduzione del cosmopolitismo nel vocabolario teoretico ordinario di molti studiosi di scienze sociali si iscriva in questo ripensamento dell'ingestibilità del mondo nelle vecchie gabbie epistemologiche. Emergono nelle scienze sociali non più compatti quadri paradigmatici, ma flessibili (e a volte flebili) «matrici disciplinari», come le chiamava Thomas Khun²⁴, vale a dire ossessioni terminologiche che coagulano programmi di ricerca che condividono poco più che un'«aria di famiglia» nei loro spezzoni, frammenti disciplinari fatti di schegge epistemiche, in cui si mette al centro un termine (mobilità, ontologia, confini, atmosfera, cosmopolitismo) e si vede che succede provando a filarci attorno più con la cura paziente e un po' stantia del bruco filatore che non con la geometrica e assidua precisione del ragno tessitore.

Come strumento euristico, il cosmopolitismo ha in vantaggio, rispetto a «transnazionalità», «globalizzazione» o «mobilità» – che marciano un orizzonte concettuale sicuramente recente – di poter essere utilizzato (anche solo *post hoc*) per revisionare studi classici disciplinari, per cui le antiche sezioni di «politica» (confini, guerra, diplomazia, ospitalità), «religione» (santuari e centri di culto, pellegrinaggi, universalismo, ecumenismo) e «economia» (scambi di lunga distanza, scambi silenziosi, mercanti viaggiatori, migranti stagionali) delle monografie canoniche possono essere riletti come espressioni di un cosmopolitismo *ante litteram* se non *in nuce*, non teorizzato ma già presente proprio nelle sue varianti e versioni locali nei contesti etnografici tradizionali. Questa sembra la postura essenziale di Pnina Werbner nel saggio che qui presentiamo, un uso tutto sommato disinvolto di un concetto decisamente *fuzzy*.

Mentre nel primo esempio etnografico del suo saggio, del santo sufi, quel che conta è l'originaria apertura etica all'Altro, un cosmopolitismo vernacolare in quanto radicato nella genealogia locale cosmopolita, quando affronta il suo secondo caso di studio, lo sciopero in Botswana, il quadro teorico prospettato è sensibilmente diverso. In questo caso, in effetti, il cosmopolitismo è quello importato dalla retorica globale del lavoro e del sindacalismo; è una prospettiva internazionalista che viene addomesticata nelle forme locali e tradizionali della protesta. In questo

²⁴ «Noi abbiamo, e per il futuro prevedibile continueremo ad avere, una campo sempre più differenziato di discipline semidipendenti, seminteragenti, ovvero di matrici disciplinari (e di comunità di ricerca, che le sostengono, le celebrano, le criticano e le estendono)...», C. Geertz, *Cultura, mente, cervello / cervello, mente, cultura*, in *Antropologia e filosofia. Frammenti di una biografia intellettuale*, il Mulino, Bologna 1999, p. 212.

caso è il vernacolarismo a farla da *genius loci*, mentre il cosmopolitismo è importato dal quadro globale. Se insomma poniamo cosmopolitismo come apertura all'Altro e vernacolarità come inflessione culturale locale (equivalente per certi versi alla «tradizione») con Cosmopolitismo Vernacolare (CS) i due esempi di Werbner sembrano indicare in realtà due fenomeni distinti. Ci sarebbe un CS₁ come apertura tradizionale all'Altro, e un CS₂ come tradizione locale che ora si apre all'Altro. Che i due fenomeni vengano ricondotti sotto la stessa etichetta è indicativo di quanto siamo di fronte a un sistema politetico di classificazione dell'azione sociale.

Si può leggere questa debole tenuta del concetto come strumento analitico nel modo in cui viene usato da tutti gli autori dei saggi che proponiamo, ma ancora una volta è forse con Pnina Werbner che questo punto emerge con forza. Basti considerare come il suo saggio affronta una questione per altri versi dirimente per qualunque analisi sociale, vale a dire dove l'azione (cosmopolita in questo caso) si collochi verticalmente lungo l'asse della stratificazione sociale dentro il contesto culturale che l'ha prodotta: se pure è vernacolare (in breve, non occidentale) quel cosmopolitismo è un prodotto disponibile all'ingrosso nel mercato autoctono oppure è comunque la produzione raffinata di un'*élite* scontrabile dal contesto? Se gli Altri non occidentali sono Altri, possibile che il cosmopolitismo vernacolare sia il frutto di un ulteriore livello di Alterità sociale e minoritaria nell'Altro non occidentale? È sufficiente il non essere occidentale a garantire il radicamento nel contesto Altro oppure dobbiamo distinguere le forme vernacolari ma popolari da quelle vernacolari ultraspecialistiche e limitate a micro-minoranze? Essere un *faqir* fa della propria condizione un'alterità nella (per noi) alterità di essere parlante urdu o cittadino pakistano? Quanto è «rappresentativo» un santo sufi del contesto culturale in cui agisce? Così pone la questione Werbner:

stiamo parlando di forme demotiche di viaggio e commercio attraverso i confini nel mondo postcoloniale, ad esempio, o non piuttosto di espressioni culturali non europee ma comunque «alte», prodotte e consumate su vaste aree geografiche da *élites* non occidentali?

