01. Introduzione al corso

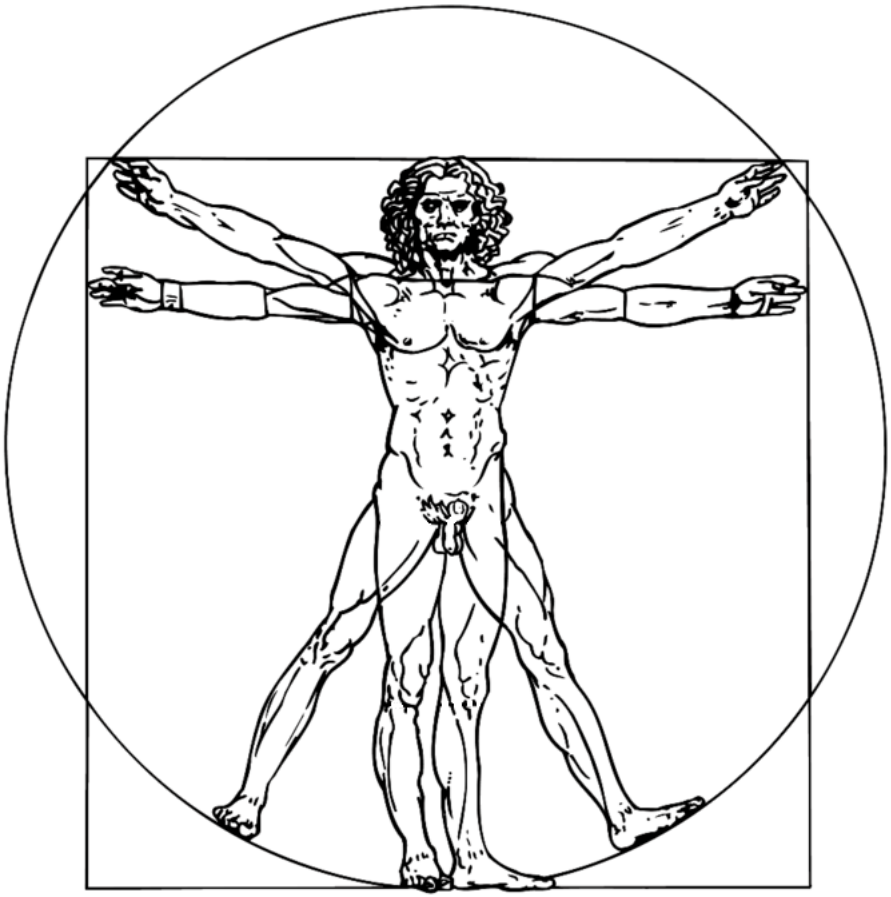
Vi diamo il benvenuto al corso di antropologia culturale, per i 6 CFU da integrare per accedere al percorso FIT. Si tratta (come recita l'allegato al D.M n. 616) di acquisire "le conoscenze in relazione agli elementi di base delle discipline antropologiche utili all'esercizio della professione di docente".

I contenuti

Il corso si articolerà in **48** lezioni suddivise in **6** nuclei tematici:

1. definire la cultura;
2. teorie della cultura;
3. la ricerca antropologica;
4. gli strumenti della cultura;
5. organizzare l'interdipendenza umana;
6. interpretare il cambiamento (conservazione, trasformazione, integrazione).

Avete a disposizione il "paniere" di domande "papabili"... **Buon studio**



02. L'approccio antropologico

Se vi trovate ad una cena dove vi offrono un piatto di cavallette fritte, quasi certamente la vostra reazione sarebbe di disgusto. Salvo poi capire che per quella persona che vi offre la pietanza e che l'ha cucinata per voi con grande cura, un rifiuto sarebbe un'offesa molto seria. Per di più siete in una realtà spaziale diversa dalla vostra: siete ospiti da un vostro amico, uno Gbaya della Repubblica Centrafricana. Così, alla fine, assaggiate questa "stranezza" e trovate che il piatto di cavallette tutto sommato non è affatto male. Questa esperienza (un'offerta alimentare a base d'insetti che risulta impossibile da rifiutare) è fondamentale per mettere in risalto l'obiettivo basilare di un approccio antropologico alla realtà: la scoperta improvvisa del ***diverso da sé***, o meglio la realizzazione che la propria realtà quotidiana, inconsapevolmente accettata come "normale" e "data una volta per tutte", è in effetti ***relativa***. Si tratta di un prodotto di qualcosa che è stato appreso e che non è innato come può esserlo la capacità di camminare o quella di parlare. L'acquisizione di questa consapevolezza avviene grazie al ***confronto*** con una comunità diversa dalla propria, che esprime una ***cultura*** diversa dalla propria. Cos'è la cultura? Una prima definizione può essere proprio: un insieme di idee e comportamenti comuni ad una particolare società, che gli esseri umani imparano non in modo consapevole ma in quanto fanno parte di quella società.

Lo scopo di questo corso non è quello di imparare i molti dati, i molti risultati raggiunti dalla scienza antropologica, né, tanto meno, quello di insegnare come si diventa antropologi di professione. Quest'introduzione all'antropologia culturale dovrebbe servire a farvi imparare a ***pensare*** come degli antropologi. Cioè pensare seriamente a come le culture e i gruppi sociali funzionano ed a comprendere le azioni degli esseri umani nel loro ***contesto culturale***. Ed è appunto relativizzando la propria realtà culturale quotidiana in seguito al confronto con una realtà diversa dalla propria che ogni antropologo pensa di acquisire dati in grado di contribuire alla sua missione principale. Quest'ultima ha uno scopo tipicamente ampio, praticamente illimitato. L'antropologia (cfr. il termine greco antico ***ánthropos*** 'essere umano') è la scienza che cerca di descrivere ***cosa significhi essere degli esseri umani*** nel senso più vasto possibile. In questo senso l'antropologia è unica fra le scienze umane.

Anche, ad esempio, la letteratura, la biologia, l'economia, la politica si occupano dell'essere umano. Ma ciascuna ne considera un singolo aspetto, un singolo prodotto. Al contrario l'antropologia cerca di integrare tutto ciò che si conosce sugli esseri umani e sulle loro attività nel modo più ampio e comprensivo. Questa caratteristica basilare della prospettiva antropologica è ciò che la fa definire un disciplina olistica, dove olismo (cfr. Greco Antico hólos 'tutto intero') è il nome che si dà ad al punto di vista di chi tende a considerare la globalità di un oggetto in modo analitico, senza cioè generalizzare o sintetizzare gli elementi che lo compongono, ma cercando di dare a tutti uguale dignità scientifica.

Una definizione di cultura

Una seconda importante caratteristica dell'antropologia da sottolineare, e che deriva direttamente da ciò che è stato detto sopra sull'importanza del confronto, è il fatto di porsi come disciplina comparativa, cioè basata su analisi condotte sul più ampio numero possibile di comunità umane. Queste ultime vengono, appunto, comparate cioè confrontate sulla base delle somiglianze e delle differenze rilevate tra di esse. Una tale comparazione (cosa che ha talora esposto l'antropologia a critiche da parte di esponenti di altre discipline scientifiche) non ha limiti né spaziali né temporali. Insomma, l'antropologia abbraccia società lontane fra loro sia nello spazio che nel tempo; per esempio, la si può applicare allo studio di civiltà contemporanee (persino la propria) o scomparse anche da molti secoli, come quella Egizia, quella Romana, o (lontane anche geograficamente dalle precedenti) quella Maya, quella Atzeca, ecc. In altre parole è sia una disciplina di tipo sincronico (ovvero si interessa di ciò che si può analizzare trovandosi in presenza dell'oggetto della ricerca ovvero di ciò che è contemporaneo al ricercatore), sia una disciplina di tipo diacronico (ovvero si occupa di ciò che si può analizzare trovandosi in assenza dell'oggetto della ricerca ovvero di ciò che deve essere storicizzato dal ricercatore).
Una terza importante caratteristica dell'antropologia è proprio legata al fattore tempo. Dando al termine "evoluzione" un'accezione neutra, nel senso di cambiamento né positivo né negativo ma cambiamento e basta, è chiaro che le comunità umane hanno subito un'evoluzione nel corso della storia. Attraverso la distinzione fondamentale già menzionata tra ciò che è innato e ciò che è appreso, gli antropologi hanno distinto ciò che negli uomini si è evoluto grazie a fattori biologici, geneticamente trasmessi (legati cioè alla selezione naturale teorizzata da Darwin e Wallace due secoli fa), da ciò che è cambiato perché insegnato e quindi appreso in una certa comunità umana. Questo interesse per il cambiamento è ciò che fa dell'antropologia in quanto disciplina evoluzionistica.
Per tornare al concetto di cultura e alla definizione data sopra ("un insieme di idee e comportamenti co-

muni ad una società, che gli esseri umani imparano non volontariamente ma in quanto membri di questa"), è chiaro che anch'essa fa parte del patrimonio genetico dell'essere umano, ma in quanto la cultura ha acquisito sempre maggior spazio nell'evoluzione di quest'ultimo, caratterizzandone il modo di essere a cominciare dalla capacità di ADATTARSI alla realtà che lo circonda. Mi riferisco innanzitutto all'ambiente naturale (i diversi biomi) in cui si è trovato a vivere.

02/S1. Un organismo bioculturale

Le scimmie antropomorfe e Homo sapiens sapiens in particolare più di tutte le altre specie dipendono per la propria sopravvivenza da ciò che è appreso e non da ciò che è innato, basta pensare a necessità biologiche come il reperimento del cibo, la protezione dai predatori, dal freddo, ecc. E il fatto che l'essere umano sia tra le specie in cui l'organo dove si deposita ciò che è appreso, cioè il cervello, è più grande in rapporto alle dimensioni totali del corpo, sta a dimostrare proprio questo. Anzi, ne è una prova decisiva. Un'altra si trova nel fatto che il piccolo di Homo sapiens è quello per cui i genitori spendono tempo e risorse maggiori: il piccolo dell'essere umano ha un'infanzia più lunga che non il piccolo di qualsiasi altra specie.
La cultura, da questo punto di vista, è anche adattiva, come avremo modo di chiarire meglio in una delle prossime lezioni.
Torniamo all'esperienza dei due antropologi Nordamericani nel Camerun settentrionale: nel mondo occidentale nutrirsi di insetti è una cosa ritenuta sgradevole e ributtante, non certo perché le proteine fornite dagli insetti siano meno nobili di quelle fornite dalle mucche o dai polli (animali di cui, per altro, l'uomo occidentale si ciba in eccesso privando il Sud del mondo di risorse agricole fondamentali...). Il fatto è che i bambini occidentali non hanno mai visto nessun famigliare, nessun amico, nella normalità della propria esistenza quotidiana, mangiare un insetto, nonostante le polpette di termiti offerte dal guardiano Camerunense avessero "un gusto delicato, simile al pollo".
Da questo punto di vista è necessario che gli antropologi (ma questo è tipicamente parte della formazione antropologica nordamericana, mentre l'antropologo europeo rimane ancora fondamentalmente legato al lato umanistico-sociologico della disciplina) siano privi di "barriere concettuali" che separino la preparazione scientifica, per esempio conoscenze di biologia umana, da quelle più sociali, comportamentali, psicologiche dell'essere umano.

Da qui derivano i tipici fattori causali chiamati in gioco dagli antropologi nelle loro analisi. A differenza di altri approcci scientifici, i dati analizzati portano alla definizione dell'essere umano non più solo in quanto "animale sociale", come lo definiva Aristotele o "uomo lupo all'uomo" come lo pensava Hobbes, ma in quanto "organismo bioculturale" i cui tratti distintivi sono determinati sia da fattori biologici (i geni, il cervello, l'anatomia, ecc.) che da fattori culturali.

02/S2. Approfondimento: la Persona sociale

Inizia in quest'attività un modulo di approfondimento sulla persona sociale che proseguirà nelle lezioni successive. Si tratta di 14 attività in tutto.
Partiamo dal concetto antropologico di natura. Gli antropologi posseggono due concetti principali sulla natura:

a. la natura esterna, ovvero l'ecosistema;
b. la natura interna, ovvero quella umana.

Entrambi i concetti si oppongono a quello di cultura. Ciò che è culturale è sempre qualcosa di diverso dalla natura e la cultura implica sempre una trasformazione e talora una negazione di ciò che è naturale. L'assioma di Lévi-Strauss, che tutte le società umane distinguano tra cultura e natura è accettato da molti antropologi, ma altri lo contestano. L'ambiente non umanizzato che (sempre meno) ci circonda può talora apparire come una delle maggiori minacce ai progetti i umani: può distruggere i nostri raccolti, uccidere le nostre bestie e così via. Ogni progetto culturale sembra implicare una trasformazione sia in termini della natura esterna che di quella interna. Nello stesso tempo la natura è intrinsecamente connessa con la cultura.

Molte popolazioni sostengono che la natura fornisce la materia prima su cui costruire la cultura e che c'è una stretta relazione di mutua interdipendenza tra le due. La natura sembra inoltre essere più forte e stabile rispetto ai prodotti culturali, che, in confronto, appaiono fragili, vulnerabili e temporanei. Se dunque si riesce a presentare un ordine sociale come "naturale" si ottiene un grosso vantaggio nel controllo e nella legittimazione della struttura di una società.

La natura è spesso percepita come minacciosa e difficile da controllare, eppure essa è sempre necessaria perché fornisce, come già detto, la materia prima per i prodotti culturali. Nello stesso tempo la natura è ambigua: è contemporaneamente una fonte di legittimazione ed un antagonista.
In After nature, Marilyn Strathern (1992) descrive un sistema di parentela e discendenza che rappresenta un'eccezione poiché fornisce agli individui la scelta di sostituire una riproduzione "naturale" con una riproduzione "culturale", ovvero tecnologicamente controllata (inseminazione artificiale, test di gravidanza ecc.).

03. "Cultura" e "culture"

La cultura in questo senso non è altro che un risultato dell'evoluzione biologica della scimmia umana: "la biologia umana permette la cultura; la cultura permette la sopravvivenza biologica dell'essere umano". Una complementarietà impossibile da non considerare come tale per un antropologo.

Quanto alla storia della nozione di "cultura", gli antropologi sono stati i primi a distinguere fra *cultura* con la **C** maiuscola e *culture* con la **c** minuscola. La prima è individuata come la capacità generale, tipica di *Homo sapiens sapiens*, di *produrre e riprodurre* dei comportamenti e delle visioni del mondo che permettano alla specie non solo di sopravvivere ma di vivere nel miglior modo possibile in mancanza della programmazione genetica altamente "specialisticizzata" tipica di altre - non tutte - specie animali (sappiamo fare molte cose ma delle ipotetiche gare di atletica leggera interspecifica vedrebbero *Homo sapiens* agli ultimi posti in molte specialità).

Quanto alle *culture* con la c minuscola, gli antropologi definiscono così l'insieme dei comportamenti e delle idee che si riscontrano all'interno di gruppi sociali, di comunità particolari.In questo senso l'antropologia ha contribuito in modo massiccio a contrastare la nozione classista e razzista, tipica del XIX secolo, di cultura in quanto patrimonio culturale acquisito da ogni individuo grazie alla formazione pedagogico-educativa ricevuta e sempre valorizzata in termini di raffinatezza e superiorità estetico-morale, prerogativa dei pochi membri delle classi dominanti.

Da allora in poi la cultura è prerogativa di tutti i membri di una comunità umana, anche delle società allora definite "primitive", quelle che si iniziò a studiare in epoca coloniale (l'epoca in cui in effetti hanno avuto origine gli studi antropologici o, più esattamente, etnografici- come avremo modo di vedere), le società, insomma, sottoposte allo sfruttamento da parte dell'uomo bianco euroamericano ritenuto portatore di cultura nel senso "razzista" del termine.
Non a caso è in Inghilterra, la nazione che possedeva un più vasto impero coloniale, che nasce l'antropologia (in seguito spregiativamente definita "da poltrona", poiché i primi antropologi non osavano porsi come osservatori reali delle culture che analizzavano ma preferivano analizzarle attraverso resoconti di missionari o esploratori). Quest'ultima viene spesso utilizzata, in questo periodo, come modo per differenziare l'uomo bianco occidentale, con il suo progresso, il suo 'progressismo', dall'indigeno, evitando, consciamente o inconsciamente, di riconoscere le analogie tra codici culturali occidentali e «primitivi». Sarà compito dell'antropologia successiva, quella oggetto di questo corso, rimettere le cose in una prospettiva non solo più equa ma, ultimo ma non meno importante, scientificamente sostenibile.

03/S1. Una scienza interdisciplinare

Torniamo al punto fondamentale: l'antropologo deve mettere in discussione se stesso, cioè relativizzare il proprio punto di vista, se vuole entrare in contatto diretto con una cultura particolare e descriverne degli aspetti in modo scientifico. Deve confrontarsi, abbiamo detto, con il diverso da sé.
Questo rende l'antropologia unica, a metà tra le scienze sociali e le scienze naturali, poiché si preoccupa di fornire spiegazioni sulle differenze esistenti tra le comunità umane basandosi sullo studio di tutti gli aspetti (cfr. il concetto di olismo già visto nella scorsa lezione) della biologia umana e del comportamento umano in tutte le società conosciute, senza limitarsi esclusivamente a quelle europea o nordamericana. Il fine ultimo dell'antropologia dovrebbe essere quello di "descrivere cosa vuol dire essere degli esseri umani".

Ma la visione olistica dell'antropologia le impone di raggiungere quest'obbiettivo attraverso tutti gli strumenti possibili, il che rende la nostra una disciplina tipicamente "interdisciplinare".
Per capire cosa significa interdisciplinare basta considerare l'esempio dell'**antropologia nordamericana**.
Quest'ultima è divisa a livello didattico in quattro branche, corrispondenti ciascuna a quattro insegnamenti diversi nelle università:

1. antropologia biologica;
2. antropologia culturale;
3. antropologia linguistica;
4. archeologia.

Oggi si tende a vedere le ultime due come, a loro volta, sottobranche dell'antropologia culturale, come sarà più chiaro in seguito.

I primi antropologi erano tenuti a lavorare in almeno due, se non tutti e quattro, tra i campi appena visti. Oggi, con la specializzazione sempre più avanzata delle scienze, non ci si aspetta che un antropologo si occupi di più di un settore. Normalmente, quando si parla di "antropologia" senza ulteriori specificazioni, ci si riferisce, almeno in Europa, all'"antropologia culturale".

03/S1. Antropologia fisica

L'antropologia biologica (o fisica) è la più antica delle quattro discipline. L'interesse principale è rivolto allo studio dell'uomo in quanto organismo biologico in modo da scoprirne le somiglianze e le differenze rispetto alle altre specie viventi. La sottodisciplina più nota dell'antropologia fisica è la paleontologia, cioè lo studio dei resti fossili dei nostri antenati. Si tratta di un piccolo campo del sapere che da solo procura all'antropologia più pubblicità di tutti gli altri settori messi insieme. Come si vede ci sono delle chiare affinità tra paleontologia e archeologia, cioè il fatto che entrambe si occupano di riportare alla luce resti sepolti di culture che non esistono più. In realtà oggi lo studio della storia biologica della nostra specie, scopo principale dell'antropologia fisica, viene portato avanti in larga misura anche attraverso ricerche di genetica.

Ad esempio i primatologi, gli antropologi fisici che studiano i rapporti tra gli animali dell'ordine dei Primati (che comprende l'uomo), cercano di descrivere le relazioni fra le specie di primati del passato e quelle contemporanee attraverso le sequenze del DNA delle diverse specie. La fioritura dell'antropologia fisica, figlia del colonialismo e dell'imperialismo dell'occidente nel XIX secolo, si deve allo studio delle cosiddette "razze", ovvero la variazione biologica fra le popolazioni umane.

Come avremo modo di sottolineare in una delle prossime lezioni esclusivamente dedicata a quest'argomento, il problema con questa branca dell'antropologia è legato al concetto di razza, rivelatosi in realtà assolutamente inutile per lo studio della variazione biologica fra le popolazioni umane. Le popolazioni che gli studiosi cercavano di classificare erano in realtà composte prevalentemente da Extra-europei soggetti allo sfruttamento politico ed economico delle società euroamericane in piena espansione capitalistica.

Dato che, chiaramente, non reggevano il confronto economico con i "bianchi" rappresentanti dell'occidente industrializzato, si ritenne la razza un fattore che determinava non solo la qualità degli attributi fisici ma anche di quelli "mentali" di una determinata popolazione. Così l'antropologia fisica finì per alimentare la pratica sociale del razzismo occidentale e l'idea di una gerarchia tra razze, alcune superiori alle altre. Ci si accorse presto, e il grande merito di questo va ad uno dei fondatori dell'antropologia moderna (Franz Boas, un geografo tedesco trasferitosi negli Stati Uniti dove fondò il primo dipartimento di antropologia) che i supposti studi scientifici sulla razza erano solo un pretesto per promuovere il pregiudizio e la discriminazione. Infatti il numero e le caratteristiche delle "razze" distinte dai ricercatori variavano enormemente passando da uno studioso all'altro. E, soprattutto, i confini tra "razze" diverse non potevano essere determinati in modo affidabile. Tratti come la pelle o i capelli si rivelarono biologicamente ininfluenti, e le misurazioni effettuate erano spesso fasulle, a dir poco.

03/S2. Approfondimento: la persona sociale 2

L'antropologia biologica (o fisica) è la più antica delle quattro discipline. L'interesse principale è rivolto allo studio dell'uomo in quanto organismo biologico in modo da scoprirne le somiglianze e le differenze rispetto alle altre specie viventi. La sottodisciplina più nota dell'antropologia fisica è la paleontologia, cioè lo studio dei resti fossili dei nostri antenati.

Si tratta di un piccolo campo del sapere che da solo procura all'antropologia più pubblicità di tutti gli altri settori messi insieme. Come si vede ci sono delle chiare affinità tra paleontologia e archeologia, cioè il fatto che entrambe si occupano di riportare alla luce resti sepolti di culture che non esistono più.

In realtà oggi lo studio della storia biologica della nostra specie, scopo principale dell'antropologia fisica, viene portato avanti in larga misura anche attraverso ricerche di genetica.

Ad esempio i primatologi, gli antropologi fisici che studiano i rapporti tra gli animali dell'ordine dei Primati (che comprende l'uomo), cercano di descrivere le relazioni fra le specie di primati del passato e quelle contemporanee attraverso le sequenze del DNA delle diverse specie.

La fioritura dell'antropologia fisica, figlia del colonialismo e dell'imperialismo dell'occidente nel XIX secolo, si deve allo studio delle cosiddette "razze", ovvero la variazione biologica fra le popolazioni umane.

Come avremo modo di sottolineare in una delle prossime lezioni esclusivamente dedicata a quest'argomento, il problema con questa branca dell'antropologia è legato al concetto di razza, rivelatosi in realtà assolutamente inutile per lo studio della variazione biologica fra le popolazioni umane. Le popolazioni che gli studiosi cercavano di classificare erano in realtà composte prevalentemente da Extra-europei soggetti allo sfruttamento politico ed economico delle società euroamericane in piena espansione capitalistica.

Dato che, chiaramente, non reggevano il confronto economico con i "bianchi" rappresentanti dell'occidente industrializzato, si ritenne la razza un fattore che determinava non solo la qualità degli attributi fisici ma anche di quelli "mentali" di una determinata popolazione. Così l'antropologia fisica finì per alimentare la pratica sociale del razzismo occidentale e l'idea di una gerarchia tra razze, alcune superiori alle altre.

Ci si accorse presto, e il grande merito di questo va ad uno dei fondatori dell'antropologia moderna (Franz Boas, un geografo tedesco trasferitosi negli Stati Uniti dove fondò il primo dipartimento di antropologia) che i supposti studi scientifici sulla razza erano solo un pretesto per promuovere il pregiudizio e la discriminazione. Infatti il numero e le caratteristiche delle "razze" distinte dai ricercatori variavano enormemente passando da uno studioso all'altro. E, soprattutto, i confini tra "razze" diverse non potevano essere determinati in modo affidabile. Tratti come la pelle o i capelli si rivelarono biologicamente ininfluenti, e le misurazioni effettuate erano spesso fasulle, a dir poco.