La soluzione, in parte solo apparente, dell'autrice è quella di scansare la propensione al viaggio, allo spostamento, che sembra implicata in tante definizioni di cosmopolitismo, per enfatizzarne invece la dimensione etica, la disposizione, anche fisicamente immobile, a un confronto tollerante con la differenza che si esercita, paradossalmente, nella vecchia forma della cultura locale. Certo, questo non risolve la questione alla ra-

dice, dato che si tratta sempre di stabilire se quella stanzialità eticamente cosmopolita sia di un santone tutto sommato isolato e peculiare, oppure ricada su un contesto sociale più ampio, per quanto delimitabile come locale. Gli esempi riportati nel saggio sono anche in questo senso contraddittori perché pur essendo entrambi sicuramente locali e localizzati, parlano uno dell'abitazione di un *faqir* sufi, che è circondato di visitatori e seguaci, ma resta pur sempre un tipo speciale e riconoscibile; l'altro di uno sciopero in Botswana che coinvolge interi strati sociali e permea di sé una concezione affatto diversa di cosmopolitismo, non come prospettiva etica, ma come pratica politica doppiamente radicata nella tradizione della cultura locale (il rapporto simbolico con i capi elaborato nelle canzoni «di insulto») e nel quadro veramente globale dei diritti sindacali e dei lavoratori.

Il fatto cioè che né il santo sufi né i cittadini tswana esercitino il loro cosmopolitismo «in movimento» ma insistano molto sulla dimensione locale delle loro pratiche non ci dice molto sulla stratificazione sociale delle stesse, sul loro appartenere a maggioranze o minoranze, essere espressione idiosincratica di individualità carismatiche o pratica condivisa di intere popolazioni «etniche» che si ripensano in termini di conflitti di classe.

Sembriamo arrivati a un punto morto, nel nostro tentativo di spiegare la presa del cosmopolitismo nel recente vocabolario antropologico. Sorto dalla necessità di avere pur qualcosa da dire, una volta messo in moto nella letteratura specialistica, il termine non sembra particolarmente raffinato, né in chiave analitica né sintetica. Troppo grossolano per fungere da bisturi endoscopico, troppo sfocato per agire da microscopio, perché allora ci resta ancora così tanto da dire riempiendoci la bocca e i fogli di cosmopolitismo? Per capirlo, non credo possiamo più trascurare il valore euristico delle metafore e delle analogie, il loro peso essenziale nella costruzione di tutto il nostro sapere, anche di quello scientifico.

La crisi epistemologica della disciplina, che ha sradicato paradigmi solidi a vantaggio di allusioni, parole chiave e slogan come sostituti del quadro tradizionale, ha reso più esplicita (forse, per qualcuno, almeno) la natura costitutivamente allegorica della riflessione antropologica e soprattutto dell'etnografia²⁵. Quel che un concetto come «cosmopolitismo» sembra sempre trascinare con sé, una volta importato negli esotismi o almeno nei particolarismi dei resoconti etnografici, è la capacità di pensare

²⁵ J. Clifford, *On Ethnographic Allegory*, in *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, eds. J. Clifford and G.E. Marcus, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1986, pp. 98-121.

a quei contesti, a quei casi, non più (o almeno non solo) come l'ennesima collezione di stranezze, un'altra rivalutazione delle specificità dell'Altro (rigorosamente al maiuscolo singolare), ma piuttosto come possibilità «per noi», racconti che mentre allargano l'orizzonte di quel che definiamo umano ci consentono di porre in prospettiva proprio i «nostri» luoghi comuni, le «nostre» specifiche tradizioni culturali. Quando Giulia Casentini ci racconta che gli «stranieri» dello *zongo* ghanese non sono concepiti e non si rappresentano come «alieni» ma sono una parte essenziale e strutturale del tessuto urbano, come non pensare da un lato ai meteci ateniesi, a coloro che, pur non avendo i diritti pieni della cittadinanza, erano una parte costitutiva della vita della città; e dall'altro alla condizione attuale degli stranieri africani in Italia, alieni all'ennesima potenza? E quando i racconti di Giacomo Mantovan mischiano l'identità di classe con l'appartenenza castale e le gerarchie sociali delle condizioni lavorative, come non pensare al modo in cui Gramsci ha rielaborato il concetto stesso di cultura popolare? Se Aurora Massa ci racconta di etiopi ed eritrei che si trovano «profughi» in quella che dovrebbe essere la loro patria, come non pensare al sistema delle appartenenze nazionali univoche e senza sovrapposizioni dentro cui siamo cresciuti? Come non ricondurre le intersezioni di classe e genere in un quadro «castale» come quello panjabi raccontato da Sara Bonfanti alle «nostre» differenze sociali e di genere?