04. "L'Antropologia fisica e la razza"

Dunque gli antropologi fisici si sono dedicati allo studio delle differenze biologiche tra gli individui della specie umana in due modi: attraverso la classificazione razziale ed attraverso quello che è l'indirizzo corrente, quello basato non più sulla classificazione ma sulla spiegazione delle differenze. Non è infatti possibile definire le razze biologicamente, come visto, ma ci sono altri motivi ugualmente forti. La razza, infatti, si è rivelata una categoria culturale e non una realtà biologica.

Le razze derivano dai contrasti percepiti all'interno di particolari società, non dalla classificazione scientifica. Nella cultura americana un individuo acquisisce una identità razziale al momento della nascita, ma, in ultima analisi, in America la razza non è certo basata sull'apparenza esterna (fenotipo): una figlia di un matrimonio "misto", indipendente da come appaiono esternamente sono di solito classificati come appartenenti alla "razza" del genitore che fa parte del gruppo minoritario. Altre culture utilizzano altri criteri. In Brasile, ad esempio, se due fratelli o sorelle appaiono diversi, pur essendo biologicamente figli degli stessi genitori, vengono considerati come appartenenti a razze diverse.

Questo porta naturalmente ad un apparente paradosso, che rappresenta in realtà una prova schiacciante del fatto che la razza viene costruita e non può essere oggettivata in nessun modo: l'identità razziale di un individuo cambia nel corso della sua vita. Non solo. Cambia anche a seconda di chi opera la classificazione. Essendo l'essere umano un organismo bio-culturale è difficile separare le due parti, e questo è dimostrato esemplarmente proprio dal concetto di razza: lo stesso si può dire per i test d'intelligenza che, come vedremo nelle prossime lezioni, sono condizionati tutt'altro che da differenze genetiche e nelle capacità cognitive, ma da variabili ambientali, economiche, sociali. Il fatto che, nonostante tutto, l'opinione pubblica continui a fare confusione sul significato del termine "razza" legandolo a presupposte differenze biologiche importanti ha spinto l'associazione americana di antropologia, una delle più prestigiose al mondo (la "AAA"), a redigere nel 1998 un documento ufficiale, una sorta di "Manifesto della razza" che, al contrario di quello famigerato pubblicato nella storia recente del nostro paese, cerca di chiarirne l'infondatezza e la conseguente facile strumentalizzazione. Ecco il link, in originale, per chi volesse leggerselo (vivamente consigliato):

http://www.aaanet.org/stmts/racepp.htm

04/S1. Antropologia culturale

L'antropologia culturale (quella che nella tradizione di studi europea si chiamò originariamente etnologia, termine comune tuttora) è lo studio dei fattori che determinano le differenze tra i gruppi umani e che l'antropologia razziale dell'ottocento non era riuscita ad individuare: si tratta, in una parola, della cultura, che abbiamo già definito in precedenza come "l'insieme di idee e comportamenti comuni ad una società che gli esseri umani imparano non volontariamente ma in quanto membri di questa".

Se la cultura è lo strumento elaborato biologicamente dall'essere umano per adattarsi all'ambiente in cui vive, si tratta, per l'antropologia culturale, di un raggio straordinariamente ampio di interessi. Questi ultimi riguardano anzitutto quelle attività che gli essere umani svolgono all'interno della società in cui vivono, il che determina una stretta affinità tra antropologia culturale e sociologia.
Del resto, entrambe queste scienze si sono sviluppate a cavallo fra otto e novecento, periodo fondamentale per lo sviluppo delle cosiddette "scienze sociali". La differenza fondamentale tra le due consisterebbe nella visione più generale dell'antropologia, nella determinazione cioè di "universali" antropologici, rispetto agli studi sociologici più votati all'analisi di un ambito sociale ristretto nello spazio e nel tempo.

In realtà non tutti sono d'accordo con questo punto di vista. C'è chi preferisce parlare di una differenza che riguarda il tipo di società studiate. Mentre la sociologia si concentra prevalentemente su comunità di persone che vivono nella società europea e nordamericana gli antropologi culturali si dedicano a società extraeuropee. Questo rende i sociologi maggiormente esposti al pericolo che le teorie da essi utilizzate per spiegare il comportamento umano risultino condizionate da assunti sul mondo e sulla realtà che sono parte del loro essere membri attivi delle stesse società che studiano.

Dal momento anche gli antropologi culturali sono esposti allo stesso rischio, essi si sforzano di minimizzare il problema studiando il complesso delle manifestazioni sociali degli esseri umani *in ogni tempo e in ogni spazio*. Da ciò il favore accordato agli studi interculturali di tipo comparativo (cioè riguardanti culture diverse confrontate tra loro), secondo la prospettiva evoluzionistica di cui abbiamo già parlato. Tutto ciò, insieme con il riferimento ad un corpus di dati inevitabilmente più ricco di quello offerto dalla sociologia - e pertanto applicabile alle più svariate ricerche sull'essere umano -, è ciò che distingue l'antropologia culturale da ogni altra scienza sociale.

Naturalmente per capire il lavoro dell'antropologo culturale è necessario approfondire cosa s'intende per cultura, cosa che costituirà l'oggetto delle prossime lezioni.

Archeologia

Tornando a quello che dicevamo sulla suddivisione interdisciplinare dell'antropologia in generale, l'antropologia culturale può essere a sua volta suddivisa in *archeologia*, *antropologia linguistica ed etnologia*. ***L'archeologia*** non è altro che antropologia culturale applicata al passato e ricostruita attraverso l'analisi dei resti materiali di una comunità umana. L'archeologo studia gli strumenti, la ceramica ed altri resti di culture estinte, qualche volta anche da due milioni e mezzo di anni. Gli oggetti, così come vengono ritrovati nel terreno, riflettono particolari aspetti del comportamento umano. Resti di carbone, frammenti di ossa, rocce rotte dal fuoco o altri strumenti usati per la preparazione del cibo possono, ad esempio, testimoniare le basi economiche o sociali di una comunità del passato. Gli archeologi hanno così dovuto specializzarsi per imparare a riconoscere ogni tipo di manufatti ceramici, litici e tutte le altre cose che le testimonianze archeologiche possono portare alla luce. Ma, attraverso questo tipo di lavoro, un archeologo poteva stabilire solo una cronologia relativa (ad esempio: lo stile ceramico x è più antico dello stile y) ma non poteva formulare datazioni o cronologie assolute. La prima svolta sulle datazioni avviene intorno agli anni trenta del secolo scorso e riguarda la determinazione oggettiva della sequenza degli anelli nelle sezioni di tronco d'albero e delle loro variazioni anno per anno. Ma i resti di tipo ligneo sono rari in archeologia. La seconda e vera svolta ha luogo quando si scopre la relazione fra tempo e decadimento di un isotopo del carbonio (il carbonio-14) nei resti ritrovati; quest'ultimo metodo permette agli archeologi datazioni precise addirittura a livello di decade o di anno. A questa si sono aggiunte altre tecniche ancora più avanzate, anch'esse basate sull'analisi chimica del potassio, dell'argon ed altri elementi. L'archeologia va ad integrare anche le informazioni relative a società che conoscono la scrittura.Basta considerare gli studi sui rifiuti condotti sui depositi accumulati nelle società industrializzate negli ultimi venti-trent'anni. Si tratta di dati in grado di fornire spiegazioni a volte sorprendenti sui comportamenti dei consumatori moderni. Resta famoso il "Progetto rifiuti" condotto dall'Università nordamericana dell'Arizona che, attraverso uno studio attento dei rifiuti domestici urbani, sta continuando a produrre preziose informazioni sulle società contemporanee. Uno degli obiettivi che questo progetto ha raggiunto è stato mettere alla prova la validità dei sondaggi condotti sulla base di interviste porta a porta, dati su cui sociologi, economisti ed altri scienziati sociali si basano in modo consistente per le loro ricerche. Ebbene, questi monitoraggi hanno messo in evidenza la forte differenza tra ciò che la gente afferma di fare e ciò che fa veramente, così come risulta dall'analisi

della loro spazzatura. Insomma, è importante ribadirlo, gli archeologi non limitano le proprie ricerche allo studio delle società preistoriche (cioè, tradizionalmente, pre-scrittura) ma arrivano ad abbracciare gruppi umani di cui restano documenti scritti; anche in tali casi le loro ricerche risultano spesso un complemento fondamentale all'analisi dei resti materiali che una certa popolazione ha lasciato dietro di sé.

04/S2. Approfondimento: la persona sociale 3

La nozione di agenza implica che un soggetto sa di agire anche se non conosce esattamente le conseguenze dei propri atti. In altre parole, è sempre possibile fare qualcosa di diverso da ciò che si sta facendo in un determinato momento (nel mondo tardo antico Agostino d'Ippona chiamava tutto ciò *libero arbitrio*). Non è affatto detto, come si pensava fino a pochi anni fa, che solo gli esseri umani siano forniti di agenza. In ogni caso in questa sede c'interessa l'agenza negli umani. In antropologia ed in sociologia una persona che agisce viene spesso definita *agente*. Il termine include anche una collettività di attori; ecco perché lo si preferisce a termini come *persona o individuo*, ecc. Anche un moderno stato nazionale, ad esempio, può essere un agente.

• Lo stesso dicasi per quella che nel mondo occidentale si definisce una "persona giuridica" (ad esempio una società multinazionale, un sindacato, un partito politico);

• mentre, come abbiamo visto, in culture extra-occidentali sono tipicamente i gruppi di parentela a figurare come agenti.

Il concetto di agenza è stato sostituito da molti antropologi con quello di interazione, termine che si focalizza sul carattere di reciprocità dell'agenza, nel senso che la maggior parte degli atti non solo è diretta verso altri agenti ma è anche influenzata dalla relazione tra gli agenti stessi. Comunque sia, fu Edmund Leach, nel 1967, ad individuare la più piccola unità sociale non nell'individuo ma nella relazione a due, vista come il più piccolo nucleo costruttivo di una società umana.

• Tutti i membri di una società hanno certi diritti e doveri in relazione agli altri membri, e difficilmente si trovano due individui che abbiano esattamente gli stessi diritti e gli stessi doveri. Inoltre ogni persona ha

molti diritti e doveri diversi in relazione a persone e situazioni diverse. Per distinguere analiticamente tra questi aspetti dei processi sociali gli antropologi (e i sociologi) parlano di status sociali.

• Lo status è un aspetto socialmente definito di una persona che definisce una relazione sociale e riguarda certi diritti e certi doveri in relazione agli altri. Ognuno può avere diversi status sociali, ad esempio: zio, dentista, vicino di casa, cliente, amico, ecc.

05. "La ricerca sul campo"

Restano da definire gli oggetti di studio dell'***etnologia*** e dell'***etnografia*** (in realtà due sottoclassificazioni dell'antropologia culturale, anche se non tutti gli antropologi culturali accolgono questa suddivisione) e quelli dell'antropologia linguistica. Dopodiché passeremo ad introdurre altri aspetti fondamentali della cultura. La metodologia di raccolta dei dati su cui si fonda la ricerca antropologica contemporanea si chiama ***ricerca sul campo***. Si tratta di un'"immersione" per un periodo sufficientemente lungo di tempo nella vita delle comunità oggetto di studio. L'ideale è che quest'immersione avvenga nel modo più "naturale" possibile, cioè risulti meno invasiva che si può. A parte una fase iniziale, infatti, in cui l'antropologo si trova inevitabilmente a prendere "le misure" dell'ambiente in cui si è introdotto (ciò che vale naturalmente anche per le persone in mezzo alle quali egli si immerge, che devono "prendere le misure" su di lui) e che quindi non può che risultare presenza invasiva, la routine della ricerca antropologica deve arrivare a quella famosa "*osservazione partecipante*" teorizzata dall'antropologo anglo-polacco Malinowski durante la sua esperienza di forzata permanenza tra gli indigeni delle isole Trobriand in Papua Nuova Guinea. L'impossibilità (causa: lo scoppio della prima guerra mondiale) di venire recuperato dopo un periodo molto più breve di quello che sarebbe poi effettivamente trascorso da Malinowski nelle Trobriand, portò lo studioso ad un'integrazione profonda con i membri della società che aveva preso in esame.

Pur conservando la propria soggettività di individuo, con le sue passioni, i suoi momenti di sconforto, di ira, persino, per la situazione di esule suo malgrado, l'esperienza di Malinowski resta una pietra miliare per l'oggettivazione del metodo di ricerca conosciuto come "osservazione partecipante". Quest'ultimo si basa sulla capacità di stabilire un rapporto con le persone che danno informazioni sulla propria cultura

tale da non considerarle semplicemente come degli "informatori", ma piuttosto come degli "intervistati", o meglio ancora, come degli "insegnanti" o degli "amici", all'insegna dunque di una relazione di reciprocità, di uguaglianza, che rifiuti una volta per tutte l'atteggiamento di superiorità fino ad allora comune negli antropologi occidentali alle prese con le genti "primitive" del Sud del mondo. Insomma, una giusta mescolanza tra soggettività (perché anche il ricercatore sul campo è un membro della cultura che lo ha informato) e oggettività che porta a relativizzare le proprie credenze cercando di integrarle nel punto di vista altrui. La gioia della scoperta che il diverso è in realtà molto meno tale di quello che sembra; è una delle più forti attrattive dell'esperienza antropologica e solo chi l'ha provata, come si dice, può valutarne a pieno i portati non solo affettivi ma anche strutturali, in grado di mettere in discussione, relativizzandola sempre più, anche la propria visione del mondo, o comunque alcuni aspetti insospettatamente culturalizzati delle proprie *credenze* (fino allo sviluppo radicato e naturale di un'idea laica della pari dignità di tutti gli esseri umani – cosa "che non fa mai male", come si dice -, un dato *etico* tutt'altro che trascurato dagli antropologi culturali).

05/S1. "Cultura è comunicazione"

La descrizione di una particolare comunità limitata nello spazio e nel tempo viene definita *etnografia*, laddove, con il termine *etnologia*, si individua uno studio più vasto, basato sul raffronto del dato etnografico attinto da una cultura con quello di due o più culture diverse. In altre parole, l'etnografia può definirsi come una disciplina prevalentemente *descrittiva*, mentre l'etnologia come una disciplina per lo più *comparativa*. L'antropologia culturale in senso stretto si occuperebbe di un aspetto ancora più generale che non quello puramente etnologico: ovvero, arrivare, attraverso i dati dell'etnografia e dell'etnologia, a delle generalizzazioni riguardo a ciò che significa essere dei rappresentanti della specie umana.

In base alla definizione della cultura come capacità di trasmettere e di ripetere delle informazioni apprese da una generazione all'altra, è possibile individuare un tratto base della cultura stessa: la sua *semioticità* (cfr. il greco antico *semeìon* 'segno'), ovvero il fatto che la cultura è possibile in quanto l'essere umano è anche un animale simbolico (o *legisegnico* per usare l'espressione di Charles Sanders Peirce [pron. *pèers*]), che usa cioè, per la maggior parte, dei segni che sono rappresentazioni arbitrarie della realtà (simboli o legisegni), cioè frutto di un accordo tra i membri del gruppo:segno è qualcosa che "sta per qualcos'altro",

secondo De Saussure [pron. *désossiùr*] - uno dei padri della scienza dei segni, la semiotica moderna - e dunque il rapporto tra la sua forma e il suo contenuto è arbitrario per definizione.

Ad esempio, i suoni della parola /***Tish***/ in tedesco individuano l'oggetto "tavolo" ma non c'è nessuna necessità per cui debba essere così, cioè non c'è nessuna correlazione esistenziale tra la forma della parola tedesca *Tish* (il significante) e il suo contenuto, cioè l'immagine mentale di un tavolo (significato), ivi compreso l'oggetto tavolo reale (referente). Si tratta, insomma, solo di una convenzione, di un codice, cioè un accordo tra i parlanti. Ecco la ragione semiotica per cui le lingue (e le culture) sono diverse tra di loro: tra gli innumerevoli segni fonici che l'essere umano può produrre con l'apparato fonatorio per parlare una lingua, i gruppi umani selezionano solo un numero ridotto di fonemi (i segni minimi per distinguere una parola dall'altra – quelli riprodotti, di solito malamente, nelle lettere dell'alfabeto). È statisticamente impossibile che, a meno che non siano entrate in contatto tra di loro, due culture selezionino gli stessi segni dando loro gli stessi significati, ad esempio gli stessi fonemi per formare i significanti delle stesse parole (ci sono, sì, dei casi di coincidenza tra lingue di famiglie linguistiche diverse, come l'italiano e l'ungherese nella parola curva, usata come stringa di suoni in entrambe le lingue; ma il cui significato, a parità di significante, è molto diverso). Non c'è animale più semiotico di ***Homo sapiens***; basti il fatto che le sua capacità di adattamento all'ambiente si sono mostruosamente allargate (tanto da arrivare ad adattare a se stesso l'ambiente in cui vive) proprio quando l'essere umano ha sviluppato l'organo del linguaggio, situato nell'emisfero sinistro del cervello. E l'organo del linguaggio è un fattore fondamentale nella produzione di cultura.

05/S2. Antr. linguistica e antr. applicata

Questa concezione della cultura, basata sull'assunto semiotico che "cultura è comunicazione", permette di definire la cultura stessa come *insieme di segni comuni ad una popolazione umana*. È su questa base che si fonda la branca dell'antropologia (culturale) che abbiamo già definito come antropologia linguistica. Secondo la definizione di uno studioso di antropologia linguistica americano, la disciplina può definirsi semplicemente come "lo studio del discorso e del linguaggio nel contesto antropologico" (Hymes 1963), una definizione che diventa ancora più chiara attraverso la spiegazione che della disciplina dà Alessandro Duranti: "lo studio del linguaggio come risorsa culturale e del parlare come pratica sociale" (Duranti 1997). In altre parole, l'antropologia linguistica non è solo studio degli usi linguistici di una comunità (ciò che po-

trebbe interessare anche un semplice linguista, o un sociolinguista) ma si concentra sul loro uso da parte dei parlanti in quanto "attori sociali" che attraverso il linguaggio costruiscono l'immagine di sé e le proprie relazioni, il proprio ruolo, nella comunità di cui sono membri.
Il linguaggio come "insieme di pratiche che giocano un ruolo essenziale nella mediazione tra gli aspetti ideali e materiali dell'esistenza umana" (Duranti 1997). A questo proposito, una caratteristica individuata come fondamentale negli studi etnolinguistici (etnolinguistica è una variante, più comune in Europa, di antropologia linguistica) è l'**indicalità del linguaggio**, cioè la capacità di un'espressione linguistica di comunicare qualcosa di più che non quello che il puro contenuto della frase significa e in particolare di riferirsi ad una precisa situazione esistente nel contesto in cui viene detta, così come, ad esempio, i pronomi "questo" o "quello" in italiano non indicano sempre uno stesso oggetto ma cambiano a seconda di con chi, di dove e di quando stiamo parlando. Un esempio può essere, sempre in italiano, il fatto di riferirsi ad una persona con il ***tu*** anziché con il ***lei*** (forma di cortesia) usando il pronome personale per mettere in luce coordinate socialmente rilevanti di uguaglianza/ineguaglianza, solidarietà, potere sociale, ecc.
Tra gli interessi di questi ricercatori ci sono, ad esempio, lo studio di come cambia l'uso del linguaggio a seconda del genere, della classe sociale o dell'identità etnica delle persone prese in considerazione. Ad esempio, lo studio di come si caratterizza l'uso del linguaggio nelle realtà multilinguistiche (cfr., nel mondo occidentale, i parlanti canadesi o svizzeri) quando sono comunemente parlate più lingue e si deve sceglierne una a seconda del contesto.
Resta da definire brevemente la branca dell'antropologia detta *antropologia applicata*, nozione estremamente vasta, che si adotta ogni volta che dei dati antropologici vengono usati per la soluzione di problemi interculturali pratici (nel campo della sanità, dello sviluppo economico, ecc.). Un esempio è rappresentato dallo studio degli effetti dell'importazione di semi brevettati (OGM) sulle pratiche colturali ma anche sulla "visione del mondo" degli agricoltori dello stato messicano del Chiapas da parte di multinazionali americane che obbligano l'uso dei loro prodotti a scapito di sementi locali (la cosiddetta *biopirateria*).

06. Cultura: i tratti distintivi

A questo punto si può passare ad introdurre i principi ed i metodi fondamentali dell'antropologia culturale, a cominciare da un approfondimento della nozione di cultura. Come già detto *Homo sapiens* è una specie animale estremamente culturale, in cui la trasmissione di informazioni da generazione a generazione per mezzo di segni è molto raffinata. Il fatto che la cultura non venga reinventata da ogni generazione ma venga imparata così com'è (naturalmente le culture evolvono, cioè cambiano, nel tempo) introduce la prima grande proprietà antropologica della cultura, ovvero: la cultura in quanto *appresa*. Una prova lampante di tutto ciò risiede nel fatto che il neonato non possiede risposte innate in grado di assicurargli la sopravvivenza a parte piangere, succhiare, afferrare. Già poche settimane dopo la nascita, alle risposte innate il neonato sostituisce risposte apprese, in grado di farlo vivere come organismo biologico.

Un altro tratto che secondo gli antropologi caratterizza la cultura e, in qualche modo, la definisce è il suo essere *simbolica*. Abbiamo già parlato del simbolo a proposito del linguaggio e dell'antropologia linguistica, inutile ripetere il ragionamento; basta ricordare la definizione "semiotica" della cultura e cioè: "cultura è comunicazione" e se, nella scimmia umana, non c'è comunicazione senza utilizzo di segni e questi sono per la maggior parte arbitrari (si pensi all'esempio, visto sopra, della forma della parola /*Tish*/ in tedesco e della relazione arbitraria con il suo significato), sarà chiaro perché la cultura, oltre che appresa, è anche *simbolica*.
E, nella misura in cui viene trasmessa e appresa da una comunità di generazione in generazione, essa è anche *condivisa*. In altre parole, sociale per eccellenza. Ma se, come già detto, la cultura serve all'essere umano per adattarsi all'ambiente in cui vive, allora essa è anche *adattiva*, essendosi evoluta negli Hominidi grazie alla selezione naturale.

06/S1. Il polilito culturale

Abbiamo chiuso la sessione precedente definendo la cultura secondo particolari tratti distintivi individuati dagli antropologi e riassunti da una serie di aggettivi come: *condivisa*, *appresa*, *simbolica* e, avevamo appena detto, *adattiva*. Proprio a proposito dell'adattività della cultura e del suo essersi sviluppata nei primati (e negli Hominidi in particolare) per selezione naturale, sembra più corretto parlare della cultura come *capacità culturale*. La prova che sia così, che la cultura si sia evoluta adattivamente e cioè che il genere Homo abbia sviluppato dei geni culturali, la si può ottenere esaminando le altre specie di primati: ciascuna, quale più quale meno, manifesta una buona percentuale di risposte *apprese* in grado di facilitare l'adattamento ad un determinato ambiente (basta, una per tutte, la famosa immagine degli orangutan nelle foreste pluviali del Sud-est Asiatico che si coprono dalla pioggia torrenziale con larghe foglie di palma usate come un ombrello, o gli scimpanzé allo stato libero che usano degli utensíli per scovare le termiti o schiacciare noci...). Gli studiosi sono convinti, giustamente, che osservare questi comportamenti significhi osservare il genere *Homo* ai suoi inizi evolutivi, magari poco dopo l'acquisizione della stazione eretta, avvenuta nella regione della Rift Valley, in Africa orientale, all'incirca 5 milioni di anni fa.

I primi utensíli in pietra sono apparsi nelle comunità di Hominidi nostri diretti discendenti circa 200.000 anni fa. La nostra specie, *Homo sapiens*, più di *Homo habilis* e *Homo erectus* (altri Hominidi oggi estinti, classificati come tali dai ritrovamenti dei paleoantropologi) ha sviluppato la capacità culturale in più larga misura rispetto alle altre: ancora una volta sono le misurazioni del cranio (perché la cultura si sviluppa nel cervello dell'uomo!) e il calcolo del rapporto tra la dimensione di questo e quella del resto del corpo a dimostrare che in Homo sapiens la cultura ha un ruolo importante come mai si era visto in nessun'altra specie. Proprio in riferimento alla capacità culturale in quanto sviluppatasi a poco a poco nella nostra specie, è stato elaborato il modello del "polilito" culturale: invece che un "monolito", cioè un unico blocco di pietra (cfr. Greco Antico *mónos* 'unico' e *líthos* 'pietra'), la cultura sarebbe formata da più (Gr. Ant. *pólys* 'numeroso') "pietre", aggiuntesi l'una all'altra nel corso del tempo biologico necessario per arrivare a questo stadio evolutivo. Ciascuna pietra, secondo l'immagine dell'antropologo americano R. Potts, rappresenta un elemento costitutivo aggiuntosi poco a poco. In particolare, di tali "elementi costitutivi" se ne individuerebbero cinque:

1. ***trasmissione*** dei comportamenti da una generazione all'altra;
2. ***memoria*** dei comportamenti da una generazione all'altra;

3. *ripetizione*, o reiterazione dei comportamenti da una generazione all'altra;
4. *innovazione* nei comportamenti da una generazione all'altra;
5. *selezione* dei comportamenti da una generazione all'altra.

06/S2. Tradizioni culturali

Torniamo al polilito della cultura. Si può affermare che, attraverso questi 5 passaggi, la cultura produce i delle *tradizioni culturali* cioè dei comportamenti o delle idee – alla fine sempre riconducibili a dei segni – che restano più o meno invariati nelle generazioni. Il tutto all'interno del gruppo umano (cultura con la c minuscola) considerato, che ha selezionato quei segni arbitrari come tradizioni ritenendoli non solo normali, ma adeguati alla propria appartenenza al gruppo stesso. Insomma, le tradizioni contribuiscono anche a differenziare una comunità di esseri umani dall'altra. In altre parole, la parte biologica e innata della cultura (la Cultura) fornisce all'essere umano uno strumento per adattarsi all'ambiente, trasformarlo, ecc., che è uguale per tutte le società (ed in ciò le società umane sono *uguali*); ma la stessa, nella sua realizzazione esterna e appresa (la cultura), cioè quando la Cultura si confronta con l'ambiente e le necessità in cui il gruppo vive (funzione adattiva) e comunica (funzione semiotica), contribuisce anche alla *diversificazione* delle comunità umane l'una dall'altra, cioè alle diverse *culture*.

Queste ultime (come avevamo già visto parlando di cultura come comunicazione) sono dunque anche definibili come *insiemi di segni comuni ad una certa popolazione umana*. Fondamentale a questo proposito il quinto elemento del polilito, la selezione. Essa si riferisce alla capacità di scegliere quali segni mantenere e quali no. Ma ciò come avviene esattamente? E come nascono e si dissolvono le tradizioni? È proprio su questa proprietà fondamentale della cultura, la sua capacità di differenziare delle comunità umane per selezione (selezione culturale), che si incentra il testo d'esame. Si tratta in particolare di quella nozione antropologica fondamentale che gli antropologi chiamano ***moda*** (antropologica).

07. Imitare culturalmente

Secondo lo psicologo dello sviluppo Michael Tomasello, l'essere umano, una scimmia antropomorfa ed in quanto tale mammifero dell'ordine dei primati (come vedremo tra qualche lezione), e perciò definibile "primate umano", si caratterizza come animale per la sua capacità di imitare. È attraverso questa imitazione che si realizza quella selezione che costituisce il 5° elemento del polilito. Ora, è noto che normalmente si dice che le scimmie sono ottime imitatrici; ma di solito si pensa, particolarmente in una cultura antropocentrica come la nostra, alle scimmie in quanto animali "altri" da noi, insomma alle scimmie non umane (come se noi non fossimo né animali, né scimmie); basta prendere il verbo italiano ***scimmiottare*** per capire quanto l'idea sia radicata nella nostra visione del mondo. Eppure Tomasello ci insegna che la scimmia più brava in assoluto ad imitare siamo proprio noi, il primate umano. Questo perché la scimmia umana è quella che possiede più delle altre scimmie ciò che gli psicologi chiamano teoria della mente, cioè la capacità di immedesimarsi negli altri membri del proprio gruppo al punto da impersonarli non solo a livello esterno (quello dei gesti, delle espressioni ecc.), ma anche a livello interno (quello, cioè, del modo di pensare, delle visioni del mondo ecc.). Insomma, un'imitazione non finalizzata direttamente ad uno scopo (imitazione emulativa), ma attuata anche semplicemente per *essere* gli altri a livello sociale, selezionando negli altri quei comportamenti (e le idee che ci stanno dietro) che vengono attuati in modo consapevole come portatori di significati, o meglio indici, "trasversali" rispetto al messaggio immediatamente visibile (imitazione culturale). Un esempio: se in classe vedo una mia compagna sbadigliare è facile che immediatamente lo faccia anch'io: ma questo avviene, come è facile sperimentare, in modo involontario sia in chi imita che in chi è imitato. Al contrario, nell'imitazione consapevole, io imito qualcuno perché sono più o meno consapevole che quel gesto, volontario in chi imito, manda dei messaggi più o meno positivi, o meglio funziona come *indice* di valori ritenuti più o meno positivi nel gruppo (ad esempio dà prestigio). Gli esempi di questo tipo possono essere infiniti e sono rintracciabili da ciascuno di voi nella società in cui viviamo; un ambito tipico è, ad esempio, quello del corpo (avete notato che quando discorriamo con qualcuno tendiamo ad adeguare il nostro modo di parlare, o anche di muoverci, a quello del nostro interlocutore?). Naturalmente tutto ciò avrà a che fare con la socialità, altissima nella nostra specie, cioè, ad esempio, il bisogno di condividere la nostra visione del mondo con gli altri. Tomasello parla a questo proposito della imitazione culturale come la capacità della scimmia umana di interpretare gli altri membri del proprio gruppo in quanto *agenti intenzionali*. I segni, ovvero gli atti imitati in questo modo (cioè per imitazione culturale e non emulativa) sono stati definiti ***atti agentivi***. Sono questi atti i segni che contribuiscono al cambiamento della cultura di

un gruppo (cultura con la c minuscola), ed è per tale motivo che questi segni/atti agentivi vengono definiti Unità di Informazione Culturale (o UIC).

07/S1. Memi e modemi

In particolare in antropologia viene fatta almeno una macro-differenza all'interno delle UIC, questi segni/atti agentivi che vengono imitati culturalmente dai primati umani e che determinano il cambiamento delle culture umane (già definite come "insiemi di segni comuni ad una certa popolazione umana"). Si tratta delle UIC che si comportano come tradizioni culturali, o ***memi***, cioè quelle UIC che vengono imitate di generazione in generazione senza modificazioni, o meglio, senza che le eventuali modificazioni vengano percepite. Le UIC che valgono come tradizioni vengono definite UEC (Unità di Eredità Culturale). La seconda differenza riguarda quelle UIC che nel gruppo vengono imitate non in quanto tradizioni ma perché percepite come delle novità. Tali UIC vengono definite ***modemi*** o UVC (Unità di Variazione Culturale). La differenza tra questi due tipi di UIC si capisce ritornando alla nozione di agente (infatti le UIC sono, come detto, degli atti agentivi). Ogni volta che imitiamo culturalmente siamo degli agenti. Quest'ultimo, l'agente, viene definito come qualcuno che (i) ha un certo grado di controllo sulle proprie azioni, (ii) le cui azioni hanno un effetto su altri, e (iii) le cui azioni sono oggetto di valutazione.

A ciascuna di queste proprietà dell'agente corrispondono i tre fattori che intervengono nel determinare il fatto che un atto agentivo/UIC venga imitato o meno da altri agenti, e cioè: 1. un controllo più o meno alto (cioè una consapevolezza più o meno alta di ciò che si imita e degli indici che ciò che si imita porta con sé); 2. una influenza della UIC, cioè una capacità più o meno alta di diffondersi o di essere diffusa nella popolazione; 3. una valutazione più o meno positiva che i membri della popolazione esprimono più o meno esplicitamente sulla UIC. In generale le UEC hanno un'alta diffusione (fattore 2) e vengono imitate con un basso livello di controllo (fattore 1) nell'agente (si pensi al cosiddetto "gesto del sacco" usato nella nostra società per dire "che vuoi"? non con una parola ma con la mano), cioè sono state imitate semplicemente perché le abbiamo osservate senza interrogarci troppo, quando le usiamo, sui messaggi trasversali (o indici) che esse veicolano. Al contrario, quando vediamo una UVC possiamo essere più portati ad imitarla perché ci colpisce e quindi possediamo una certa consapevolezza (fattore 1) del suo valore e del fatto che

per il nostro gruppo essa rappresenta qualcosa di notevole (=degno di nota); quanto alla diffusione, la UVC o modema si può diffondere con velocità o meno a seconda della influenza (fattore 2) esercitata nel gruppo dai suoi agenti sugli altri agenti; ma certamente non è ancora diffusa e soprattutto consolidata nel gruppo come una tradizione. Naturalmente una UVC può diffondersi nel gruppo al punto da divenire "normale" e trasformarsi quindi in UEC. Ci sono infiniti esempi di come una UIC si diffonde velocemente e in modo notevole fino a divenire tradizione, cioè di come un modema diventa meme: basta considerare il sistema economico consumista che domina il Nord del Mondo, che basa su questa capacità imitativa e sulle sue radici biologiche all'interno della nostra specie, la pubblicità, strumento "artificiale" quanto ad influenza (perché i media di massa possono presentare un agente da imitare a milioni di persone contemporaneamente) che serve a far divenire UVC tanto diffuse e ripetute nel gruppo quanto lo sono le UEC. Ma naturalmente i modemi si trovano in tutte le culture umane, ciò che fa dei modemi degli universali culturali. Si rimanda ovviamente al libro di testo per casi di studio ed approfondimenti sulle dinamiche del cambiamento culturale giocate tra UEC e UVC, cioè tra memi e modemi, ed i fattori (con relativi parametri) dell'essere agenti (agentività).

07/S2. La "moda" per gli antropologi

Questo meccanismo, chiamato ***moda antropologica***, rappresenta quella che nella nostra scimmia è la cosiddetta selezione culturale. Si tratta, come detto, di un concetto di moda che investe tutti i campi della cultura umana, non solo quello del vestire. Ed è appunto anche per differenziarla dalla moda vestimentaria (la moda in senso comune), che gli antropologi parlano di "moda antropologica".
Ma naturalmente la stessa moda vestimentaria è a sua volta un esempio di moda antropologica, benché ristretta ad un certo campo e tipica di una certa cultura (quella definita occidentale, o cultura dei consumi, o cultura globalizzata/globalizzante ecc.). Come già visto, la scimmia umana è sottoposta, come tutti gli altri organismi viventi, ad evoluzione biologica secondo un meccanismo spiegato per la prima volta da Darwin e Wallace e chiamato selezione naturale. Adesso possiamo aggiungere che la selezione naturale ha trasformato nel tempo la scimmia che siamo in modo tale da renderla soggetta anche ad un altro tipo di selezione: appunto, quella culturale. La prima si gioca a livello di geni, la seconda a livello di UIC/atti agentivi.

I primi si trovano nel DNA delle cellule dell'organismo, i secondi si trovano nel cervello, in questo caso della scimmia umana. In entrambi i casi ad essere coinvolti non sono singoli individui di una specie ma popolazioni, cioè gruppi più o meno vasti di individui di una stessa specie, che vivono in uno stesso spazio nello stesso tempo. La differenza sostanziale tra le due evoluzioni, quella biologica e quella culturale, è che nella prima le trasformazioni a livello di materiale genetico si osservano di padre in figlio, cioè nell'arco delle generazioni, mentre per le UIC i cambiamenti avvengono ogni volta che gli individui vengono sottoposti ed imitano degli atti agentivi/UIC, il che può naturalmente avvenire in ogni momento della vita di un individuo.

08. Visioni riduzionistiche

Come visto, attraverso la selezione culturale (sui cui necessari approfondimenti rimando al testo d'esame), la cultura non modella solo i modi pratici di vivere in un determinato ambiente (come e cosa si mangia). La cultura crea, come dicono gli antropologi, "visioni del mondo". Basti il fatto che tutte le società umane elaborano risposte particolari (cioè ritenute appropriate in quella determinata cultura) su com'è fatto il mondo. E naturalmente, dato che la cultura umana non è un monolito ma è sempre *complessa*, queste risposte possono non essere coerenti, anzi difficilmente lo sono, anche all'interno di una stessa comunità. È sufficiente pensare, nella nostra società occidentale, alle diverse risposte date sull'argomento dal dominio della religione e da quello della scienza.
La tendenza alla semplificazione, ovvero a quello che viene anche chiamato ***riduzionismo***, è propria della specie umana. Ciononostante anche le spiegazioni riduzionistiche possono proliferare all'interno di una stessa comunità culturale rendendo la riduzione complessa, cioè non più tale: i membri della comunità si troveranno così nella necessità di *conciliare* le diverse spiegazioni riduzionistiche tra di loro.
A questo proposito le risposte della religione, sempre prendendo l'esempio della nostra società, su com'è fatto il mondo, sono essenzialmente riduzionistiche, mentre quelle della scienza sono tipicamente complesse (basta il fatto che le prime si basano su verità dogmatiche e dunque immutabili, mentre le seconde, basandosi sul metodo scientifico, sono sottoposte ad una continua revisione). Ma facciamo degli esempi concreti a partire dalla spiegazione dualistica (e pertanto *riduzionistica*) del mondo elaborata dalla società occidentale (consapevoli, naturalmente, che "società occidentale" è in sé una generalizzazione – e quindi

una riduzione - dato che stiamo considerando la maggior parte, non tutti, i membri della società occidentale...). Se si intervistano Europei o Nordamericani su come pensano la natura umana, le risposte fornite metteranno certamente in evidenza un principio profondamente radicato in queste società: mi riferisco alla divisione dell'essere umano in anima e corpo, una parte spirituale e una parte materiale, la prima delle due migliore della seconda, quest'ultima essendo sottoposta a corruzione al contrario della prima. Quest'idea - diffusa nel mondo occidentale dalla tradizione filosofica greca (il platonismo) e poi portata ad un'espansione capillare dal cristianesimo - che concepisce la vita umana come opposizione insanabile tra carne e spirito è spesso definita ***dualismo conflittuale***. Fondamentale il contributo della "teoria delle idee" elaborata dal filosofo greco Platone, secondo cui quella certa cosa visibile sulla terra non è che un'emanazione imperfetta dell'"idea" perfetta di quella stessa cosa che risiede in un mondo ultraterreno, metafisico, appunto il "mondo delle idee".

È ancora questa visione che caratterizza la biologia creazionista in voga prima che Darwin dimostrasse che le specie viventi si evolvono e si trasformano per un meccanismo inerente alla vita sulla terra chiamato selezione naturale e non sono incarnazione imperfetta di un genere naturale la cui essenza risiede in un mondo metafisico eterno e divino. Ma il dualismo conflittuale può anche manifestarsi nell'idea opposta, quella, cioè, della materialità dell'esistenza come la parte da valorizzare, secondo una concezione speculare alla precedente e altrettanto diffusa secondo cui "la mente si eleva quando il corpo di un uomo decade", cioè quando non è più possibile godere appieno dei "bisogni materiali", "fisici", ecc. Si può definire ***idealismo*** la versione "spirituale" del dualismo conflittuale e quella appena vista "materialismo".
Entrambe queste visioni, dominanti nel mondo occidentale, sono ***riduzioniste***, o anche ***deterministiche***. La seconda visione riduzionistica della vita si è diffusa storicamente a partire dall'Illuminismo (XVII sec.) ed ha preso piede particolarmente tra la maggioranza degli scienziati e degli intellettuali occidentali. Continuando questa breve storia del riduzionismo occidentale, l'influsso di Darwin dalla metà dell'ottocento in poi sulle tesi materialistiche è stato fondamentale.

08/S1. Determinismo biologico

Forse non tutti sanno che l'innovazione Darwinista non consiste tanto nell'aver affermato che le specie biologiche non sono immutabili (cioè create da Dio una volta per tutte), quanto nell'aver spiegato tutto ciò senza chiamare in ballo nessuna forza metafisica, insomma, avendone data una spiegazione "materiale". La "selezione naturale" è un processo determinato dall'interazione della specie vivente con l'ambiente in cui vive; è quest'ultimo che mette alla prova la capacità di sopravvivenza di quella specie forzandola a modificare il proprio patrimonio genetico e solo i tratti genetici che si rivelano vincenti vengono passati alla prole, che diviene impercettibilmente diversa generazione dopo generazione, il che nel lungo periodo finisce per produrre una o più specie diverse. Visto secondo la prospettiva "lunga" dei tempi biologici, il processo spiega perché le balene una volta erano mammiferi terrestri o gli uomini scimmie arboricole adattatisi alla vita sul terreno aperto delle praterie africane.

La spiegazione offerta da Darwin, confermata da prove sempre più schiaccianti via via che la ricerca scientifica avanza, ha altresì dato origine a delle spiegazioni riduzionistiche, che si spiegano nuovamente con la tendenza, insita nelle capacità culturali dell'essere umano, alla semplificazione.

Il filosofo inglese Herbert Spencer aveva riassunto l'idea Darwiniana della competizione per la sopravvivenza nella frase "la sopravvivenza del più adatto" applicandola ad una concezione pseudo-evoluzionistica della società nell'ambito del cosiddetto Darwinismo sociale: le conseguenze furono l'elaborazione di una prospettiva detta ***determinismo biologico*** secondo cui la competizione è la forza che guida l'evoluzione ed essa produce inevitabilmente un mondo migliore dato che, messi alla prova i membri della società dalle dure "leggi di natura", solo i migliori sopravvivono.

Un modo, insomma, per giustificare l'ineguaglianza sociale: quest'ultima sarebbe un passo necessario per selezionare una specie sempre più forte e migliore (convinzione che finì per dar vita, a partire dai primi decenni del Novecento, al cosiddetto movimento pseudoscientifico dell'eugenetica, di cui persino molti scienziati nordamericani ed europei si professarono fermi adepti). Come si vede quest'idea è alla base delle classificazioni razziste delle comunità umane già viste a proposito dei sociologi e degli antropologi "colonialisti" d'età vittoriana.

08/S2. Riduzionismo ambientale

Continuando il nostro breve percorso sui modi *riduzionistici* di spiegare la cultura (siamo partiti dalle spiegazioni dualistiche della realtà per finire con il cosiddetto determinismo biologico), introduciamo l'altra forma di determinismo riduzionista detta *determinismo ambientale*. Quest'ultimo fonda le proprie origini lontano nel tempo, addirittura nel mondo greco-romano. Già Ippocrate, ad esempio, il famoso medico greco vissuto tra il V e IV sec. prima dell'era volgare scriveva che i popoli del Nord sono più robusti e più operosi perché il freddo tempra i corpi alla fatica e alla resistenza mentre il caldo li indebolisce e li fiacca, abituandoli ad una vita inattiva ed oziosa. Il che spiega la fiacchezza di certi popoli e il vigore di altri.

Questa visione riduzionista ha trovato terreno fertile anche in epoca moderna, alimentando una forma di riduzionismo materialistico (il determinismo ambientale, appunto) che enfatizzava l'influenza di forze esterne all'uomo, non più interne, come nel determinismo biologico.

Altra forma di riduzionismo materialista che trova seguaci soprattutto tra gli intellettuali europei a partire dalla seconda metà dell'ottocento è il cosiddetto materialismo storico, secondo cui, sulla scorta di Karl Marx, le condizioni economiche guidano le azioni dei membri di una società e sono responsabili della vita umana in ogni momento storico.
Anche la versione "culturale" del determinismo è stata un modo riduzionistico di concepire la cultura da parte degli antropologi nel corso del Novecento. L'idea è che, se la cultura è ciò che si impara in opposizione a ciò che non si impara ma si è per natura (cioè ciò che i nostri geni ci fanno essere, quindi ciò che siamo per nascita), allora ditemi a quale cultura un individuo è esposto e vi dirò come quella persona sarà.
Si tratta del cosiddetto *determinismo culturale*, la cui versione "ottimistica" fa leva sulla potenzialità infinita di apprendimento e di assorbimento che mi può far essere ciò che voglio (cfr. il cosiddetto "sogno americano" e la valorizzazione dell'individualità nella società euroamericana a partire dagli anni cinquanta del Novecento); mentre la versione "pessimistica" sostituisce semplicemente l'idea di condizionamento culturale all'idea di potenzialità culturale appena vista.

09. Guardare in modo olistico

Questo breve elenco dovrebbe, nella sua sinteticità, aver fatto almeno capire cosa s'intende per riduzionismo e per concezioni riduzionistiche della cultura. Senza dimenticare che sono stati gli stessi antropologi ad aver incoraggiato od ostacolato queste concezioni nel corso delle loro ricerche. La risposta dell'antropologia contemporanea, nel dibattito sempre aperto sui metodi e sugli scopi dell'antropologia culturale, tende a stigmatizzare le precedenti come ricerche preconcette perché partono da una tesi cercando di schiacciare i propri dati su quest'ultima anziché l'inverso, cioè partire dai dati "crudi" per elaborare un'ipotesi sul modo di vedere il mondo. Solo così, dicono gli antropologi che la pensano diversamente, si può fare dell'antropologia una scienza.
Le spiegazioni che partono da questo secondo punto di vista globale sul ruolo della cultura e sulla concezione della realtà che ne deriva si oppongono radicalmente alle precedenti spiegazione riduzionistiche e prendono il nome di spiegazioni *olistiche*.
Abbiamo già definito l'olismo come ciò che riguarda il "tutto intero" (dall'etimologia della parola greca) ovvero ogni approccio che considera le spiegazioni precedenti sulla percezione che l'uomo ha della propria posizione nel reale come parziali o, in un certo senso, eccessivamente generalizzate.

Anziché "ridurla" i portatori del punto di vista olistico cercano di enfatizzare la complessità della cultura sottolineando la complessità dell'essere umano e dei suoi modi di vedere il proprio ruolo nel mondo, considerando la globalità del suo vivere contemporaneamente la cultura e nella cultura, senza tralasciare gli aspetti anche distruttivi dell'immagine che esso ha di sé.
Con tutto ciò le spiegazioni olistiche affermano che anche le spiegazioni dualistiche della natura sono un portato culturale e, in quanto tali, non fanno che spostare l'oggetto della ricerca antropologica dalle cause agli effetti della stessa. In altre parole, non esistono confini netti che separino corpo e spirito, organismo e ambiente, individui e società, ecc. L'essere umano è troppo complesso e troppo multiforme, come mostra una rapida occhiata agli innumerevoli aspetti dalla sua esistenza e della sua percezione di sé. Ma soprat-

tutto esistono tante culture ed ognuno cerca delle proprie risposte indipendentemente dal fatto che l'antropologia sia nata in una di quelle culture e si interroghi solo sugli aspetti che "culturalmente" le offrono una chiave interpretativa della realtà umana. Insomma, bando al riduzionismo insito nell'opporre le due "nature" diverse dell'essere umano, la visione olistica adotta sulla condizione umana la prospettiva secondo la quale mente e corpo, organismo e ambiente, individui e società, innato e appreso, si influenzano l'uno con l'altro senza soluzione di continuità.