Questo, mi pare, il lascito migliore dei cosmopolitismi raccontati dall'antropologia culturale: che ci costringono a ripensare la nostra appartenenza, le condizioni scontate delle nostre categorie concettuali entro chiavi sempre allegoriche, che non solo travalicano lo stretto contesto etnografico, ma aprono squarci metaforici usabili sia in chiave comparativa sia in chiave riflessiva. L'uso specifico di un termine ascrivibile *in toto* alla tradizione occidentale, per di più colta, come cosmopolitismo, più che un atto di espansionismo e imperialismo culturale o il riconoscimento preventivo di una dimensione universalmente umana, mi pare si possa leggere nella sua valenza più positiva come un'apertura alla relazione dialogica tra quel contesto etnografico indagato e il contesto di enunciazione dell'allegoria. Definendo quello spazio come «cosmopolita» stiamo dicendo che quella forma di azione ci riguarda, ci dà da pensare, mantiene una sua peculiarità senza ridursi alla stranezza dell'esotico o all'estraneità dell'alterità assoluta. È un diverso che resta tale, il cosmopolitico, ma con il quale possiamo provare a relazionarci, che possiamo sforzarci di comprendere senza appiattirlo nelle banalità dell'universalismo spicciolo (tutto il mondo è paese) e senza relegarlo nel suo eccesso di specificità (paese che vai, usanza che trovi).

5. *Cosmopolitismo come tragedia*

Giunti in fondo, non possiamo però fingere che non vi sia un legame tra un tema tanto astratto e in apparenza così elitario come il cosmopolitismo e la ruvida frequentazione delle cronache mediterranee. Mentre queste pagine vengono stese e ordinate, nell'estate 2017, Medici senza frontiere è costretta a chiedere agli utenti di Facebook di condividere un video in cui si spiega che il loro lavoro in mare è più simile a quello di un'ambulanza che non a quello di un taxi, accusa feroce rimbalzata attraverso i più vari canali. La chiusura degli accessi di terra all'Europa, assommata alla riduzione della Libia alla condizione di semi-Stato in cui non è più rinvenibile un'autorità centrale e un sistema verticale del potere, hanno prodotto una condizione letteralmente assurda, in cui richiedenti asilo, migranti economici e viaggiatori di ogni sorta possono entrare in Europa dall'Africa e dall'Asia solo per vie illegali ed estremamente pericolose. L'Unione europea è completamente frammentata in una rete di Stati egoisti senza alcun ritegno, che sembrano intenzionalmente rinunciare a qualunque barlume di cosmopolitismo, se con questo si intende una concezione condivisa di umanità su scala planetaria.

Pnina Werbner racconta bene nel suo saggio come il cosmopolitismo vernacolare o provinciale di cui prova a tracciare i contorni altro non sia che un nome diverso (o un fuoco di attenzione diversa) del vecchio (in quanto ampiamente studiato dall'antropologia) sistema dell'ospitalità, che ha visto storicamente nel bacino del Mediterraneo uno dei suoi centri più solidi di pratica²⁶. L'ospitalità è una forma curiosamente diffusa della reciprocità generalizzata, vale a dire del dono gratuito. Marshall Sahlins²⁷ ci ha spiegato che il sistema della reciprocità (vale a dire lo scambio di beni e servizi fuori dal sistema del mercato autoregolato) si muove lungo un asse continuo, a un cui estremo si pone la reciprocità generalizzata, vale a dire il dono totalmente gratuito, e all'altro estremo la reciprocità negativa, vale a dire il movimento di beni tramite la violenza e l'azione predonatrice. Tra questi due poli si collocano forme intermedie di reciprocità, più o meno equilibrate. Sappiamo che vi è una correlazione diretta tra grado di intimità e generalità della reciprocità. Vale a dire: quanto più i due

²⁶ Per una rassegna aggiornata su come il tema dell'ospitalità abbia ripreso corpo negli studi antropologici si può vedere *The return to hospitality: strangers, guests, and ambiguous encounters*, eds. M. Candea e G. da Col, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», Special Issue, 18, 1, 2012. Per il Mediterraneo resta importante l'ormai antico contributo di J.A. Pitt-Rivers, *The people of the Sierra*, Weidenfeld & Nicolson, London 1954.