09/S1. Contesto e interpretazione

"L'insieme è superiore alla somma delle sue parti". Non si può distinguere, nell'essere umano, ciò che è innato da ciò che è appreso: geni e cultura si integrano a vicenda producendo qualcosa di completamente nuovo. Siamo tornati alla definizione di essere umano in quanto organismo *bioculturale*, con in più l'affermazione che dividere biologia e cultura è impossibile per chi pensa l'essere umano in modo olistico. La vita in comunità e l'influenza di un individuo sull'altro sarebbero alla base di questa fusione. A questo si riferiva precisamente l'antropologo americano Clifford Geertz quando diceva che allevare degli esseri umani in isolamento non produce né delle scimmie né degli uomini più "naturali" come credevano gli Illuministi influenzati dalle idee di Rousseau: il risultato sarebbero dei "casi disperati". A questo proposito, chi di voi ha tempo per farlo, si può guardare il film **Il ragazzo selvaggio** diretto da François Truffaut (per una rapida scheda filmografica vedi *http://www.imdb.com/title/tt0064285/*).

L'approccio olistico, che tende a *mediare* anziché *enfatizzare* gli opposti riduzionistici nello studio della condizione dell'essere umano, che considera quest'ultimo come *sistema aperto* e la *condeterminazione* delle parti che lo compongono come la strategia migliore per indagarne la natura, si può altresì definire dialettico, nel senso più tipico che il termine assume nella tradizione filosofica occidentale.
Concentriamoci adesso sull'ambiguità dell'esperienza culturale. A questo proposito l'esperienza del difficile rapporto iniziale tra corpo di pace in Botswana e gli indigeni Tswana spiegato dalle osservazioni dell'antropologo Alverson con la differente interpretazione data dagli Tswana ai momenti di relax "solitario" che i soldati americani si prendevano per fumarsi una sigaretta, laddove l'isolamento anche momentaneo è proprio solo dei pazzi e delle streghe per gli Tswana, esemplifica la nozione di *differenza culturale*. Da questo punto di vista, si può tornare a valorizzare l'interpretazione semiotica della cultura, secondo cui

quest'ultima ha alla base atti comunicativi tra organismi che usano segni codificati in un certo modo all'interno della propria comunità. Se per interpretare un segno correttamente colui che riceve il messaggio, sia esso vocale, scritto, gestuale, ecc. ha bisogno di collocare il segno in un contesto (così in italiano la parola "specie" da sola non basta a far capire se si tratta di una o più "specie", a differenza della parola "tavoli", ma occorre specificare altre parole che ne costituiscono il contesto, - ad esempio "la specie" o "queste specie"- che permette di risolvere l'ambiguità), così ogni atto culturale va *contestualizzato* all'interno del sistema di significati codificato da una certa cultura per comprenderne il valore. Ma c'è di più. La contestualizzazione vale anche all'interno di una stessa cultura, come dimostra l'esempio famoso, citato ancora da Clifford Geertz, per cui si pensa che uno/a sconosciuto/a ci faccia un occhiolino e ci imbarazziamo, attribuendo al gesto un significato preciso, prima di accorgerci che si tratta in realtà di un tic nervoso...

La prospettiva etnocentrica

Ma interpretare un segno non è sempre possibile in modo così immediato, dato che ai codici che ne legano forma e contenuto spesso stanno dietro contesti non immediatamente percepibili perché legati ad informazioni stratificate nella cultura. Queste ultime risultano immediate e "naturali" per chi di una data comunità fa parte, ma impossibili da decifrare per chi vi si "cala" dall'esterno. Si pensi al possibile riferimento, all'interno di un discorso, ad una persona/personaggio particolare, nota all'interno della comunità culturale perché legata magari ad una storia, ad un racconto condiviso, insomma ad un messaggio sufficientemente mediatizzato. Ad esempio Peter Pan, o Quasimodo il gobbo di Notre Dame, o, perché no, la Pimpa, Lupo Alberto, Homer Simpson, ecc. sono nomi che non dicono niente ad un Trobriandese che ascolta una conversazione tra adolescenti alla fermata di uno scuolabus in Italia: si parla a questo proposito di tradizioni culturali.
Non sempre, come si vede dall'esempio precedente, le tradizioni culturali sono antiche o vengono insegnate dalle nonne ai nipotini: si tratta solo di diffusione all'interno di una cultura e della velocità con cui essa avviene (nella società dei mezzi di comunicazione di massa e della globalizzazione tale diffusione sarà molto più veloce che non in una comunità che conosce solo strumenti di comunicazione orale).

La difficoltà con cui le comunità umane si integrano l'una con l'altra dipendono, si sarà capito, dal fatto che tali comunità possano o meno avere tradizioni culturali diverse e possano essere più o meno permeabili all'accettazione dell'altro (cfr. il termine Lat. *alius* 'altro' nel senso di diverso, o i significati che assume in italiano l'aggettivo ad esso collegato "alieno"). In altre parole, comunità diverse culturalmente possono

più o meno essere convinte che le differenze tra "noi" e "loro" corrispondono ad una scala riduzionistica di valori del tipo buono vs. cattivo.
Il riduzionismo, insomma, può essere semplicemente un modo rapido di interpretare una realtà culturale diversa dalla propria per timore che le proprie certezze, il proprio "sistema di valori" possa in qualche modo venir messo in discussione rendendo difficile la conservazione della comunità.
Il ragionamento che porta un occidentale a considerare una comunità che conosce solo forme di comunicazione orale, quindi poco o niente tecnologicizzata, meno "evoluta" della propria è lo stesso che portava i crociati cristiani a considerare "infedeli" gli islamici di cui invadevano il territorio. Alla base di ogni atteggiamento di questo tipo, che porta a giudicare il proprio modo di vita come quello "corretto" o addirittura "normale", sta quella che gli antropologi culturali definiscono *prospettiva etnocentrica*, o semplicemente *etnocentrismo*. Quest'ultimo consiste fondamentalmente nel ridurre l'altro modo di vita a versione degenerata o deformata di quello adottato dalla propria comunità culturale.

I rischi inerenti in questo atteggiamento sono evidenti: se entrambe le comunità ritengono che solo "convertire" l'altra alle proprie coordinate culturali sia la soluzione possibile in funzione del mantenimento del (proprio) equilibrio e della propria visione del mondo, si può arrivare a conseguenze gravi come il cosiddetto *dualismo aggressivo* che può implicare lo scontro diretto o addirittura il genocidio. Spesso gli organismi politici a capo degli stati sfruttano e, addirittura, incoraggiano proprio le tendenze etnocentriche di una comunità per affermare, dietro l'apparente volontà di conservarne " l'identità" o la "nazione", i meri interessi personali (congiuntamente di tipo economico e per la conservazione del potere).

09/S2. Approfondimento: la persona sociale 4

La persona sociale è data dalla somma di questi *status*. Ogni *status* si porta con sé delle aspettative sociali che lo caratterizzano, che contribuiscono al suo mantenimento nel tempo. Ad esempio, in una società tradizionale dove la parentela abbia un'importanza fondamentale per l'organizzazione della società, lo *status* di nipote può essere anche più forte di quello di capotribù.
Come abbiamo visto si distinguono due tipologie di *status*, quelli ascritti e quelli acquisiti. I primi sono quelli che non dipendono da noi (tipicamente quelli legati alla parentela biologica, come nipote, figlio, zio, ecc.), i secondi quelli acquisiti dall'agente. La differenza sembra semplice, eppure, come sempre, nella realtà del dato antropologico le cose sono molto più sfumate. Interessante notare a questo proposito una differenza illuminante. Nelle società occidentali la professione è tipicamente uno stato acquisito (si pensi solo al curriculum di studi che si sceglie di seguire), ma in moltissime società tradizionali si tratta di uno status ascritto.
Un concetto molto vicino a quello di stato è il *ruolo*, tanto che spesso le due parole sono usate come sinonimi. In antropologia, nondimeno, il ruolo è generalmente definito (Linton 1936) come l'*aspetto dinamico* dello status, cioè il comportamento effettivo di una persona all'interno dei limiti imposti dallo status. In una società occidentale quello di tassista può essere tipicamente una status; il ruolo di tassista sarà definito da ciò che effettivamente quel tassista fa nel suo quotidiano. Il fatto di possedere uno status sociale determina le azioni di un individuo. Non ci si aspetta da un prete cattolico di tirar tardi la notte in locali notturni. Allo stesso modo uno sciamano Inuit non dovrà rifiutarsi di stabilire un contatto con un dio in una particolare situazione, ad esempio quando aiuta un malato a guarire; una moglie nelle Isole Trobriand dovrà essere monogama; un politico in una società occidentale non dovrà utilizzare fondi pubblici per interessi personali, e via dicendo. Rompere una di queste regole ed aspettative porta altri membri della società a reagire imponendo sanzioni sociali più o meno severe.
I rischi inerenti in questo atteggiamento sono evidenti: se entrambe le comunità ritengono che solo "convertire" l'altra alle proprie coordinate culturali sia la soluzione possibile in funzione del mantenimento del (proprio) equilibrio e della propria visione del mondo, si può arrivare a conseguenze gravi come il cosiddetto ***dualismo aggressivo*** che può implicare lo scontro diretto o addirittura il genocidio. Spesso gli organismi politici a capo degli stati sfruttano e, addirittura, incoraggiano proprio le tendenze etnocentriche di una comunità per affermare, dietro l'apparente volontà di conservarne " l'identità" o la "nazione", i meri interessi personali (congiuntamente di tipo economico e per la conservazione del potere).

10. Analizzare olisticamente: la shoah

(ovvero: alla ricerca del genocidio perfetto)

Quando abbiamo parlato di contestualizzazione delle informazioni culturali avevamo fatto due esempi, uno che riguardava i rapporti tra culture diverse, l'altro che riguardava le ambiguità all'interno di una stessa cultura. Nel primo caso si parla di rapporti *interculturali*, nel secondo di rapporti *intraculturali*. La concezione olistica della cultura considera entrambi nella stessa misura; se, dunque, all'interno di una stessa cultura possono convivere punti di vista radicalmente diversi (si pensi alle spiegazioni sull'origine della vita date nella nostra cultura dalla scienza da un lato e dalla religione dall'altro) allora è possibile che ciò si verifichi anche tra culture diverse. Insomma, l'olismo ritiene l'etnocentrismo, appena definito nella scorsa sessione, un prodotto culturale che, in quanto tale, può "mutare" per ragioni adattive portando due culture dal dualismo aggressivo alla comprensione delle differenze reciproche. Tutto ciò, come mostrano moltissimi esempi di storia antica e moderna, è non solo possibile ma anche auspicabile: le due culture che si confrontano non debbono necessariamente fondersi, anche se, costituzionalmente, quando
due culture si incontrano e si aprono all'accettazione delle reciproche differenze non saranno più le stesse, i singoli membri non saranno più gli stessi. Ma ciò non implica nessun giudizio di valore, altro portato di un'ottica etnocentrica. Semplicemente, anche le cultura, strumento adattivo per eccellenza sviluppatosi colla e nella specie umana, si evolve, come già detto. "Persone di un'altra cultura vi faranno magari intravedere possibili modi di credere e di agire in netto contrasto con tutto ciò che la vostra tradizione ammette, e la consapevolezza di possibilità insospettate vi renderà diversi" (Schultz e Lavenda 1999, 26).
Insomma, gli antropologi che condividono una visione olistica dell'essere umano in quanto organismo bioculturale non ritengono che genocidi come quello fascista-nazista siano stati causati dal "pervertimento della morale tedesca ad opera di un folle", ma rintracciano in certi modelli culturali e in certi processi storici caratterizzanti non tanto la sola cultura tedesca ma quella europea in generale (si pensi solo alla storia dell'antisemitismo europeo e al fascismo italiano come modello per il nazismo tedesco) una spiegazione – ovviamente non una giustificazione- possibile; genocidi recenti come quello avvenuto nello stato africano del Ruanda alla metà degli anni novanta del secolo scorso non fanno altro che confermare quest'idea.

10/S1. Relativismo e "bio-etnocentrismo"

Lo sforzo fatto per comprendere anziché rifiutare un fatto apparentemente così aberrante come il genocidio è figlio di una prospettiva opposta a quella etnocentrica. Gli antropologici parlano di relativismo culturale, che consiste nella decentralizzazione del proprio punto di vista e nel rifiuto dello stesso come metro per giudicare culture "altre". Questo naturalmente non significa accettare il genocidio come fatto inevitabile e naturale (sarebbe la visione del darwinismo sociale espressa da Herbert Spencer nel secolo scorso e di cui abbiamo già parlato), ma, anzi, mobilitarsi per prevenirlo a livello sociale e, appunto, antropologico (nel caso specifico si tratterebbe di "antropologia applicata", che consiste in ricerche commissionate ad antropologi da organizzazioni pubbliche o private nella speranza di ottenere soluzioni pratiche a problemi connessi con gli scopi delle organizzazioni suddette).
L'idea connessa al relativismo culturale non è, dunque, che tutti i valori espressi da una società vanno bene relativamente ad essa e noi non dobbiamo intrometterci o, al limite, dobbiamo cambiare i nostri valori in relazione a quelli della società "altra" dalla nostra. Nessuno può imporre una cosa del genere né tutto ciò avrebbe senso: ogni cultura fornisce più prospettive per valutare l'esperienza e il relativismo culturale insegna magari anche a conservare tutte le proprie tradizioni ma senza mai escludere un raffronto critico con le soluzioni elaborate da una società diversa: in ogni caso, per chi adotta la prospettiva relativista (l'unica scientificamente valida in antropologia) non esistono soluzioni facili come quella di rifiutarsi in toto di elaborare risposte comuni. La prospettiva antropologica sulla condizione umana rifiuta dunque le soluzioni facili offerte dall'etnocentrismo e "costringe a mettere in discussione gli assunti di senso comune" apparentemente complicandoci anziché facilitarci la vita. Insomma, l'antropologia spinge ad interrogarsi sulle conseguenze delle proprie azioni specialmente quando queste possono coinvolgere una realtà culturale diversa dalla nostra e non ad arroccarsi in posizioni etnocentriche per facilitarci la vita. Perché la vita è complessa quanto l'organismo bioculturale che la vive e l'antropologia insegna che solo mettendosi in discussione si riesce a capire gli altri e, in ultima istanza, ad avere un'idea più "realistica" della realtà in quanto condizione percepita dall'essere umano non solo per il suo presente ma anche per la storicizzazione del proprio passato e la proiezione sul proprio futuro. Quest'ultimo, adesso più che mai, coinvolge non solo la propria ma anche tutte le altre specie viventi che gli strumenti bioculturali di cui ha fatto uso hanno permesso all'essere umano di controllare e di sfruttare sentendosi bio-etnocentricamente l'unica specie presente sul pianeta (e questo vale anche per le risorse naturali che egli si illude di poter controllare a suo piacimento) dimenticando che è proprio grazie ad esse e con esse che Homo sapiens si è evoluto fino a di-

venire specie invasiva e a colonizzare tutti i biomi, anche i più ostili, continuando a sottrarne risorse vitali. Che l'antropologia possa mai servire all'essere umano a relativizzare anche se stesso?

Osservare e partecipare

Dopo aver dimostrato che gli antropologi hanno tutti (o quasi) un'idea anche eticamente fondata della propria attività scientifica, passiamo proprio a descrivere quest'ultima partendo dall'attività fondamentale che caratterizza il lavoro di un antropologo culturale: la ricerca sul campo.
Si tratta, come avevamo già anticipato, di un lungo periodo passato a stretto contatto con i membri di un'altra comunità il cui modo di vita interessa all'antropologo intento a raccogliere più dati possibile. La definizione tecnica che si dà all'attività del contatto diretto e all'atteggiamento di un antropologo a caccia di dati è osservazione partecipante. Si tratta prima di tutto di organizzare la propria ricerca, ovvero anche -e soprattutto- di procurarsi i fondi per la stessa, condividendo le proprie esperienze scientifiche con studiosi e istituzioni del paese ospitante. Quindi, osservare partecipando è vivere a più stretto contatto possibile con la comunità oggetto della ricerca.

C'è chi, come i coniugi Valentine sul finire degli anni settanta in Nordamerica, ha vissuto nelle stesse condizioni economiche delle famiglie di livello economico-sociale infimo che stava studiando e (anche se per i Valentine ciò vale solo per gli ultimi sei mesi dei cinque anni vissuti nella comunità) in marcato contrasto con l'estrazione borghese da cui proveniva. Molti resoconti etnografici (si ricordi la definizione di etnografia come ricerca antropologico culturale condotta accumulando dati su di una sola comunità specifica) parlano proprio delle difficoltà iniziali, non ultime quelle esclusivamente pratiche, incontrate dall'antropologo appena arrivato nel suo luogo di studio. A poco a poco, l'antropologo entra nella quotidianità, inizia a capire qualcosa della lingua della comunità e, per quanto incredibile, arriva anche a raccogliere le energie fisiche e mentali necessarie per dedicarsi alla propria ricerca.

10/S2. Approfondimento: la persona sociale 5

A quel punto è il proprio ruolo ad essere incrinato socialmente, tanto che spesso tale incrinatura investe anche il proprio status (si pensi alle dimissioni normalmente presentate, poniamo, da un sindaco o un ministro colti in abusi di vario tipo).

Grazie alla differenziazione degli status ed all'applicazione regolare delle sanzioni la vita sociale ha un certo grado di regolarità e di predicibilità. Tuttavia, questa predicibilità è ben lontana dall'essere totale. Lo status sociale e la sua controparte dinamica, il ruolo, delineano solo alcuni degli scopi possibili per un agente (o attore sociale), attribuendo ad esso certi diritti e doveri connessi con le aspettative e le possibili sanzioni. Ma lo status sociale di una persona non ne esaurisce il campo di agenza. Ciò è dovuto in parte al fatto che uno status solo raramente contempla regole esatte sul comportamento da tenere in ogni situazione ed anche al fatto che il ruolo non è mai identico allo status.

In altre parole ognuno è costretto in molte circostanze ad improvvisare – ad esempio ci sono moltissimi modi diversi di recitare il ruolo di padre nelle diverse società, sebbene la definizione sociale dello status di padre sia vincolata a particolari aspettative sociali.

Ogni status, tuttavia, è ambiguo perché gli attori sono costretti ad interpretarlo prima di recitarlo. Nell'opera ***L'Être et le néant***, del 1957, il filosofo Jean-Paul Sartre descrive meticolosamente come gli attori riflettano, definiscano e recitino i propri status in modi spesso studiati ed altamente consapevoli. Uno dei suoi esempi più famosi è il cameriere di un café parigino che, con circospezione e con estrema professionalità, cerca di trasmettere la sua "camerierità". Attraverso il suo sguardo, i suoi gesti ed il suo modo elegante di tenere in equilibrio un vassoio pieno di bevande mentre ondeggia, in modo apparentemente *nonchalant*, tra le porte della cucina, egli esprime con chiarezza il fatto di essere un cameriere. Eppure, se dovesse mantenere questo ruolo a casa, con la moglie, quest'ultima divorzierebbe nel giro di poche settimane.

11. Partecipare e oggettivare: l'esperienza di Margaret Mead

La scientificità della ricerca antropologica è un obiettivo che gli antropologi non possono non cercare. Ma come si definisce tale scientificità di metodi? In cosa consiste? Il problema è ampiamente dibattuto dagli antropologi. Una caratteristica chiave dell'antropologia è il suo essere comparativa: ciò che essa studia è per eccellenza interculturale, che sia verificare comportamenti dell'essere umano concepiti come universali e in quanto tali da verificare in più diverse culture o semplicemente, al di là delle prospettive universaliste spesso criticate dagli antropologi, interpretare l'esperienza di una cultura non dimenticando che è impossibile non influenzare la propria ricerca introducendovi riflessioni che non possono non essere frutto della nostra esperienza di vita di membri di una cultura diversa.
Mentre il primo tipo di studio, quello che insegue delle generalizzazioni, è tipicamente etnologico, il secondo, quello che si confronta su una singola cultura, è etnografico. Ma ai suoi inizi gli antropologi hanno spesso cercato di dimenticarsi che anche loro sono degliesseri umani appartenenti ad una certa comunità ritenendo che fosse possibile fare dell'antropologia una scienza esatta rilevando dati in modo assolutamente oggettivo ed elaborando metodi per testarli. Anche se ciò, secondo certi antropologi, può aver portato a considerare il lavoro sul campo e il campo stesso secondo ottiche irreali ed eccessivamente formalizzate come una sorta di "laboratorio vivente" (cfr. il metodo reso famoso da Margaret Mead negli "studi di genere" da lei condotto negli anni Trenta e chiamato comparazione controllata)*, l'approccio scientifico aiuta a fornire ad una disciplina un certo grado di oggettività e imparzialità che permette di distinguerla da altre forme di conoscenza più filtrate, rigide e dogmatiche, sempre che lo si conduca in modo onesto (e le scienze cosiddette umane si prestano a letture "pilotate" dei dati, più facili cioè da "schiacciare" sulle ipotesi che il ricercatore vuole dimostrare). Nelle lezioni seguenti cercheremo di descrivere il rapporto tra scienza, spiegazione e ipotesi in antropologia per poi definirne il rapporto con le metodologie di ricerca effettivamente più utilizzate dagli antropologi contemporanei.

* Il metodo è sviluppato in Sex and temperament in three primitive societies, pubblicato dalla Mead nel 1935. Si tratta del frutto di una ricerca sul campo in tre società in Papua Nuova Guinea: gli Arapesh, i Mundugumor e gli Tchambuli. Per "studi di genere" si intende una ricerca mirata allo studio della culturalizzazione degli atteggiamenti sulla base delle distinzioni di sesso. In questo caso, ad esempio, ciò che stupì maggiormente l'antropologa americana fu l'alto livello di variazione nei comportamenti maschili e femminili da lei riscontrato in queste tre società.
La Mead notò che sia le donne che gli uomini Arapesh si comportavano come gli Euroamericani si aspettano che nella loro cultura facciano delle donne, cioè in modo dolce, affettuoso, accomodante e collaborativo. Sia gli uomini che le donne Mundugumor, all'opposto, si comportavano come la Mead riteneva dovessero fare gli uomini della sua società: con durezza ed aggressività. Gli uomini Tchambuli erano maliziosi, si facevano i riccioli nei capelli ed andavano a fare la spesa, mentre le donne erano energiche, manageriali e prestavano meno attenzione alla cura del corpo di quanto non lo facessero gli uomini. Ma recentemente anche l'oggettività di questa, come di altre ricerche della Mead, è stata messa in discussione da antropologi che hanno compiuto ricerche (anche se diversi decenni più tardi) nelle stesse comunità culturali esaminate dall'antropologa americana.

11/S1. Teorie e associazioni

Una caratteristica fondamentale dell'antropologia è la sua dimensione interculturale, come abbiamo detto. Come obiettivi scientifici l'antropologia culturale si pone sia quello etnografico di descrivere la cultura di una singola comunità, sia quello etnologico di:
1. identificare le differenze e le somiglianze culturali tra società diverse; 2. fare delle ipotesi sul perché della differenza, quindi verificarle;
3. costruire una teoria in grado di migliorare la nostra comprensione di come i sistemi sociali e culturali funzionino.
Gli antropologi che si sono più recentemente occupati del rapporto tra scienza e antropologia iniziano con il mettere in evidenza una caratteristica chiave della scienza come modo di concepire la realtà: il riconoscimento che il nostro sapere non è mai certo.
Lo sforzo di uno scienziato è quello di migliorare sempre di più il nostro grado di certezza e di consapevolezza su come i fenomeni funzionino, formulando delle ipotesi, cioè suggerendo spiegazioni possibili. Questa comprensione si ottiene, appunto, spiegando, ovvero mostrando come e perché la cosa di cui ci stiamo occupando è connessa ad altre cose che conosciamo già. Le spiegazioni fornite dallo scienziato si basano su teorie e su associazioni. Queste ultime si possono definire come relazioni verificabili tra più elementi variabili. Una teoria, invece, ha uno scopo più generale: non solo quello di suggerire delle associazioni, ma anche quello di tentare di spiegarle.

Nelle scienze sociali si fanno delle associazioni su basi probabilistiche, cioè verificando se in una situazione simile a quella analizzata, ad x corrisponde normalmente y; allora è possibile che anche nel nostro caso sia così.