²⁷ M. Sahlins, *Sociologia dello scambio primitivo*, in *L'economia dell'età della pietra. Scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Bompiani, Milano 1980, pp. 189-234.

soggetti sono in pregresso rapporto di intimità (legato alla parentela, al vicinato, all'amicizia o all'alleanza), tanto più prevalgono forme «gratuite e obbligatorie» di donazione. Quanto più ci si allontana da questo nucleo progressivamente sfilacciato dell'intimità domestica, tanto più ci si sposta verso forme prima equilibrate e poi negative di reciprocità, al punto che un mercante, che deve regalare la merce ai suoi parenti ed essere equo con i vicini e i suoi compaesani, può invece vantarsi di aver imbrogliato gli acquirenti del villaggio oltre il fiume, ricavando dallo scambio più di quanto sarebbe stato lecito in un contesto più domestico. Ma è proprio al limite della massima differenza che si affaccia il demone cosmopolita dell'ospitalità. La correlazione lineare tra distanza sociale e forme della reciprocità viene sovvertita al margine estremo dell'identità, proprio lì dove si affaccia l'Altro assoluto, lo straniero. Di fronte allo sconosciuto totale e inaspettato, il viandante anonimo, il forestiero di cui nulla si sa, proprio lì dove ci si aspetterebbe il massimo della reciprocità negativa, l'atto di pirateria, lo stupro e il saccheggio, ecco che il cosmopolitismo vagheggiato da Werbner, cioè il riconoscimento di una comune umanità, impone il dovere sacro dell'ospitalità, il riconoscimento che l'Altro è Altro, ma questa alterità è concepibile dentro un comune orizzonte morale di condivisa umanità che impone il dovere di rifocillare il viandante, di dare alloggio al pellegrino, di confortare e accogliere il viaggiatore.

Nelle pagine che troviamo in questo numero di «Meridiana» è quindi possibile leggere il cosmopolitismo come un doppio gioco tra ospitanti e ospitati, un dialogo imposto da genealogie diverse della stessa concezione universale dell'umano. Il cosmopolitismo non può mai essere, costitutivamente, monologico, vettoriale in un'unica direzione, quello semmai si chiama nazionalismo, espansionismo, colonizzazione, annessione, al limite «progresso». Il cosmopolitismo necessariamente dialogico²⁸ di cui proviamo a tracciare i contorni morali è un rapporto almeno bidirezionale, una richiesta e un riconoscimento, un'interpellazione e una risposta, un chiedere e un dare. Dentro questa logica ci saranno forme vernacolari, occidentaliste, strategiche e perfino parassitarie di cosmopolitismo, specchietti per le allodole, adeguamenti di necessità fino a forme utilitaristiche massimizzanti, ma nondimeno il gioco sarà aperto, la partita dell'interazione umana sarà stabilita nei limiti del campo di gioco.

Il cosmopolitismo è invece finito quando uno dei due si chiama fuori, quando la richiesta di ospitalità è respinta al mittente, quando chiedere

²⁸ La contrapposizione tra discorso nazionale monologico (che nega l'altro) e discorso cosmopolita dialogico (che prevede la necessità dell'Altro) è sviluppata nella sua chiave meno filosofica e più sociologica in Beck, *The Cosmopolitan Society and its Enemies* cit.

non è più consentito e quando prestare soccorso a chi ha bisogno viene percepito come illegittimo o addirittura illegale. A quel punto non serve più chiedersi se il cosmopolitismo abbia una sua radice storica inevitabile nell'Occidente o se invece possa essere sorto autonomamente in altre porzioni dell'umano. A quel punto, quando è stato negato, il cosmopolitismo è stato sradicato, si è spento, non ha più senso parlarne o cercarne la storia.

Come il lievito madre, una volta che l'abbiamo lasciato morire non ha più senso chiedersi da dove venisse, originariamente. E se proprio siamo stati noi a crearlo all'inizio di tutto, e gli altri avevano iniziato ad usarlo avendolo ricevuto in dono da noi, se ora proprio noi l'abbiamo lasciato morire, annegato nel cimitero del Mediterraneo, questa disgrazia ancor più ci sia grave sulla nostra vergogna.