Antropologia e scienza: il caso *kwashiorkor*

Prendiamo il famoso esempio del divieto in certe società tradizionali di praticare sesso con il proprio partner immediatamente dopo la nascita di un figlio. La prima associazione fatta dagli antropologi negli anni sessanta del secolo scorso fu che si trattava di società la cui dieta aveva un basso contenuto di proteine. La teoria elaborata dagli antropologi fu che dietro questo divieto si trova un'esigenza adattiva: ovvero un'esigenza connessa con la salvaguardia della specie, in quanto il divieto permetterebbe di riprodursi con più facilità. Con una quantità troppo scarsa di proteine nella loro dieta giornaliera i bambini possono sviluppare delle malattie da deficienza proteinica come, ad esempio, quella chiamata kwashiorkor, che è tipica dei bambini malnutriti in diversi paesi del Sud del Mondo (i sintomi tipici sono il ventre gonfio). Ovviamente, in una situazione alimentare del genere, le proteine del latte materno sono le uniche disponibili al bambino ma, nel caso di una nuova gravidanza troppo vicina alla precedente, alla nascita del secondo figlio, la mamma deve passare troppo rapidamente allo svezzamento del primo, perché ha il secondo da allattare. Così facendo espone il figlio più grande a malattie da proteino-deficienza come, appunto, il ***kwashiorkor*** (una parola africana che significa "uno-due" con riferimento proprio alla prossimità delle nascite). Quindi il divieto di praticare sesso post-parto avrebbe una causa adattiva; se infatti la madre ritarda la nascita del secondo figlio, il primo ha più possibilità di restare in vita. Questo spiegherebbe anche perché il divieto dura un anno: il figlio ha almeno due anni di allattamento al seno assicurato, un periodo ragionevolmente sufficiente. Insomma, un fatto naturale come la preservazione della specie viene rispecchiato in un fatto culturale come l'istituzionalizzazione, in una determinata società, di un divieto come quello appena visto. La teoria non è altro che una cornice esplicativa, mentre un'associazione afferma semplicemente una relazione esistente tra due o più variabili. Se l'associazione tra divieto di sesso post-parto e società con dieta a basso livello proteinico viene riscontrata stabilmente, possiamo considerarla provata. Ma una teoria -ad esempio quella condotta sulle associazioni appena viste, secondo cui delle comunità svilupperebbero questo divieto socializzato (o "tabù") perché riconoscono che l'astinenza sessuale in un dato periodo dà agli infanti più possibilità di vita- è per definizione impossibile da provare con certezza. L'utilità di una teoria non sta in sé, ma in quanto può servire per spiegare nuovi fenomeni suggerendo modelli, relazioni, che possono venire confermati da una nuova ricerca. La teoria che l'adattività sia all'origine di questo tabù

sessuale non può essere provata con certezza, ma, come tutte le teorie, può (e deve perché la scienza vada avanti...) essere falsificata. È questo lo strumento scientificamente migliore per confermarne la validità. In questa circostanza si potrebbe vedere se il tabù si mantiene anche nel caso in cui non si verifichino le condizioni che lo rendono adattivo. Ad esempio, potrebbe succedere che dei sistemi di controllo delle nascite si diffondano in quelle stesse culture, oppure che i bambini possano avere una maggiore disponibilità di proteine: se in entrambi i casi il tabù scomparisse, allora la teoria della causa adattiva sarebbe confermata, almeno fino a che non si forniscano nuove prove che permettano di falsificarla una volta per tutte. Naturalmente i criteri con cui condurre le prove di falsificazione, ma anche i dati su cui ci si è basati per sostenere la teoria, debbono essere scientificamente adeguati: e lo sono se vengono scelti a caso tra un vasto campione e non "pilotati" in alcun modo per rendere valida la teoria...

11/S2. Approfondimento: la persona sociale 6

Con questo ed altri esempi tratti dal saggio citato, Sartre mette in luce un elemento che molti sociologi ed antropologi hanno cercato di classificare, ovvero la capacità di manipolare i loro status ed in tal modo liberare se stessi non tanto dagli status in quanto tali ma dall'apparente coercizione che certi status sembrano implicare. Gli attori possono così osservare i propri status da una certa distanza; essi decidono, entro certi limiti, quale espressione conferirgli così da dare ai propri co- attori una certa impressione su chi essi siano veramente.
Attraverso lo studio dell'interpretazione dei ruoli è così possibile studiare certi aspetti della relazione tra la libertà e la coercizione nella vita sociale. Erving Goffman nel suo La presentazione quotidiana del sé (1959) mostra come le persone usino i loro status più o meno ascritti e le loro relazioni sociali per raggiungere scopi determinati. Nelle sue descrizioni dei processi sociali Goffman usa il gergo teatrale.

Parla di attori, ruoli e performance, e distingue tra retroscena e ribalta. La sua conclusione è che ci sono situazioni che riusciamo a gestire bene ed in cui ci sentiamo relativamente sicuri, come quando gli attori di teatro, nei loro camerini, possono veramente essere se stessi, scherzare, mostrare le loro vere emozioni liberi dalle strette esigenze dei propri ruoli sul palcoscenico.
Sulla ribalta, al contrario, diventa importante la gestione dell'impressione: l'attore deve essere consapevole dell'impressione che egli fa agli altri e cerca di raffigurarla nel modo migliore. In questo tipo di situazione,

come in un'intervista formale o, perché no, un esame universitario, l'individuo si sforza di apparire in un modo specifico attraverso tutte le risorse di quella che Goffman chiama "gestione dell'impressione", spesso, come dice Fredrik Barth nel suo studio sull'organizzazione sociale di un peschereccio di altura (Barth 1966), enfatizzando in modo apparentemente eccessivo le proprie competenze all'interno del gruppo (ipercomunicazione) così da presentare al meglio se stessi come portatori assolutamente appropriati del proprio status.
Ma quanto siamo uguali al ruolo che effettivamente recitiamo? Si può veramente dire che la vita sociale alla fine è fatta soprattutto di "gestione dell'impressione" e, insomma, di insincerità e manipolazione degli altri?
Si tratta di un tipo di critica che è stata rivolta a Goffman, ma che è assolutamente fuori luogo.

12. Gli "antropologi da poltrona" e la nozione di "primitivo"

Come in ogni disciplina umana, anche l'antropologia viene influenzata dalle idee e dalle condizioni di vita in voga nel momento storico in cui si situa la ricerca. Perciò, partendo dalle tipologie elaborate due secoli fa, non si può fare a meno di notare come, etnocentricamente, gli antropologi di quel periodo abbiano basato le loro tipologie sociali sul modello della società industriale capitalistica nel momento di massima espansione dell'imperialismo europeo. Ecco perché questi studiosi parlavano di ***mancanze***. Sono tali rispetto al modello perfetto (e quindi privo di "mancanze") offerto dalla società da cui provenivano gli stessi osservatori. È l'età della cosiddetta "antropologia da poltrona", proliferata nell'Inghilterra vittoriana, quando gli antropologi consideravano la frequentazione del "campo" un lavoro inutile, preferendo affidarsi ai resoconti etnografici di missionari e funzionari delle colonie.
Questi ultimi, a loro volta, basavano le proprie osservazioni sulla risoluzione dei problemi pratici che la gestione di quei territori sul modello di come si gestivano i territori nell'occidente "civilizzato" poteva comportare. Il primo portato dell'applicazione di quest'ottica alle società extraeuropee è il cosiddetto ***evoluzionismo culturale unilineare***. Si tratta della teoria secondo cui tutte le società attraversano vari stadi più o meno avanzati di "civiltà", ma lo fanno in tempi diversi. Inutile precisare che, nella prospettiva di chi ha elaborato questa teoria, gli occidentali rappresentavano il livello di massima evoluzione possibile, mentre quei "popoli" che ancora non avevano raggiunto un tale stadio "evolutivo" (termine chiaramente usato con una marcata accezione valutativa) erano considerati "primitivi" poiché erano ancora ai "primi" stadi di quell'evoluzione che la società europea aveva conseguito da tempo. Non era, in realtà, che un modo per giustificare a se stessi (e agli altri) lo sfruttamento operato dal colonialismo imperialista, secondo un ragionamento del tipo "noi 'preleviamo' le vostre risorse, ma intanto vi insegniamo ad arrivare dove siamo arrivati noi...". La cosa impressionante è che, nonostante si tratti di un modo di vedere chiaramente etnocentrico e fuorviante, per non dire altro, questo schema concettuale continua tuttora a far presa su molti membri della società occidentale contemporanea.

12/S1. Il contributo di Lewis Morgan all'evoluzionismo culturale unilineare

Il modello dell'evoluzionismo culturale unilineare, che giustificava il colonialismo europeo come giusto e inevitabile, prevedeva tre tipologie di forme socioculturali: la prima era rappresentata dallo stadio raggiunto dalle popolazioni nomadi basate, per la propria economia, sul sistema della caccia-raccolta e non ancora su quello dell'allevamento-agricoltura, che rende le comunità umane stanziali (nel primo caso le risorse vengono cercate nell'altro prodotte). I gruppi che conoscono il sistema stanziale costituivano la seconda tipologia. Mentre la terza era naturalmente quella degli stati dell'occidente europeo per i quali era attestato il "compimento" dell'evoluzione. Solo l'ultimo stadio aveva il diritto di essere chiamato civiltà. Mentre il primo era quello selvaggio, il secondo quello della barbarie.

Si dice che quello che attrasse e attrae tuttora di questo modello è il suo essere generico e gratificante agli occhi dell'uomo medio occidentale. Fu un antropologo americano, Lewis Morgan (nel suo Ancient society, pubblicato nel 1877) ad organizzare la sequenza dell'evoluzionismo culturale unilineare contribuendo in modo duraturo al radicamento di queste idee nell'immaginario nordamericano ed europeo. Morgan "raffina" la suddivisione inserendo dei periodi etnici intermedi tra stato selvaggio e barbarie. Ma i criteri che egli sceglie per spiegare la variazione culturale classificando l'"evoluzione dallo stato selvaggio alla civiltà" non solo non sono coerenti (più spesso ci si basa sulle forme di sostentamento ma anche, in mancanza di differenze significative, su altri criteri come l'invenzione della ceramica o della scrittura), ma risultano adattati sul numero limitato di dati culturali che l'etnografia dell'epoca aveva reso disponibili.
Quest'ultimo fattore, anziché indebolirne le convinzioni, convince Morgan della validità del metodo, che avrebbe senz'altro finito per risultare "perfetto" quando i dati disponibili fossero aumentati con il proseguire degli studi antropologici.

12/S2. Antropologia sociale

Sul finire del diciannovesimo secolo inizia l'ultima fase del colonialismo occidentale con la suddivisione quasi totale di Africa ed Asia tra Europei e Nordamericani, che raggiungono il pieno controllo dei nativi d'America e delle ex colonie spagnole. Le metodologie antropologiche suggerite dall'evoluzionismo unilineare si rivelano gratificanti nella loro giustificazione del colonialismo, ma non utili sul piano della gestione pratica di tutti questi immensi territori da parte degli stati europei. L'enorme varietà culturale dei gruppi esistenti imponeva di accumulare dati più precisi per reperire delle politiche governative che si adattassero alla maggioranza di essi; bisognava conoscere, ad esempio, come tali realtà concepivano i rapporti di potere, così da affiancare o sostituire ai capi designati culturalmente le stesse amministrazioni coloniali locali, introducendo contemporaneamente degli elementi di diritto europeo che permettessero non solo la "libera" gestione ma anche la "libera" compravendita dei territori coloniali.
Allo stesso modo bisognava estirpare credenze radicate come la stregoneria e le divinità locali che sarebbero risultate un impedimento all'idea "strumentale" secondo cui il potere deve avere un ordine, essere uno, venire dall'alto e non "vagare" per il mondo in modo casuale come insegnavano le troppe forme animistiche di religione diffuse nei territori da controllare. Così, proprio a partire da queste esigenze amministrative, si sviluppa una nuova forma di ricerca antropologica, in cui gli studiosi iniziano ad enfatizzare il sicuro ritorno pratico del proprio lavoro. Nello stesso tempo, il controllo maggiore del territorio e la capillarizzazione dei governi coloniali permetteva di allungare il periodo della ricerca sul campo. Gli antropologi sfruttano tutti questi vantaggi e si mettono al servizio dei governi coloniali. Non è un caso che il nuovo corso antropologico sia legato alla potenza che aveva più colonie in assoluto, la Gran Bretagna. Le esigenze governative legate alla gestione dell'immenso impero coloniale inglese guidarono i finanziamenti delle ricerche sulla classificazione delle forme sociali delle comunità indigene: si trattava di metterne a nudo la struttura sociale. Da qui il nome di antropologia sociale, con cui la scuola antropologica britannica di questo periodo sceglie di etichettarsi. Anche gli antropologi sociali hanno utilizzato delle tipologie per distinguere una forma socioculturale dall'altra ma, rispetto ai periodi etnici di Morgan, le loro suddivisioni (si pensi a quella in società statuali e non statuali elaborata nel 1940 da Meyer Fortes ed Evans-Pritchard) non implicavano nessun giudizio valutativo legato all'ipotetico passaggio da uno stadio meno avanzato ed incivile ad uno avanzato e civile. All'esame diacronico (cioè storicistico, dipendente dalla categoria tempo) già tipico di molti approcci scientifici ottocenteschi (basti pensare allo sviluppo della linguistica storico-comparativa), si sostituisce un approccio sincronico. Quest'ultimo, proprio in quanto focalizzato sulle

società contemporanee e sulla loro struttura in quanto documentabile nel presente, permette agli antropologi di superare approcci evolutivi basati sul come e sul perché una società muta nel tempo.
Addirittura, per non ricadere nella "trappola" delle valutazioni evolutive, le tipologie elaborate dall'antropologia sociale vengono considerate immutabili, modelli "puri" da utilizzare per una nuova comparazione delle somiglianze e delle differenze rilevate tra le diverse società.

13. Gli sviluppi dell'antropologia sociale

La prima distinzione fondamentale elaborata dagli antropologi sociali è appunto quella tra sistemi politici egualitari non centralizzati (in cui la decisione è presa dalla comunità intera laddove non esiste un sistema di potere riservato a certe categorie, ciò che è tipico di modelli economici di sussistenza) e centralizzati (in cui le decisioni sono prese da un'autorità posta al centro del potere, ciò che è tipico di modelli economici in grado di produrre un surplus tale da permettere uno stoccaggio importante di risorse alimentari per la comunità e non).
Nella prima grande categoria, quella delle società non centralizzate, rientrano due sottosistemi politici:
1a. banda;
1b. tribù.
La seconda è più numerosa della prima e conosce il domesticamento, anche se il surplus produttivo non è ancora sufficientemente alto da generare diversificazioni nella società, che rimane egualitaria.

Nella seconda grande categoria, quella delle società centralizzate, rientrano di nuovo due sottosistemi di organizzazione politica:
2a. chiefdom;
2b. stato.
Nel primo caso sono il capo e la sua famiglia a trovarsi su un piano sociale ed economico più elevato rispetto al resto della comunità, che resta piuttosto egualitaria. Nel secondo caso si ha una società stratificata con un territorio che un esercito ha il compito di difendere da attacchi esterni ed una polizia che difende dagli at-

tacchi interni. La gestione del potere differenzia una parte legislativo-esecutivo-giudiziaria (cioè emanare leggi, applicarle e farle rispettare) da una amministrativa (imporre e raccogliere imposte e tributi).
Tra gli sviluppi dell'antropologia sociale britannica si colloca la cosiddetta teoria struttural- funzionalistica, elaborata a partire dagli anni trenta da A. R. Radcliffe-Brown. Quest'ultima cerca di individuare il funzionamento quotidiano di certe forme sociali ed insieme di determinarne dei tratti universali (quindi fondamentalmente immutabili) validi per ogni società umana.

13/S1. Boas e l'approccio areale

I primi a lamentarsi di un'antropologia che si occupava di tipologie furono, qualche decennio prima dei loro colleghi britannici, gli antropologi americani. Un nome fondamentale è quello di Franz Boas, il "padre dell'antropologia nordamericana". Studiando le comunità dei nativi nordamericani, Boas e allievi si resero conto che le società anziché cambiare forma di organizzazione sociale tendevano a conservarla nel tempo (particolarismo storico); e se cambiava, ciò era dovuto più facilmente a fattori casuali, tra cui "prestiti" da modelli desunti da altre comunità. La scuola americana rigettava tanto il punto di vista evoluzionistico unilineare quanto quello dell'immobilità atemporale e universalistica delle forme sociali rappresentata dagli struttural-funzionalisti inglesi. Data l'importanza attribuita al prestito dei modelli culturali, Boas e allievi tornarono ad una prospettiva diacronica applicata allo studio delle aree culturali, definite come aree delimitate dal prestito o diffusione di un tratto o di più tratti particolari.

• In parallelo con la contemporanea linguistica strutturale, anche questi antropologi elencavano i tratti culturali tipici di gruppi specifici per poi determinarne la diffusione nelle società confinanti. Come si vede, il superamento dell'evoluzionismo è totale: valorizzare il prestito significa vanificare l'idea che tutte le società per evolversi devono attraversare determinati stadi predefiniti che ne caratterizzano il grado di "civiltà". Non solo. Quest'approccio areale accantonava anche l'antropologia sociale: infatti le società non potevano più essere concepite come delle strutture discrete, definibili in modo netto. Ciò risultava vero sia a livello macroscopico (l'area è più grande della singola società), che a livello microscopico (sono i tratti non le singole società -quindi elementi più piccoli delle singole società stesse- che ne caratterizzano le strutture superficiali).

13S2. Le tendenze attuali, ovvero come decostruire il sistema evoluzionista

Una quarta fase degli studi antropologici e della storia della tipologizzazione delle forme socio-culturali di società è quella della totale decostruzione di tutto il sistema evoluzionista, già iniziata in epoca antebellica dall'antropologia areale americana. Ed è proprio la fine della seconda guerra mondiale, con il conseguente crollo dell'imperialismo coloniale e la (anche se spesso solo apparente) acquisita indipendenza e autogestione degli stati ex coloniali a porre le basi per un nuovo approccio: stavolta l'obiettivo polemico è proprio l'influenza negativa del colonialismo euroamericano sulla storia sociale di questi stati, anche perché sono sempre più numerosi gli antropologi di origine extra-occidentale.

Oggi si tende a storicizzare gli approcci sopraelencati ed a valutarne, al di là degli eccessi etnocentrici, i contributi duraturi: Questi ultimi consistono proprio nella possibilità di dimostrare la complessità degli aggregati umani rilevando come, benché arbitrarie e spesso elaborate a tavolino, le tipologie offrano comunque dei punti di partenza su cui lavorare e su cui intervenire, cambiandone magari i parametri di base. È questo il caso quando si considerano le suddivisioni operate dall'antropologia sociale in base all'organizzazione politica (cfr. quella in società centralizzate e non centralizzate) ed a come esse possono variare diametralmente se si considerano le diverse società dal punto di vista delle strategie di sussistenza. Nella costa occidentale degli Stati Uniti ci sono testimonianze di gruppi di nativi americani che, pur basandosi sul sistema della caccia-raccolta, hanno creato società complesse e sedentarie con una forte piramidizzazione sociale.

14. Lo sviluppo della capacità culturale nel genere Homo e la primatologia

Considerando le risorse della cultura dal punto di vista cognitivo, cioè come le culture variano a seconda delle differenze nelle capacità legate allo sviluppo delle risorse della percezione e della comunicazione, le differenze tra cultura e cultura si assottigliano enormemente. Ma prima di occuparci di risorse come il linguaggio e altri processi cognitivi, osserviamo gli inizi della cultura umana esaminando molto velocemente come la capacità culturale si è evoluta biologicamente in Homo sapiens sapiens. Qualche breve elemento di antropologia fisica servirà a rendere più chiare le prossime lezioni. Si parte dal raffronto con i Primati, l'ordine tassonomico a cui appartiene anche la nostra specie, per spiegare perché e come gli esseri umani si sono sviluppati come li vediamo oggi.

Partiamo col definire la primatologia, ovvero lo studio dei Primati non-umani (scimmie, scimmie antropomorfe e proscimmie, fossili e viventi), cioè di quegli animali compresi nell'ambito di un particolare gruppo tassonomico (taxon), quello, appunto dei Primati (Primates). Molti antropologi si interessano di primatologia per ovvi motivi: le somiglianze tra il primate umano e gli altri primati sono evidenti e sono, come tali, riconosciute dalla tassonomia zoologica, la branca della zoologia che si occupa di suddividere gli animali secondo categorie (dette taxa, plurale di taxon = "ordinamento" in greco) proprio secondo le loro somiglianze. A questo proposito i Primati sono un ordine, mentre, ad esempio, i Prosimii (proscimmie) e gli Anthropoidea (scimmie e scimmie antropomorfe) sono due sottordini. Infatti oggi ci sono molti altri taxa oltre a quelli individuati da Linneo, tutti via via meno inclusivi mano a mano che si passa dal Regno (vegetale, animale) alla sottospecie; come punto di riferimento si parte di solito proprio dai taxa linneiani che, dal più al meno inclusivo, sono: regno, phylum, classe, ordine, famiglia e quindi genere e specie. Gli ultimi due sono rispecchiati nel nome latino che costituisce il cosiddetto "nome scientifico" della specie, quello in grado di far capire di che animale si sta parlando al di là delle diverse nomenclature "popolari" (o più tecnicamente "vernacolari") rinvenibili nel parlare comune delle varie lingue del mondo; ad esempio Sus scrofa è il nome scientifico del cinghiale e Vulpes vulpes quello della volpe, ecc. (il nome generico è scritto con la maiuscola, quello specifico segue con la minuscola).

14/S1. Filogenesi, specie, omologie e analogie

Le nomenclature scientifiche generalmente riflettono il grado di parentela genetica basata sulla discendenza da un singolo antenato (filogenesi), nel senso che le caratteristiche che due o più animali condividono sono ereditate dallo stesso antenato comune . Ad esempio le scimmie antropomorfe (quelle tipicamente senza coda e in grado di spostarsi anche su due zampe) che comprendono anche la nostra specie sono state inserite tutte nel taxon superfamiglia detta Hominoidea, mentre gli altri primati (semplicemente "scimmie") vengono messi in altre due famiglie (Ceboidea e Cercopithecoidea). Ciò significa che due specie all'interno degli Hominoidea, ad esempio scimpanzé e gorilla, hanno un parente in comune più vicino nel tempo che non con una scimmia di una delle altre due famiglie citate. Specie significa una popolazione di organismi che si accoppiano fra di loro e producono prole fertile. Se gruppi di membri di una popolazione della stessa specie vengono separati per un certo periodo di tempo (ad esempio dalla deriva dei continenti, etc.) ad un certo punto i due gruppi non si accoppiano più tra di loro ed ha inizio il fenomeno detto speciazione, che conduce alla fine a organismi anche molto diversi fra di loro. Le somiglianze usate per assegnare gli organismi allo stesso taxon, somiglianze ereditate dunque da un antenato comune, si chiamano omologie (ma si ricordi che tratti simili possono anche presentarsi in specie che non condividono antenati vicini nel tempo bensì in specie che si sono adattate allo stesso ambiente, ecco perché delfini e tonni condividono molti tratti comuni, perché entrambi si muovono nel mare: si parla di convergenza evolutiva e, per queste somiglianze non filogenetiche, si parla non più di omologie ma di analogie. In teoria solo le omologie sono utili per la tassonomia. È chiaro comunque che a seconda di vari parametri (omologie, genoma, ritrovamenti fossili) i raggruppamenti tassonomici e gli "alberi genealogici" delle varie specie possono cambiare. Per esempio fino alla prima metà degli anni sessanta del secolo scorso poco tempo fa si comprendevano negli Hominoidea solo Homo sapiens e i suoi -estinti- discendenti diretti, mentre oggi vi sono compresi le 14 specie di gibboni della famiglia Hylobatidae e le 5 specie di scimmie antropomorfe (quella umana, scimpanzé, bonobo, gorilla e orangutan) che costituiscono la famiglia degli Hominidae.
Tornando all'ordine dei Primati, essi comprendono scimmie e scimmie antropomorfe (sottordine degli Anthropoidea) e lemuri, lori e tarsi (sottordine Prosimii).

14/S2. Tratti comuni dei Primati

Tratti comuni ai Primati sono:

a. la capacità di afferrare. Essa si deve anzitutto agli arti dotati di cinque dita. Si tratta di adattamenti alla vita arboricola che permettono di afferrare saldamente i rami per deambularvi o per passare di ramo in ramo con le braccia (brachiazione). Anche l'opponibilità del pollice rientra tra questi adattamenti. Molti primati hanno anche il pollice opponibile nei piedi, che la specie umana ha evolutivamente eliminato, come adattamento alla stazione eretta e al bipedismo esclusivo (ortogradismo) che la contraddistingue.

b. lo spostamento nell'importanza percettiva dall'odorato alla vista. La vista è lo strumento più importante che i Primati hanno per ottenere informazioni. Gli Anthropoidea hanno tutti un'ottima vista stereoscopica e a colori. In effetti l'area cerebrale dedicata alla vista si è ampliata a svantaggio di quella dedicata all'odorato.

c. lo spostamento nell'importanza percettiva dal naso alla mano. Anche il tatto naturalmente dà informazioni, ma nei primati si sposta dal naso (cfr. il naso dei cani o dei gatti, organo tattile oltre che olfattivo, si pensi solo ai cosiddetti baffi presenti in entrambi) alla mano, in particolare alla zona delle "impronte digitali" ;

d. grossa testa. Le dimensioni del cervello rispetto a quelle del corpo sono maggiori che non quelle di gran parte dei mammiferi (ma non tutti); conseguenza dell'importanza della memoria e della creatività, nonché della socialità (vd. Sotto).

e. cure parentali. Hanno grande importanza nei Primati, che investono sì sulla qualità della prole anziché sulla quantità, come tutti i mammiferi, ma in misura ancora maggiore a questi. Ciò si riflette nel fatto che anche il comportamento appreso ha un peso maggiore che in altri mammiferi.

f. socialità. Di pari passo con le cure parentali c'è la socialità; il gruppo con le sue regole contribuisce sia al sostentamento che al potenziamento, di tutti i membri, ivi compresi i piccoli.

15. Scimmie antropomorfe

La superfamiglia che comprende le scimmie antropomorfe è quella degli Hominoidea, che comprende quelle più grandi, come gorilla, scimpanzé, orangutan e umani; poi ci sono i gibboni, più piccoli.

Gli Hominoidea vivono in foreste e nei boschi. A parte i gibboni, completamente arboricoli, gli altri sono per lo più terrestri. Comunque il comportamento delle scimmie antropomorfe e la loro anatomia rivela assolutamente un adattamento alla vita arboricola. Ad esempio molte si costruiscono "giacigli" di rami e foglie per dormire di notte sugli alberi (i nostri letti, con lenzuola, coperte, cuscini, ne sono una modificazione storica). Inoltre hanno braccia normalmente più lunghe delle zampe, un adattamento alla brachiazione. La struttura anatomica della spalla è un'altra prova di un antenato comune buon brachiatore. In effetti i piccoli Hominoidea brachiano normalmente, mentre gli adulti sono troppo pesanti (gibboni a parte) per farlo con sicurezza. Scimpanzé e gorilla hanno riadattato le lunghe braccia per muoversi sul terreno; lo fanno in un modo tipico chiamato "camminata sulle nocche" (knuckle-walking), in cui praticamente camminano piegando il busto in avanti ma poggiando anche con le callosità che hanno sviluppato sul dorso della mano in corrispondenza delle nocche.

I gibboni (Hylobates sp.), che costituiscono una famiglia separata (Hylobatidae) dalle altre scimmie antropomorfe, vivono nelle foreste del Sudest Asiatico. Sono le scimmie antropomorfe più piccole, non hanno dimorfismo sessuale e passano gran parte della vita sotto le fronde degli alberi della giungla. Per una migliore brachiazione hanno pollici più corti, ma dita e braccia lunghe. E se brachiano in effetti non sono in grado di eseguire la camminata sulle nocche. Si nutrono di frutta, raramente di insetti. Vivono in gruppi primari composti da un maschio ed una femmina che stanno insieme per tutta la vita, con in più la loro prole, almeno fino all'adolescenza. Minacciati, come tutte le altre specie di primati, dalla distruzione degli habitat, dal bracconaggio e dalla cattura e vendita di contrabbando anche nel mercato euro-americano (!), i gibboni hanno avuto un successo evolutivo tuttora testimoniato dal grande numero di specie.

15/S1. Orango e gorilla

Gli oranghi o orangutan (Pongo sp.) sono invece inseriti nella famiglia Hominidae (sottofamiglia Ponginae), insieme alle altre scimmie antropomorfe. Due specie, una volta diffuse fino alla Cina, oggi purtroppo rimaste solo in due isole dell'Indonesia. Marcato è il dimorfismo sessuale, con il maschio adulto che pesa almeno due volte più della femmina. Il maschio adulto è grande come quello umano, in media, e può arrivare anche oltre i 90 Kg di peso. Con una mole che è solo la metà di quella di un gorilla, gli orangutan sono decisamente arboricoli, anche se tipicamente si arrampicano sugli alberi e propriamente non brachiano ma si muovono per "locomozione sospensoria" (Tuttle, 1986). Si nutrono di prevalentemente di frutti, occasionalmente anche di corteccia, foglie, miele, insetti. Sul piano del comportamento, contrariamente alle altre scimmie antropomorfe, tendono ad essere solitari (a parte le femmine, che vivono con la prole fino alla preadolescenza), anche se i solitari maschi adulti vivono in aree sovrapposte, il che permette loro di stabilire comunque contatti e una gerarchia di dominanza.
I gorilla (Gorilla sp.) comprendono tre sottospecie, tutte africane: il gorilla di pianura orientale, quello occidentale e il gorilla di montagna, i più minacciati, che vivono in Ruanda, Uganda e Congo orientale. I maschi adulti possono pesare 180 chili ed arrivare al metro e ottantacinque di altezza. Presentano un dimorfismo sessuale pronunciato, con la femmina che in media pesa la metà del maschio. Raramente possono dormire sugli alberi, ma il nido è comunque costruito ad un'altezza che non arriva ai tre metri, al contrario di scimpanzé e gorilla, che passano la notte in nidi anche a 30 metri da terra. Si nutrono esclusivamente di vegetali, ecco perché devono mangiare praticamente tutto il giorno. Molto sociali, vivono in gruppi di più maschi e femmine, ma c'è un maschio dominante (alfa), tipicamente distinto dalla schiena più chiara (gorilla "dalla schiena-argento"), segno del fatto che ha raggiunto la piena maturità sessuale. È lui il solo a passare i propri geni alle generazioni future, il solo, in poche parole, che si accoppia. Ma esistono ovviamente delle dinamiche di dominanza sempre in discussione all'interno del gruppo da parte dei maschi più giovani che aspirano al primato. Molti di essi sono spesso i figli del maschio alfa, i geni sono sempre quelli insomma.

15/S2. Scimpanzé

Gli scimpanzé (Pan sp.) sono costituiti in un genere che presenta due specie, ovvero Pan troglodytes, lo scimpanzé comunemente definito tale, e Pan paniscus o bonobo. Vivono anch'essi in Africa ma, a differen-

za dei gorilla, in un'areale più vasto e in ambienti più vari. Parliamo prima dello scimpanzé comune. Vive in Africa centrale, nella foresta pluviale ma anche in zone boschive o miste a prateria (famoso il Gombe National Park in Tanzania dove Jane Goodall ha iniziato a studiare questi nostri cugini negli anni sessanta). La dieta è costituita, a differenza dei gorilla che preferiscono foglie e rametti succulenti, soprattutto di frutta, analogamente, in questo, a gibboni e orangutan. La peculiarità alimentare è però il maggior numero di proteine, che traggono soprattutto da insetti, uova e anche piccoli mammiferi. Il maschio di Pan sp. ha una dimensione che è un terzo di quella del gorilla e inoltre i sessi presentano minor dimorfismo; come nella specie umana, le femmine sono in media meno alte del 12% rispetto ai maschi, come più o meno nella scimmia umana. Sono le scimmie antropomorfe più studiate (dopo di noi), e sappiamo molto della loro vita sociale; convivono in gruppi ampi, che possono arrivare anche ai 50 individui, come le bande di esseri umani. Di solito queste comunità si spaccano in gruppi più piccoli. La loro alta socialità è mostrata dal fatto che quando si incontrano usano richiami vocali, si salutano con gesti ed espressioni facciali particolari. Poi si chiamano a distanza quando procedono in gruppetti sparpagliati nella foresta per mantenersi in contatto. I maschi stabiliscono i rapporti di dominanza attraverso attacchi più o meno ritualizzati; le femmine hanno tra di loro un rapporto più egualitario dei maschi, che comunque a volte collaborano in gruppi di caccia.

16. Bonobo

I bonobo, a differenza di scimpanzé e umani, non si sono mai spinti fuori dalla foresta. Il loro areale è anche più ristretto di quello dello scimpanzé comune: vivono solo nella Repubblica Democratica del Congo, nelle foreste umide a sud del fiume Zaire. Il loro nome comune alternativo, "scimpanzé pigmeo", non ha senso se non per l'habitat, infatti hanno poco meno che le stesse dimensioni dello scimpanzé comune. Le femmine sono ben più piccole dei maschi, ma sembrano dominanti. Accudiscono la prole per cinque anni, e i piccoli raggiungono l'adolescenza a sette e sono pienamente adulte a quindici.
Un famoso studio di De Waal alla fine degli anni Novanta ha messo in evidenza delle caratteristiche sociali che hanno reso i bonobo molto "famosi", anche al di là degli addetti ai lavori. La loro attitudine "peace and love" tipo "Haight-Ashbury", come dice Richard Dawkins, si esplica all'interno del gruppo in moltissime situazioni. Come detto, sono le femmine che dominano ed hanno tra loro un rapporto egualitario. Lo status del maschio riflette quello della madre, a cui rimane strettamente legato tutta la vita. Ma il lato

"peace and love" dei bonobo non è dato solo da questo "femminismo", quanto dal ricorso continuo al sesso in ogni situazione di conflitto o di tensione, o anche come modo per rinsaldare i legami sociali tout court, senza cioè motivi apparenti. A questo proposito, sempre sul piano del raffronto con il primate umano, la posizione sessuale in cui i partner si fronteggiano venne un tempo ritenuta tipica dei "bianchi civilizzati", tanto da ritenere che bisognasse insegnarla ai neri "incivili" colonizzati e convertiti dai missionari cristiani (la "posizione del missionario"). Ebbene, i bonobo, degli assoluti maestri in pratiche sessuali di ogni tipo, la praticano correntemente, a differenza per esempio degli scimpanzé comuni e di tutti gli altri mammiferi. Infatti, come nelle femmine umane, la vulva ed il clitoride sono posti frontalmente, il che permette un'attività sessuale faccia-a-faccia. È vero che anche le femmine bonobo ad un certo momento vanno in calore (estro), un periodo di particolare fertilità segnalato dal rigonfiamento e arrossamento dei genitali; questo è sì comune anche alla maggioranza dei mammiferi e alle altre scimmie, ma i bonobo ce l'hanno per una durata maggiore, il che rende le femmine praticamente ricettive quasi quanto quelle umane, cioè, in teoria, sempre.

16/S1. Bonobo (2)

Il sesso è praticato in tutte le combinazioni possibili di partner, anche se in genere si evita l'incesto. La pratica sessuale più tipica è il cosiddetto strofinamento genito-genitale (GG) fra femmine adulte, che si abbracciano frontalmente e sfregano i loro rigonfiamenti genitali insieme emettendo gridolini di piacere che probabilmente riflettono piccoli orgasmi (De Waal 1997). Anche i maschi si autoconfortano sessualmente, strofinando lo scroto sulle natiche del compagno, ma anche, ad imitazione delle femmine, i propri peni eretti l'uno con l'altro. Non mancano sesso orale e baci con la lingua. La cosa che ha colpito i ricercatori è il fatto che tutto ciò non è usato a scopi (almeno direttamente) riproduttivi, ma come collante nel gruppo. Ogni forma di aggressione o di atteggiamento aggressivo viene seguita da una pratica sessuale che appacifica subito i membri del gruppo, ad esempio in un conflitto per il cibo. Ma anche quando, poniamo, una femmina colpisce un piccolo non suo, la madre di questo si scaglia contro l'aggressore ma subito dopo le due praticano GG e si rappacificano completamente. Insomma, il sesso è indice di un altissimo livello di socialità nei bonobo. Anche perché, nonostante l'alta frequenza di accoppiamenti, le percentuali riproduttive sono le stesse degli scimpanzé comuni.

Fino a una trentina di anni fa era normale trovare in testi scientifici affermazioni che postulavano no solo una separazione tra esseri umani e altri primati, ma che basavano questa separazione essenzialmente sulla vecchia distinzione tra comportamento appreso, che distinguerebbe gli umani, e comportamento istintivo, tipico degli altri animali. Adesso si pensa che questa affermazione non abbia nessun senso non solo sul piano teorico (quella di "istinto" è una categoria ascientifica e fortemente antropocentrica) ma anche sul piano dei dati, dal momento che molti animali, e non solo i primati, mostrano chiaramente del comportamento appreso. Tra di essi naturalmente spiccano scimmie e scimmie antropomorfe non umane. Quanto al raffronto con queste ultime, l'idea diffusa tra i ricercatori contemporanei è che, rispetto a quella umana, non si tratti di una differenza di qualità ma solo di quantità. La scimmia antropomorfa umana infatti apprende di più, non meglio delle altre. Un esempio è quello della costruzione di utensìli. Anche gli scimpanzé e gli orangutan costruiscono utensìli per degli scopi precisi, ma il primate umano si affida ad essi in misura molto maggiore. Passiamo adesso in rassegna i singoli punti di somiglianza.

16/S2. Somiglianze tra primati umani e altri primati

1. Apprendimento. Ad accomunare scimmie e scimmie antropomorfe c'è il fatto che il comportamento e la vita sociale non sono rigidamente programmati dai geni. Tutti questi animali apprendono in tutto l'arco delle loro vite. In diversi casi è successo che un intero gruppo di scimmie (macachi) ha imparato un comportamento nuovo da un solo membro del gruppo. L'esempio è famoso: quello dei macachi del Giappone e della femmina di tre anni che inizia a lavare le patate prima di mangiarle. Prima la madre, poi i suoi coetanei e finalmente l'intero gruppo hanno iniziato ad imitare il comportamento. Stessa diffusione ma molto più veloce quando un macaco dominante ha imparato a mangiare gran; nel giro di poche ore tutto il resto del gruppo praticava il comportamento. Il vantaggio adattivo di tutto ciò è chiaro. Di fronte ad un cambiamento ambientale i primati non devono aspettare una risposta genetica o fisiologica, ma possono modificare il loro comportamento in tempi molto più veloci così da evitare errori che risulterebbero fatali.
2. Utensìli. Come visto vengono usati utensìli anche da molte specie non umane (famosi i fringuelli delle Galapagos, le lontre marine, i castori, ecc.) Allora, per mantenere, al solito in modo antropocentrico, la differenza tra la specie umana e le altre, i ricercatori dissero che solo la nostra specie produce utensìli in vista di uno scopo intenzionalmente previsto. Gli scimpanzé hanno mostrato che anche questo assunto

è opinabile (cfr. gli scimpanzé che usano sassi come schiaccianoci e li modificano con l'uso preferendone uno in particolare; l'uso di foglie masticate e accartocciate a mo' di spugne per assorbire l'acqua quando non riescono ad arrivare ad essa con la bocca). L'esempio più famoso di utilizzo di utensìli "pianificato" per uno scopo preciso è quello dei rametti scelti appositamente, in lunghezza e spessore, per "pescare" le termiti dentro buchi appositamente scavati nelle pareti dei termitai. I rametti vengono staccati dalle piante e privati delle foglie e dello strato superficiale di tessuto legnoso perché risultino lievemente appiccicosi onde gli insetti possano rimanere attaccati ad essi. Ma l'abilità vera sta nel togliere il rametto dal buco al momento opportuno, e in modo da non far cadere le termiti. Non si tratta di un'operazione affatto semplice come può sembrare a prima vista, tanto che non solo non tutte le scimmie riuscivano a padroneggiare questa tecnica, ma neanche gli osservatori umani che tentavano di ripetere l'operazione.

17. Somiglianze tra primati umani e altri primati (2)

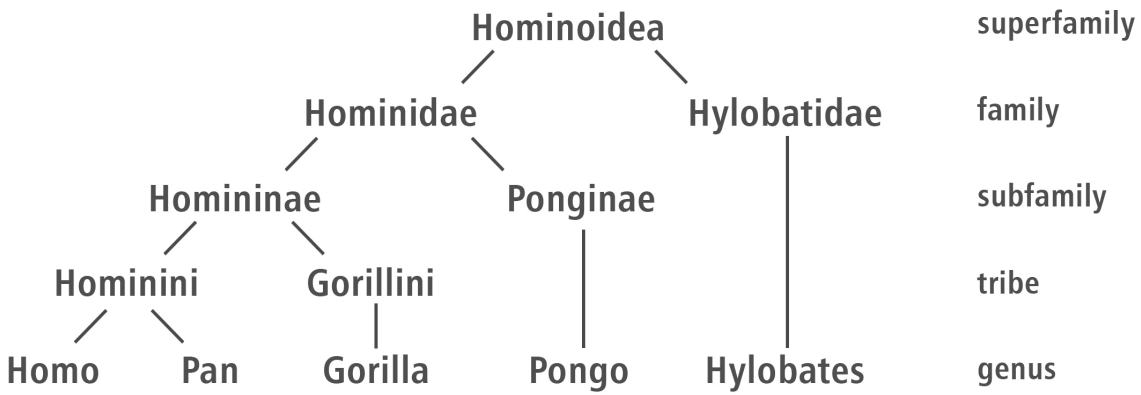
3. Predazione. Come per la costruzione di utensìli, linguaggio e predazione sono state prese come prova della supposta differenza tra quella umana e le altre scimmie antropomorfe. Di nuovo, la ricerca primatologica ha mostrato che anche le strategie di predazione, pianificate e complesse, sono presenti anche nelle altre scimmie antropomorfe. Partiamo dal dato che ci sono anche (poche) altre scimmie che non sono solo vegetariane, come si riteneva una volta, ma sono, per quanto occasionalmente, carnivore. Sia i babbuini che gli scimpanzé cacciano. Questi ultimi, in comunità di una certa ampiezza (media di 26 individui) sono stati osservati nel Parco Nazionale Ngogo, in Uganda, cacciare in un gruppo formato di soli maschi con un successo superiore a quello di tutti gli altri predatori osservati. La preda preferita un'altra scimmia, il colobo rosso. La caccia degli scimpanzé è sia opportunistica che pianificata (Mitani e Watts 1999); la prima è naturalmente dipendente dalla casualità di imbattersi in una preda anche quando non si è in caccia; la seconda prevede una vera pattuglia che si ferma, guarda in alto sugli alberi, sta attenta ad ogni movimento e si ferma ogni volta che sente un rumore. A volte si organizzano in una squadra separata, una sorta di "battitori" che spaventano e guidano la preda verso la pattuglia principale.

Non solo. Gli scimpanzé utilizzano dei gridi che significano l'inizio della caccia ed usano lo stesso grido anche quando si imbattono in prede occasionali, per avvertire eventuali compagni nelle aree circostanti. Alla fine è risultato che essi mangiano carne in percentuale simile ai gruppi di cacciatori-raccoglitori umani. Ma la carne, altro dato importantissimo, è usata non solo come cibo ma anche in altri modi: ad esempio per attrarre le femmine in estro e data loro, come ricompensa, solo dopo l'accoppiamento. I ricercatori hanno visto che a Gombe la caccia non si pratica tutto l'anno; la stagione coincide con l'estate secca, che è per l'appunto il periodo in cui le femmine tendono ad essere sessualmente ricettive. Ma la carne è usata dagli scimpanzé anche per motivi "politici" oltre che sessuali. Nel 1992, studiando scimpanzé nei monti Mahala, in Tanzania, Nichida ha notato che un maschio adulto dominante dava carne solo ai suoi alleati e si guardava bene dal darla ai nemici. Lo stesso è stato notato a Gombe. Tutto ciò fa pensare che la scimmia umana abbia cacciato anche prima di 2,5 milioni di anni fa, epoca a cui risalgono i primi strumenti di pietra per il taglio della carne ritrovati nel famoso sito di Olduvai, sempre in Tanzania. Infatti, basandosi sull'esempio degli scimpanzé, i nostri antenati pre-umani possono aver cacciato anche molto prima ma senza lasciare nessuna traccia non solo di strumenti (che, come gli scimpanzé, avrebbero potuto non usare affatto ma cacciare ugualmente) ma anche di ossa o resti della preda divorata, ammettendo che, come gli scimpanzé, abbiamo divorato interamente le prede, di piccole dimensioni, da essi cacciate.

4. Aggressività e risorse. L'aggressività nelle scimmie antropomorfe sembra legata all'aumento di fattori di ansia, come ad esempio l'incontro con umani che invadono il loro territorio per abbattere alberi e prelevare altre risorse (quelli che del resto sono i fattori di maggiore minaccia per le popolazioni di primati nel mondo). Jane Goodall ha notato che si potevano scatenare delle vere proprie guerre tra i gruppi, con atti di estrema violenza come l'uccisione di piccoli del gruppo rivale e il loro parziale utilizzo come cibo. Anche presso gli orangutan si è notato che la minaccia di invasione degli esseri umani ha creato un aumento di tensione manifestatosi in una restrizione dei rapporti sessuali, che quando avvenivano erano atti forzati sulle femmine. Si tratta di una risposta adattiva alla diminuzione del territorio, che creava sovrappopolazione in un'area ristretta. Il cambiamento nel tipo e nella frequenza di relazioni sessuali era, secondo McKinnon, un riflesso di questo. Si tratta di segni importanti di come anche il comportamento delle scimmie antropomorfe, come quello della scimmia umana, non è rigidamente determinato dai geni, ma è flessibile, essendo in grado di variare ampiamente al variare della situazione ambientale. La stessa cosa avviene tra gli umani.

17/S1. Hominini

A questo punto torniamo ai membri degli Hominoidea più vicini a noi, cioè quelli Hominini (taxon comprendente umani e scimpanzé) che si staccano evolutivamente dal genere Pan (scimpanzé) e che daranno origine al genere Homo.
Non appena i primi primati divennero stanziali, ebbero luogo varie modificazioni (dentatura, organi sensoriali, cervello, struttura scheletrica) che li aiutarono ad adattarsi al loro ambiente. Contemporaneamente divenne sempre più importante il comportamento sociale appreso. Come visto, studiando il comportamento dei primati dei giorni nostri, gli antropologi cercano indizi per ricostruire modelli di comportamento che possono aver caratterizzato le scimmie antropomorfe progenitrici dell'essere umano attuale.
Un esempio eclatante sono gli scimpanzè, che vivono in gruppi sociali strutturati ed esprimono la loro socializzazione comunicando attraverso segnali visuali e vocali. Inoltre, mostrano capacità d'apprendimento elevata e, a differenza della maggioranza dei primati, sanno costruire e usare strumenti. Fino a sei milioni di anni fa anche noi eravamo scimpanzé o bonobo, come dimostra in modo inoppugnabile il confronto del loro genoma con il nostro (uguali per circa il 99% della sequenza!).
Poi la speciazione che ha portato al genere Homo, passando prima attraverso altri due generi (almeno così la vedono i primatologi attuali). Fino a pochissimi anni fa il più antico esponente estinto della tribù degli Hominini. (*vd. Figura.*)



testimoniato con sicurezza dopo la separazione dallo scimpanzé era Australopithecus afarensis, vissuto in Africa orientale circa 3,2 milioni di anni fa. Nel 1995, sempre nella stessa zona, in piena Rift Valley (Etiopia), sono stati trovati i resti di uno scheletro risalente addirittura a 4,4 milioni di anni fa e chiamato dai paleontologi Ardipithecus ramidus, una scimmia antropomorfa prevalentemente arboricola e vegetariana che si muoveva su quattro zampe sui rami ed utilizzava la stazione eretta a terra, anche se ancora non le serviva tanto da renderla stabile sui due piedi come gli Hominini successivi.

17/S1. Hominini (2)

Ardipithecus ramidus sarebbe dunque il rappresentante specifico più antico di quelli Hominini staccatisi dal futuro genere Pan (scimpanzé) e che si evolveranno nel genere Homo. Si tratta ancora di una specie prevalentemente arboricola, come visto, che però, come appare dalle ossa pelviche, già sembra in grado di praticare il bipedismo, anche se in modo non ancora consistente. *Australopithecus afarensis* invece possedeva una stazione eretta stabile e sicura ed era perfettamente in grado di raccogliere cibo nella savana. Benché molto simile nell'aspetto esterno ad una scimmia antropomorfa non umana (soprattutto dalla vita in su), Australopithecus aveva già una dentatura come quella umana. Probabilmente è stata una forma di Australopithecus a dare origine ad una delle prime forme del genere Homo circa 2 milioni di anni fa, sempre in Africa Orientale. I membri di questo genere iniziarono ad integrare la loro dieta (che rimane però essenzialmente vegetariana) con proteine animali, soprattutto insetti e scarti lasciati dai predatori carnivori (per esempio felini), e fabbricavano strumenti in pietra. Homo habilis (vissuto dai 2 ai 1,7 milioni di anni fa), si evolve in *Homo erectus*.

Questi aveva un corpo e un cervello di dimensione e forma simile all'essere umano di oggi. Impara ad usare il fuoco ed a costruire strumenti sempre più raffinati grazie al passaggio dalla cosiddetta "presa di forza" a quella detta "di precisione". *Homo erectus* ancora essenzialmente frugivoro, elabora però tecniche di caccia che coinvolgono più membri del gruppo e dimostra un avanzamento considerevole a livello di socializzazione.
Poi, 100.000 anni fa, gli Hominini arrivarono ad una capacità cerebrale, e quindi culturale, ancora più complessa con *Homo sapiens*, in grado non solo di sviluppare una tecnologia ma anche una capacità di usare

segni (capacità semiotica) ancora maggiore. Quelli vissuti in Europa usavano ampiamente il fuoco, vivevano in piccole bande e comunicavano attraverso l'organo del linguaggio. È quest'ultima la risorsa culturale che rende possibile un controllo dell'ambiente, quindi un adattamento ad esso, come mai prima una specie vivente aveva mostrato.

17/S2. Approfondimento: la persona sociale 7

Che la "gestione dell'impressione" non sia solo insincerità e manipolazione degli altri è chiaro: con il suo paragone tra la vita e il teatro (peraltro tutt'altro che nuovo nella letteratura, come insegnano già i Pensieri del filosofo e imperatore romano Marco Aurelio),.
Goffman tenta prima di tutto di evidenziare "l'essere umano in quanto animale sociale" di Aristotele, cioè il fatto che ci sono convenzioni sociali che definiscono tutto ciò che facciamo, e non si tratta di ragionare in termini di sincerità o falsità. Anche per esprimere le emozioni apparentemente più potenti e sincere, come quelle del cordoglio (si pensi tipicamente alla morte di un caro), si interpretano ruoli e modi socialmente convenzionati: lo dimostra il fatto che l'espressione del cordoglio cambia in modo anche radicale da cultura a cultura. Inoltre anche quando si cerca di violare le convenzioni di una società c'è un numero limitato di modi per farlo.
L'esempio più famoso di ciò rimane quello del cosiddetto Sessantotto: in realtà una rivoluzione culturale non politica.
Tra gli anni Sessanta e Settanta gli adolescenti e post-adolescenti euro-nordamericani iniziarono a rifiutare quelle che essi vedevano come vuote convenzioni sociali che rappresentavano gabbie o camicie di forza. Senza stare in questa sede ad esaminare le origini peraltro ampiamente analizzate dei cosiddetti movimenti studenteschi, semplifichiamo dicendo che i giovani di quegli anni cercarono un'alternativa attraverso modi di vita che essi sentivano più "naturali" o "autentici", facendosi crescere i capelli, facendo sesso in modo apparentemente svincolato dalle convenzioni della coppia monogamica, ecc.
L'effetto, come detto, è stato fondamentale sul piano del cosiddetto "costume", ma nello stesso tempo il Sessantotto ha mostrato agli studiosi come, dalla rottura delle precedenti, nuove convenzioni sociali altrettanto forti fossero state elaborate con estrema rapidità dai giovani aderenti al movimento, a partire, ad esempio, dalla difficoltà di essere accettati nel gruppo se non si aderiva a certi codici vestimentari.

18. Il linguaggio e la lingua: tratti particolari vs. tratti universali

L'interesse degli antropologi per il linguaggio, o meglio per la capacità linguistica riscontrata nei primati del genere Homo, è pilotato essenzialmente dal fatto che si tratta dello strumento par excellence evolutosi nell'essere umano per codificare l'esperienza. Quest'ultimo, in altre parole, è programmato per parlare. Ma è anche vero che il linguaggio cambia a seconda delle culture. Forse in modo più chiaro che non in altri domini culturali, in quello linguistico è più facile distinguere tratti universali da tratti particolari. I primi sono quelli che hanno a che fare con le componenti del linguaggio, uguali in ogni comunità linguistica: fonologia (i suoni significativi), morfologia (come i suoni significativi si combinano per formare parole) e sintassi (come le parole si combinano in stringhe più lunghe, le frasi).
I tratti particolari sono invece quelli che distinguono le diverse comunità culturali, dato che ciascuna adotta lingue diverse. È importante, dunque, distinguere linguaggio da lingua. Il primo è una capacità comune a tutti gli esseri umani, la seconda (o le seconde) sono invece il prodotto socio-storico del primo e, sia per questo che per la loro natura semiotica, sono diverse le une dalle altre a seconda del gruppo umano di riferimento (ma torneremo tra poco su questa differenza). Entrambi sono comunque e prima di tutto mezzi di comunicazione, cioè strumenti semiotici (ovvero utilizzano segni fatti di una forma e di un contenuto arbitrariamente associati grazie ad un accordo sociale tra i membri di una cultura, detto codice). Tra i mezzi di comunicazione disponibili il linguaggio (a differenza, ad esempio, dalla scrittura) è quello più naturale per l'essere umano in quanto il bambino lo apprende automaticamente con l'esposizione alla lingua dei genitori. Inoltre il linguaggio è quello più versatile poiché utilizza il canale vocale (la scrittura ed altri sistemi di segni utilizzano quello visivo o quello tattile). Ma la comunicazione linguistica non dipende solo dalle parole. Per parlare una lingua non nostra non basta imparare a tradurre parola per parola le corrispettive parole della lingua "straniera".
Occorre anche imparare il contesto pragmatico in cui una frase o una parola può essere pronunciata in una certa lingua/comunità culturale. Si pensi a cosa succederebbe, in un ambiente lavorativo formale, salutan-

do con "Salve fratello, come butta?" il proprio datore di lavoro il giorno in cui stiamo per chiedergli se ha valutato la nostra domanda di promozione. Insomma, non basta solo conoscere la traduzione delle singole parole per parlare una lingua non nostra: questo lavoro di contestualizzazione di parole e situazioni ci viene "naturale" nella nostra lingua madre e non ci accorgiamo di quanto sia difficile se non quando dobbiamo vivere in una comunità diversa dalla nostra e dobbiamo imparare non solo come ma anche quando dire cosa. Le cose, però, sono anche più complesse di così.

18/S1. Dalla competenza grammaticale alla competenza comunicativa

Diversi gruppi sociali parlano in modo diverso anche se parlano la stessa lingua: cioè, ci sono "dialetti" particolari anche all'interno di una stessa comunità a seconda di chi parla con chi. Difficilmente un quarantenne riuscirebbe con successo a comunicare con un gruppo affiatato di ventenni e non tanto per il divario d'età: solo riuscendo a conoscere il "gergo" che quel gruppo utilizza -spesso parole inventate di sana pianta che non si trovano in nessun vocabolario- il quarantenne potrebbe riuscire nella sua impresa di usare la parola giusta al momento giusto senza essere considerato un estraneo. Insomma, ogni lingua conosce modi differenti di parlare. Tra l'altro è così che le lingue cambiano nel tempo e che, ad esempio, il latino si è trasformato in italiano, spagnolo, rumeno, francese, ecc.
La complessità di una lingua riflette la complessità della cultura umana che la utilizza.
Nessuna macchina è stata ancora inventata che riesca a parlare utilizzando il linguaggio in modo appropriato, riuscendo cioè a produrre e decifrare anche le frasi più elementari per un essere umano, nonostante ci siano ricercatori che lavorano a progetti di questo tipo da almeno cinquant'anni (confrontate, semplicemente, quanto il "correttore" del vostro programma di scrittura digitale sia impreciso: non riuscirà mai a distinguere la differenza, banale per un parlante italiano, tra la parola chiese in "le chiese di Roma" e "le chiese un libro"). È sempre, solo e soltanto, un problema di contesto.
Noam Chomsky [pron. ciòmschi] il padre della linguistica cognitiva, ha chiamato competenza grammaticale, la capacità naturale di comprendere ciò che è giusto e sbagliato nella propria lingua insita in ogni essere umano con facoltà linguistico-cognitive normali. Ma gli antropologi che si occupano di linguistica

(gli antropologi-linguisti) hanno ritenuto la nozione troppo limitata. Non si tratta infatti di conoscere solo se una frase e corretta o sbagliata grammaticalmente, dicono, ma anche, e soprattutto, se quella frase è socialmente o culturalmente appropriata. Così, uno dei padri dell'etnolinguistica americana, Dell Hymes [pron. hàims], ha corretto l'espressione di Chomsky in competenza comunicativa.

18/S1. Indicalità

È la competenza comunicativa ciò che ci permette di usare agevolmente le forme tu/Lei in italiano. Ci sono lingue come il giavanese in cui non sono solo i pronomi ad essere impiegati in modo adatto alla relazione sociale tra gli interlocutori, ma tutte le parole della frase: non c'è frase, in giavanese, che non comunichi, oltre al significato "puro" (ad es. "mangerai del riso adesso?"), anche le relazioni di rango tra i parlanti. A questo proposito l'antropologo- linguista Michael Silverstein [pron. sìlverstain] ha parlato di indicalità del linguaggio, ovvero "la proprietà di un segno di veicolare l'esistenza contestuale di un'entità" (Silverstein 1976), rifacendosi alla famosa tripartizione dei segni di Charles Sanders Peirce. Prima di riportare il passo fondamentale di Peirce, spendiamo due parole sull'importanza del suo pensiero. Insieme a De Saussure, svizzero, l'americano Peirce è considerato il padre della semiotica. Essenziale nel pensiero di entrambi l'aver definito il segno. Benché Peirce parli di segno in modo più vasto e non si concentri su quello linguistico come fa De Saussure, c'è una coincidenza nei due per quanto riguarda il tipo di segno che si potrebbe usare per descrivere una parola o qualsiasi altro segno linguistico: Peirce lo chiama, come vedremo, simbolo; De Saussure semplicemente segno.

Si tratta della definizione di segno come rapporto arbitrario tra la forma ovvero il veicolo del segno (significante) e ciò che il segno significa (ovvero il significato -più, se c'è, il referente-); insomma, io devo conoscere il codice secondo cui gli altri parlanti del mio gruppo associano i suoni (i significanti) a certe rappresentazioni mentali (significati) per poter iniziare a parlare una lingua almeno a livello di base. Normalmente questo codice nessuno ce lo insegna parola per parola ma lo apprendiamo dal gruppo umano cui siamo esposti, insomma dalla cultura. Il codice che riguarda i legami tra suoni e significati noi lo memorizziamo in una parte ad esso specificamente dedicata del cervello, il lessico mentale: questo codice coincide in larga

parte con la lingua. Ecco un altro dei motivi fondamentali per cui le lingue cambiano: sono fatte di segni e i segni sono arbitrari.
Ma torniamo a Peirce. La definizione di indice ci permetterà di capire perché Silverstein ha chiamato indicalità (cfr. lat. index, cioè indice) la proprietà dei segni di passare informazioni diverse dal puro significato. "Buonasera", ad esempio, non vuol dire solo che si augura all'interlocutore una buona sera, ma anche che si tratta di una persona con cui si hanno rapporti formali, forse un superiore, una persona più anziana di noi, ecc. Questo "significato trasversale" del segno che usiamo è un indice; "Buonasera" è dunque sia un segno, quando auguriamo una buona sera usando proprio quei suoni lì, quella parola lì (insomma quel significante+significato), ma è anche un indice per quanto riguarda le coordinate e i rapporti sociali che passano comunque nel messaggio, o meglio, nei termini di Peirce, che esistono nel messaggio.

18/S2. Approfondimento: la persona sociale 8

Una critica comune alla teoria del ruolo sociale appena vista è il fatto che essa sarebbe incapace di analizzare le relazioni di potere. Infatti è chiaro che le convenzioni sociali, le aspettative di ruolo e la stessa distribuzione dei ruoli e degli status sociali contribuiscono alla differenziazione del potere all'interno di un gruppo. Alcuni attori sono in grado di esercitare un potere considerevole sugli altri membri; altri hanno un controllo limitato anche su se stessi, figuriamoci su degli altri individui.
Il potere in realtà è un concetto molto elusivo e difficile da definire. Il filosofo Bertrand Russell una volta ha detto che il potere sta alle scienze sociali come l'energia sta alla fisica: è un insieme di molti concetti centrali ma è impossibile definirlo accuratamente. Russell ha ragione nella misura in cui non esiste una definizione di potere generalmente accettata da tutti gli studiosi.

Eppure ci sono delle differenze chiare e molto significative tra le società a proposito delle relazioni di potere, sia nella sfera pubblica che in quella privata.
Anche in questo caso può essere utile distinguere tra due modi principali di concettualizzare il potere.
Più in generale la società in quanto tale può essere concepita secondo la prospettiva dell'attore, cioè come il prodotto delle agenze intenzionali di tutti i suoi componenti (prospettiva articolata), o come un sistema,

cioè come la totalità delle strutture sociali che condizionano le agenze individuali (prospettiva sistemica).

[Piccola nota: gli antropologi intendono per "sistema sociale" un insieme di relazioni sociali regolarmente rilevabili cioè in atto in una società. Inoltre un sistema sociale è caratterizzato da un sistema di norme più o meno condiviso e da un sistema di sanzioni effettivamente applicate; in altre parole si tratta di un certo grado di accordo tra i membri di una cultura sui doveri e sui divieti cui i membri del gruppo si devono attenere nel loro vivere quotidiano].

19. Indicalità e principio della relatività linguistica

Vale la pena di riportare il passo di Silverstein, che spiega così le tre tipologie di segno:
"Ci sono tre tipi elementari di segni così come li concepisce C. S: Peirce in una sua famosa analisi (1932). Nel complesso egli presenta tre tricotomie di segni, ciascuna li classifica su una base specifica. La prima si basa, ad esempio, sulla natura dell'entità segnalata e la terza, la più importante, sulla natura della relazione tra l'entità segnalata e l'entità segnalante, cioè sulla natura del significato che viene comunicato [...] I tre tipi di segno, ciascuno caratterizzato da un proprio tipo di significato, sono icona, indice e simbolo. Icone sono quei segni in cui le proprietà percepibili del veicolo usato come segno e quelle del suo contenuto hanno la stessa forma, ovvero c'è una effettiva somiglianza percepibile tra di loro (ad es. la fotografia è un segno iconico per eccellenza perché c'è somiglianza tra una foto e l'oggetto, poniamo una persona, che essa ritrae). Gli indici sono quei segni in cui l'occorrenza del veicolo usato come segno implica una connessione di contiguità spazio-temporale con l'entità significata (ad es. il segnavento indica non solo la direzione del vento ma anche la sua esistenza). I simboli sono la restante classe di segni, quelli tradizionalmente detti arbitrari [...]".

Il problema di come lingua e cultura si influenzino o possano influenzarsi a vicenda ha sempre attirato gli interessi dei ricercatori. Sull'argomento è famosa l'idea elaborata nella prima metà del secolo scorso dai

linguisti Edward Sapir e Benjamin Whorf e nota come ipotesi Sapir-Whorf, secondo cui la lingua plasma anche il modo di pensare il mondo della cultura di cui è espressione. È il cosiddetto principio della relatività linguistica, o determinismo linguistico, secondo cui, ad esempio, una comunità linguistica che non distingue genere maschile e femminile dovrebbe trattare maschi e femmine allo stesso modo. Eppure nella realtà non è così. Non solo. Se parlare influenzasse anche il modo di pensare, sarebbe impossibile tradurre una lingua in un'altra in modo coerente. Inoltre, ogni lingua permette ai parlanti di descrivere un concetto in molti modi diversi (si pensi solo alle risorse, a questo riguardo, del linguaggio metaforico). Ultimo punto chiamato in causa contro l'ipotesi Sapir-Whorf nella sua versione "forte" è il fatto che esistono persone che parlano perfettamente due lingue perché esposte ad esse durante l'età attiva per lo sviluppo dell'organo del linguaggio (2-14 anni) e che riescono perfettamente a convivere con ciò senza problemi di identità. Così il determinismo linguistico va certamente stemperato. La moda determinista in linguistica si deve ad un famoso articolo dello stesso Whorf, uscito nel 1940, in cui si sostiene che gli Esquimesi, abituati a convivere con la neve molto più di altre genti e quindi più propensi a "pensarla" con frequenza, avrebbero molte più parole di ogni altra cultura per definirla. L'articolo, che fece scalpore, creò una sorta di "leggenda metropolitana" pro- deterministica, che si è rivelata del tutto infondata sul piano documentale solo recentemente.

19/S1. I componenti linguistici: la fonologia

A questo punto passiamo a considerare le cosiddette componenti del linguaggio. Il linguaggio, secondo un famoso assunto, funziona su più piani (il piano del contenuto e quello della forma) e più livelli (fonologico, morfologico, sintattico, semantico e pragmatico ne sono i principali). Il primo piano, quello della fonologia, riguarda i suoni significativi di una lingua. Infatti, tramite il suo apparato fonatorio (labbra, denti, lingua, palato, glottide, trachea, polmoni ecc.), un essere umano può emettere una serie vastissima di suoni. Tra di essi ogni lingua seleziona un inventario molto ridotto di suoni significativi: i fonemi. Un fonema, in quanto suono che serve a distinguere parole diverse, può avere diverse realizzazioni sonore o foni.
Un esempio è quello dell'italiano rosa, in cui il fonema /s/ viene pronunciato facendo vibrare le corde vocali -come z nell'inglese size - nella varietà settentrionale dell'italiano (/roza/); mentre i parlanti centro-meridionali usano una s sorda come quella della parola persona (/rosa/).

Sia che usi l'uno o l'altro fono (cioè la realizzazione fonetica di un fonema) i parlanti capiscono che si tratta del fiore profumato chiamato così, ma se cambio il fonema - di cui i due suoni usati nelle varietà italiane costituiscono gli allofoni - e, ad esempio, sostituisco l'altro fonema italiano /b/ al precedente /s/, la parola cambia di significato (da rosa ho roba). Ogni lingua seleziona dall'inventario dei foni possibili un numero ristretto di fonemi, la cui pronuncia e la cui variazione allofonica (o di superficie) un bambino impara fin da subito.
La fonologia è anche il componente del linguaggio più difficile da imparare quando l'organo del linguaggio si atrofizza (basti pensare ad un adulto parlante italiano che si sia trasferito in un luogo dove si parla una lingua diversa, per esempio in Germania; per quanti sforzi egli faccia, non riuscirà mai a parlare il tedesco con l'"accento" -come comunemente e impropriamente viene chiamata la fonologia - di un parlante di madrelingua, mentre suo figlio, nato in Germania, parlerà tedesco come un tedesco di genitori tedeschi).

Morfologia derivativa

La morfologia è il settore della linguistica che tratta della struttura interna di quelle parole che a loro volta è possibile frammentare in parti dotate ciascuna di un senso. Insomma, la morfologia si interessa di come i parlanti comprendono parole complesse e ne creano di nuove. Confrontando le due parole italiane sicuro e insicuro si vede che solo la seconda è ulteriormente scomponibile in due parti dotate di senso: è di parole come questa che si occupa la morfologia. Sottolineare il fatto che la morfologia si occupa di parti dotate di un senso è fondamentale. Infatti, dal punto di vista fonico la parola sicuro ha un senso, visto che è formata da una serie di sillabe e di fonemi ben individuabili; ma di questi elementi si occupa la fonologia, che abbiamo affrontato nella sessione precedente. La prima parte di insicuro è il prefisso in- che significa più o meno 'non'. Il secondo componente, quello a cui il prefisso si attacca, è l'aggettivo sicuro: il risultato è un altro aggettivo dal significato parafrasabile come 'che non è sicuro'.
Lo stesso suffisso ricorre in italiano in altre parole (*incerto*, *instabile*, *impuro*).

Ma non a tutte le parole si può aggiungere il prefisso in- (*in-cane, *in-mangiare, ecc.), il che prova che ci sono delle regole che restringono l'uso del prefisso in italiano. Inoltre, si possono creare parole ex novo e il significato sarà immediatamente capito dagli interlocutori italiani (in- ridirezionabile, in-parafrasabile, ecc). Lo studioso di morfologia si occupa proprio di problemi come questi, legati alla nostra capacità di formare e comprendere alcune parole complesse e non altre. Le lingue differiscono moltissimo quanto alla

complessità della propria morfologia. Alcune ne hanno molto poca, altre molta. L'italiano sta più o meno a metà. Infatti, ad esempio, è molto facile che ricorrano frasi italiane che non contengono parole complesse (es. "il mio cane mangia la frutta").
Le parti significanti di una parola in cui quest'ultima può essere scomposta sono dette morfemi. Essi vengono tipicamente distinti in morfemi legati e morfemi liberi a seconda se possano o meno stare da soli. Riprendiamo la parola irridirezionabile già vista sopra. Essa contiene tre morfemi legati (in-, ri- e -abile alla fine) e un morfema libero, il sostantivo direzion(e). I tipi più comuni di morfemi legati sono i prefissi (ad es. in- e ri- di irridirezionabile) ed i suffissi (ad es. - abile di irridirezionabile).

19/S2. Approfondimento: la persona sociale 9

Se guardiamo al potere, come fa Max Weber, dalla prospettiva articolata, lo si può definire come l'aspetto di una relazione sociale, cioè l'abilità di far fare a qualcuno qualcosa che altrimenti non sarebbe stata fatta. Se invece guardiamo al potere in prospettiva sistemica, come fa Marx, esso diventa fondamentale per mostrare come le differenze di potere inerenti ad una società siano in realtà costitutive delle stesse relazioni sociali (Marx parla a questo proposito di classe, tipicamente quella capitalistica vs. quella proletaria).
Riflettendo che un individuo non può scegliere di avere uno status privo di potere, mentre può fare molto per aumentarlo, si giunge alla conclusione che entrambe le prospettive vadano integrate nell'analisi del potere, cosa che oggi gli antropologi fanno normalmente.

Altra critica portata alla teoria del ruolo è rappresentata dall'idea che è impossibile scindere il sé in ruoli separati. Si tratta invece di un insieme integrato in parti complementari, ognuno diversa ma ugualmente fondamentale per costruire un tutto. Diverse relazioni sociali ci richiedono, ad esempio, di elaborare comportamenti specializzati costruiti per adattarsi a situazioni diverse. Pochi individui, presumibilmente, si comportano in modo uguale quando si trovano con la zia, il professore o i loro amici o colleghi di lavoro.
Visto che la persona sociale è costituita dalle relazioni sociali di un individuo e poiché dette relazioni variano, l'individuo in questione dovrà necessariamente variare il proprio comportamento utilizzando la già vista "gestione dell'impressione" in gradi diversi quando è alle prese con persone diverse.
Ovviamente l'attore sociale non diventa schizofrenico per questa sua flessibilità nel piegarsi alle aspettative di gruppi diversi, ma è pur vero che si possono presentare delle situazioni imbarazzanti quando si ha una simultaneità..

L'esempio classico di incertezza sul ruolo da adottare, donde l'imbarazzo, è, nella società occidentale, quello dell'adolescente che incontra inaspettatamente degli amici cari o il ragazzo/a di cui è innamorata/o mentre è fuori con i genitori.
La teoria del ruolo elaborata da Goffman è utile per descrivere le relazioni sociali, ma non si deve dimenticare che sia gli status che i ruoli sono delle astrazioni teoriche, ed in quanto tali si tratta di nozioni che in antropologia definiremmo *etic*.

20. Affissazione e composizione

L'altro modo usato in italiano per formare parole complesse è la cosiddetta composizione, in cui si ha una parola formata da due (raramente tre) morfemi liberi, ad es. porta-lettere, via- vai, campo-santo. Benché queste modalità siano semplici, il loro uso cumulativo è possibile nelle lingue parlate dall'essere umano, il che può produrre parole piuttosto complesse, come ad esempio irridirezionabilità, scomponibile come: [in+[ri+[direzion(e)]N +abil(e)]A+ità]N (dove N ed A etichettano categorie lessicali maggiori come Nome, Aggettivo; V sarà Verbo, ecc.). L'affissazione, cioè il formare parole utilizzando prefissi o suffissi (ma anche infissi in molte lingue del mondo) è il meccanismo morfologico più diffuso tra le lingue del mondo, e, sempre per frequenza, la suffissazione "batte" la prefissazione. Un altro modo di formare nuove parole è cambiare una vocale del tema, fenomeno poco o niente usato in italiano, al contrario di lingue come l'inglese (cfr. drink/drank) o il tedesco al tedesco (Hand/Haende).
Questo meccanismo, detto ablaut, è frequente nelle lingue semitiche. Gli studiosi di morfologia distinguono la morfologia derivativa, quella attraverso cui si formano nuove parole (ad esempio per affissazione, o composizione) dalla morfologia flessiva. Mentre la prima, come visto, si occupa di come parole distinte (o lessemi) siano connessi l'uno all'altro, la seconda si concentra sulle diverse forme che una parola può prendere a seconda del suo ruolo in una frase (dominio linguistico di cui si occupa la sintassi). L'italiano è una lingua flessivamente molto ricca, a differenza dell'inglese; basta pensare alla complessità delle "coniugazioni" verbali italiane ed alla semplicità di quelle inglesi (l'unica differenza nel presente di play è la -s alla terza persona singolare, mentre in italiano tutte le forme della coniugazione differenziano persona e numero, cfr. gioc-o, gioch-i, gioc-a, ecc.). D'altro canto l'italiano è una lingua flessivamente meno ricca del

latino, che usa forme di parola diverse anche per differenziarne i diversi ruoli sintattici (basta confrontare l'italiano 1a. tiro la palla e 1b. la palla è bella con i corrispettivi latini 2a. pilam iacto e 2b. pila pulchra est, in cui solo il latino marca la differenza tra soggetto -pila in 2b- e complemento oggetto -pilam in 2a- del termine che significa 'palla'). Una differenza importante tra morfologia e sintassi, di cui parleremo fra poco, è la produttività limitata delle parole rispetto all'infinito numero di frasi che un parlante può creare. A proposito di creazione di parole, il modello prevalente, almeno nell'approccio linguistico più scientifico (quello generativo-cognitivo che, in sintesi, concepisce il linguaggio come organo sito nel cervello umano, al punto che la struttura di una frase rispecchierebbe la struttura del cervello umano stesso) consiste nel ritenere che ogni parlante disponga di un lessico mentale in cui vengono immagazzinate tutte le radici e le parole "irregolari" (cioè quelle che non hanno nessuna caratteristica prevedibile, e dunque anche le cosiddette "frasi fatte"), mentre tutte le parole regolari sono prodotte sul momento attraverso regole, appunto.

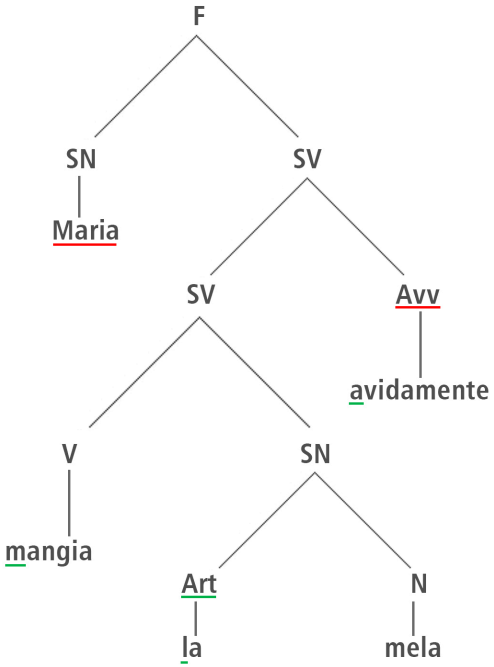
20/S1. Sintassi

La morfologia è interrelata da una parte con la fonologia (sopra abbiamo parlato della forma in-ridirezionabile partendo da irridirezionabile, perché in italiano si pronuncia così) e dall'altra con la sintassi (abbiamo già visto nell'esempio 2a-b come in latino diversi ruoli sintattici di una parola nella frase siano "marcati" da suffissi –cioè strumenti morfologici- diversi).
La sintassi, come abbiamo visto, si occupa di come i parlanti producono ed interpretano stringhe di più parole (ovvero le frasi) considerate significative in una lingua. Oggi, per la maggior parte, i linguisti pensano che le regole che determinano come le frasi vengono formate da parole o altre frasi siano innate in ogni essere umano. Essenzialmente l'inventario dei tipi di frase è derivato dall'inventario delle parti del discorso, o categorie lessicali (Nome, Aggettivo, Verbo, ecc.). L'approccio cognitivo alla sintassi, il più diffuso nella linguistica contemporanea, stabilisce che ogni parte del discorso può essere la testa (o nucleo) di un sintagma.
Si definisce sintagma l'unità significativa di una frase. Un sintagma può essere costituito da una o più parole e si può riconoscere in molti modi, ad esempio trasformando la frase, o mediante il test "è...che" (ad es. nella frase mangio la mela, mela, a differenza di la, è un sintagma perché posso dire é la mela che mangio).

Così, dei sintagmi più grandi sono costruiti da una testa combinandola con un altro sintagma secondo una di queste tre forme: il sintagma che viene aggiunto può (a) esprimere un argomento della testa (b) modificare la testa o (c) essere uno "specificatore" della testa:

(1)
a. argomento: mangio la mela $[V+SN]_{SV}$
b. modificazione: mangio avidamente $[SV+Avv]_{SV}$
c. specificazione: mangio la mela [V+SN]SV la mela $[Articolo+N]_{SN}$

La struttura di un sintagma è indicata circondando le parti del sintagma con una parentesi etichettata con il nome abbreviato della testa del sintagma. Così la notazione [V SN]SV indica che un Sintagma Verbale (SV) può consistere di un verbo (V) seguito da un Sintagma Nominale (SN). Questa teoria della struttura dei sintagmi è chiamata "teoria x-barra" nel gergo dei grammatici cognitivi (generativisti), questo perché le etichette dei sintagmi a volte sono scritte con una "barra" sulla categoria lessicale invece di una S: V' invece di SV, N' invece di SN e così via. I princìpi appena descritti permettono di definire ogni frase attraverso una struttura ad albero che mostra come i sintagmi che compongono la frase stessa siano correlati l'uno all'altro.



La rappresentazione qui sopra si può anche scrivere con le parentesi etichettate, e cioè:
[[Maria]SN [[mangia]V[[la]Art [mela]N]SN]SV [avidamente]Avv]SV]F
Le due rappresentazioni sono identiche, ma la rappresentazione ad albero si usa più spesso perché più facile da leggere. "F" indica frase.
È questa struttura della frase, definita struttura sintagmatica, che spiega molti fenomeni sintattici tra cui la cosiddetta ambiguità linguistica in frasi come:
(3) a. Maria guarda [il bambino [con il binocolo] SP]SN b. Maria guarda [il bambino]SN con il binocolo.
Maria naturalmente possiede il binocolo solo nella seconda frase. La nostra capacità sintattica mentale interpreterà la frase nei due modi, cioè considerando l'SP (Sintagma Preposizionale) con il binocolo ora come "aggiunto" dell'SN bambino (3a), ora come "argomento" dell'SV guarda (3b).

Queste ed altre caratteristiche della sintassi vengono studiate dai linguisti generativisti. Anzi, la sintassi è il componente della grammatica che è stato maggiormente studiato dalla corrente cognitiva, quello dove la ricerca dei principi universali (cioè comuni ad ogni essere umano) del linguaggio di cui le diverse lingue rappresentano variazioni (secondo parametri individuabili, come ad esempio le "teste" dei sintagmi poste ora a sinistra [italiano, ingl., ecc] - cfr. con avidità-; ora a destra [Giapponese] –cfr. avidità con-) si è rivelata più fruttuosa.

20/S2. Semantica

Semantica. La semantica è il ramo della linguistica che si occupa del significato delle frasi o delle parole. Ma il termine "significato" è stato da sempre guardato con sospetto dagli studiosi di linguistica, proprio per la sua ambiguità: il significato di una parola è infatti qualcosa di diverso dal significato di una frase, come abbiamo visto sopra nell'esempio (3). Ogni significato, che sia quello di una parola che denota un certo referente (cioè una parola che abbia un significato che coincide con un oggetto fisico percepibile in quanto tale) o quello di una frase, ha bisogno di un certo contesto interpretativo. Ma ciò rende impossibile, in teoria, una disciplina come la semantica formale che cercherebbe un significato oggettivo del significato, cioè tale indipendentemente dai contesti in cui quel segno e dunque quel significato viene utilizzato. Tanto più che ogni segno, e quindi anche ogni significato, ha, secondo una teoria detta della semiosi illimitata, la possibilità di spiegare un altro segno praticamente all'infinito. Si pensi solo alle metafore. Chiamare qualcuno maiale non significa riferirsi a quella persona come ad un mammifero quadrupede chiamato così, cioè attribuire alla parola un referente diverso da quello che il codice linguistico, o l'accordo tra parlanti di una stessa lingua, gli ha assegnato (denotazione). Eppure è possibile chiamare qualcuno maiale non denotandolo ma connotandolo come tale, ovvero considerando una qualità di quella persona che per noi la rende simile al referente "quadrupede". Le lingue fanno un larghissimo uso di connotazioni metaforiche. Connotare significa spostare il significato secondo un nuovo codice (legge arbitraria secondo cui una successione di segni vocali ha un certo significato) che si sovrappone al precedente (quello della denotazione) ma senza escluderlo bensì sommandosi ad esso. Insomma, si tratta di spiegare una cosa con una cosa simile in modo tale da collegarle dal punto di vista semantico, appunto. Ecco perché gli antichi Greci parlavano di trasferire (Gr. metaférein) il significato. E, come le ciliegie, una metafora tira l'altra... Tutte le parole (ad esclusione

dei cosiddetti connettivi, se, con, ecc.) sono metaforizzabili. Eppure le lingue non metaforizzano tutte le parole. Vedremo come l'antropologo consideri le metafore importanti proprio per scovare i meccanismi per cui una cultura utilizza o meno una metafora che altrove (magari proprio nella cultura da cui proviene l'antropologo) appare usata in modo diverso o non usata affatto. La metafora, in un'ottica deterministico-linguistica, sarà figlia del modo in cui una cultura pensa la realtà? In altre parole, una metafora può dare ragione della visione del mondo di una particolare comunità? Gli antropologi, non solo gli antropo-linguisti, pensano di sì. Il linguaggio, lo si ricordi, è lo strumento primo di trasmissione culturale per l'essere umano e nessun antropologo culturale può prescindere dall'analisi linguistica. Così la scuola antropologica contemporanea suggerisce di interpretare ogni cultura particolare analizzandola come un testo le cui unità significative vengono scritte inconsapevolmente dai membri della stessa; compito dell'antropologo è quello di smascherare la cultura che sta dietro ai comportamenti apparentemente più "normali" a partire, come si fa interpretando le parole di una frase, dal contesto in cui quei comportamenti si inseriscono, nozione inscindibile da quella del significato di tale comportamento culturale. A questo proposito, se l'antropologo tende meno ad interessarsi alla nozione "formale" di significato, diventa fondamentale per lui la nozione pragmatica dello stesso. E "pragmatica" si chiama proprio un altro ramo della linguistica.

21. Pragmatica

Nella tricotomia semiotica elaborata negli anni '30 da Morris, Carnap e Peirce, fonologia, morfologia e sintassi si concentrano sulle relazioni dei segni linguistici fra di loro, la semantica sulla relazione tra segno e ciò che esso denota e la pragmatica si focalizza sulla relazione dei segni rispetto a chi li utilizza e li interpreta. La pragmatica è definita proprio come lo studio della lingua nel contesto d'uso, ovvero lo studio di quegli aspetti del significato-dipendente-da-contesto che non vengono elaborati dalla "componente computazionale" del linguaggio (quella, per intendersi, che elabora fonemi, parole o sintagmi), ma vengono tipicamente trasmessi dal contesto sociale del parlante. Quando sopra abbiamo parlato del concetto di indicalità abbiamo praticamente anticipato, con l'esempio dell'uso delle forme di cortesia in varie lingue naturali, quali siano questi contesti d'uso oggetto di studio per la pragmatica.
Come nel caso della semantica, gli antropologi si interessano meno di pragmatica formale, cioè di quella limitata a delle definizioni ben precise di uso e contesto linguistico da cui derivano ulteriori definizioni

elaborate con il rigore della logica formale. L'antropologo si limita alla nozione di uso e contesto linguistico come sono ricostruibili osservando la realtà di ogni parlante in quanto attore sociale, ovvero "membro di comunità particolari, ciascuna organizzata in una varietà di istituzioni sociali ed attraverso una rete di aspettative, credenze e atteggiamenti morali che influenzano la nostra visione del mondo" (Duranti 1998). Tornando all'esempio dell'indicalità, il concetto interessa anche l'uso di certi pronomi deittici, quelli, cioè, che i parlanti interpretano sulla base di un contesto linguistico. Solo se so che la frase "i tuoi sono migliori dei miei" è stata preceduta da "che bei pantaloni!", i pronomi tuoi o miei possono avere un significato per me. Silverstein definisce questo contesto come linguistico.
Mentre per contesto non linguistico si intende quello che permette di interpretare una frase solo se siamo presenti fisicamente nella situazione reale in cui essa viene pronunciata. La frase "Conosci quel signore che sta entrando" può avere una risposta da parte mia solo se anch'io sto osservando la stessa scena del mio interlocutore. Ma l'esempio del tu/lei è ancora più complesso. Non mi serve un contesto verbale o non verbale che precede o esiste nello stesso momento e luogo del segno che devo interpretare per far sì che la mia interpretazione sia giusta (come nei due esempi precedenti).

21/S1. Etnopragmatica

Se incontro il mio datore di lavoro (con cui ho rapporti formali) durante una riunione, so che sarebbe poco saggio da parte mia salutarlo con "Salve fratello, come butta?". In questo caso si tratta di un contesto più ampio che non quello ricostruibile quando ci sono delle persone che parlano fra di loro. Si tratta di quei contesti che risultano dalle relazioni sociali di una comunità, quelle di sudditanza o quelle di uguaglianza: in questi casi la comunicazione linguistica dipende dall'interazione sociale non dall'atto linguistico (verbale e non) che è oggetto di studio della pragmatica. Si è parlato, per la comunicazione influenzata da questo tipo più ampio di fattori che vedono il parlante in quanto attore sociale, di etnopragmatica ovvero: la branca dell'antropologia linguistica che considera il linguaggio come pratica sociale. In altre parole, il linguaggio come "un tipo di azione che non solo presuppone ma contemporaneamente produce modi di prendere parte alla realtà" (Duranti 1998).
Cercheremo di chiarire il punto di vista etnopragmatico sviluppato dall'antropologia linguistica introducendo la nozione di varietà linguistica e quella, collegate, di eteroglossia. Torniamo a quello che abbiamo

appena detto qui sopra. Riassumendo, l'approccio etnopragmatico non ritiene che i "giudizi di accettabilità", come li chiamano i linguisti formali, siano dei fattori determinanti per la conoscenza di un linguaggio. Saper riconoscere che, ad esempio, delle due frasi *"ho andato ad accompagnare lui" e "sono andato ad accompagnarlo", una sola è accettabile, non basta a dire che uno conosce una lingua. Conoscere una lingua significa anche sapere cos'è accettabile socialmente e culturalmente (non solo sintatticamente, dunque, come nei due esempi appena visti). Se riprendiamo la distinzione tra linguaggio (la capacità umana di comunicare attraverso segni organizzati in determinate unità, ad esempio le frasi) e lingua (il prodotto sociologico e storico di una comunità determinata, ad es. l'italiano, il polacco, lo swahili, ecc.), ci accorgiamo che essa non è sufficiente. Infatti è facile notare nella vita quotidiana come anche all'interno di una certa lingua ci sia una grande varietà a seconda di chi parla e della situazione in cui parla. I membri di un gruppo di adolescenti di una frazione di Bologna che passano i pomeriggi insieme e si salutano con /sbanzi/ non usano questa "stringa di suoni" la sera a cena con i genitori, con cui parlano in modo diverso; così come utilizzano una terza varietà linguistica per parlare con i fratelli minori, o una quarta varietà quando partecipano ad un forum telematico dedicato ai fans di un certo gruppo musicale, o ad un'attività umanitaria che promuove un commercio equo e solidale con i paesi del Sud del mondo. Insomma, secondo l'etnopragmatico, ciascun parlante non usa una lingua sola ma una varietà linguistica che gli serve per tenere in piedi attivamente la rete di relazioni sociali in cui opera quotidianamente (di qui il concetto di attore sociale). Chi ha creato il mito della Torre di Babele facendo della varietà linguistica una punizione divina ("Dio [...] confuse le lingue della terra") non sapeva che già all'interno della comunità degli uomini che in origine avrebbero parlato una lingua sola c'erano delle lingue diverse. Anche il concetto di "dialetto" come sottotipo minore e imperfetto della lingua viene dagli stessi pregiudizi; ecco perché i sociolinguisti preferiscono usare il più neutro termine varietà linguistica.

21/S2. Eteroglossìa

Il linguista, filosofo, critico letterario russo Mikhail Bakhtin, è stato tra i primi a sostenere che l'omogeneità linguistica sostenuta dalla tradizione degli studi umanistici occidentali è una costruzione ideologica storicamente legata allo sviluppo degli stati europei in vista della creazione di un'identità nazionale, acquisibile, secondo l'idea romantica, mediante l'unità linguistica. Bakhtin parlava della realtà linguistica di ciascuno

in quanto composta, nella vita reale, di diverse maschere da indossare; a ciascuna di esse corrisponderebbero diverse voci. Il termine coniato dal linguista russo è eteroglossia (cfr. Gr. Antico éteros 'diverso', glossa 'lingua'). Che ognuno viva può o meno in situazione di eteroglossia è dimostrato da casi macroscopici come quelli delle comunità multilinguistiche. Nella comunità dei nativi nordamericani Tewa, in Arizona, in grado di parlare simultaneamente tre lingue (tewa, hopi –la lingua parlata dagli indigeni loro vicini e molto più numerosi, gli Hopi- e inglese), il tewa è utilizzato come lingua speciale in occasioni in cui si afferma il proprio prestigio sociale. Ecco perché i Tewa sono particolarmente attenti a non trasmetterla a quelli "venuti da fuori", anche se integrati nella loro comunità; ma così, paradossalmente, facilitano proprio la scomparsa della loro lingua "ancestrale". Un esempio analogo si ha con la comunità catalana di Barcellona, dove il catalano resiste con forza, nonostante secoli di dominio politico del castigliano, la lingua nazionale insegnata nelle scuole spagnole. Il motivo è proprio che il catalano è la lingua della ricca borghesia barcellonese, laddove il castigliano è sentito come lingua dei lavoratori immigrati dall'Andalusia o da altre parti della Spagna. Quindi "è chi parla una lingua piuttosto che il luogo dove essa viene parlata a darle forza" e "la sua autorità non è lo stato o altre istituzioni formali a stabilirla, ma sono le relazioni personali, gli incontri faccia a faccia e la malsana distinzione tra residenti e pendolari" (Woolard 1990).
A differenza del catalano, il corso, lingua non nazionale, in una realtà politica "esplosiva" e con forti spinte indipendentiste, è lingua dai forti connotati politici usata soprattutto dai corsi dell'interno, laddove i più dipendenti dal turismo intra- e inter-nazionale e più "francesizzati" abitanti della costa preferiscono il francese-lingua nazionale.

22. Lingue pidgin e creole

L'idea di Chomsky, che il linguaggio sia un organo del cervello umano, e che quindi tutti gli esseri umani abbiano le stesse abilità linguistiche (Chomsky chiama tutto ciò Grammatica Universale), è supportata dalle lingue cosiddette pidgin e da quelle chiamate creole. Per i primi si parla tradizionalmente di "lingue ridotte". I pidgins, che costituiscono anche un esempio di acculturazione, un meccanismo base del cambiamento culturale (come vedremo nelle prossime lezioni), sono lingue che si sviluppano nel corso di una sola generazione di parlanti nativi di lingue diverse che si trovano a stretto contatto. Il fenomeno delle lingue pidgin è storicamente (e tristemente) legato al commercio degli schiavi prelevati dalle colonie, costretti a vivere a stretto contatto pur non condividendo una lingua comune; ma i pidgin nascono anche per "altri" motivi commerciali (i pidgins nati nei porti cinesi, in Papua Nuova Guinea, in Africa orientale).

Ebbene, a poco a poco, una "nuova" lingua si sviluppa; un pidgin, appunto, il cui lessico è attinto dalla lingua dei dominatori ma la grammatica è quella delle lingue di provenienza. Dopo una o due generazioni, quando esistono parlanti nativi e si verificano le condizioni socio-politiche per l'uso della lingua nei vari contesti sociali (non solo, per intendersi, in quello specialistico, del commercio), il pidgin cambia in creolo, lingua più complessa grammaticalmente. Esempi di lingue creole sono quelle parlate nei Caraibi, ma anche il Gullah parlato dagli Afroamericani nelle isole prospicienti la costa della Carolina del Sud e la Georgia. A sostenere l'idea che i creoli siano basati sulla Grammatica Universale è il fatto che tutti i creoli condividono certe caratteristiche sintattiche. Ad esempio tutti usano ausiliari (ad es. will, shall in inglese) per formare il futuro, la doppia negazione nelle frasi negative (cfr. l'italiano "non ho niente") e formano le interrogative con l'intonazione senza cambiare l'ordine della frase (cfr. ingl. "Do you speak?" ma "You speak" [nelle affermative] vs. l'italiano "Tu parli?" e "Tu parli" [l'italiano ha certi tratti tipici delle lingue creole]).
Così l'ebonics, la lingua parlata dagli Afroamericani, ha dei tratti creoli. In realtà oggi la distinzione tra le due "tipologie" è stata rivista; ma soprattutto, sia i parlanti di un pidgin che quelli di un creolo sviluppano tutti i tratti pragmatici, extralinguistici ed etnopragmatici (ad es. l'eteroglossia vista sopra) tipici delle lingue "normali". Insomma, si tratta solo di lingue costrette a trasformarsi più velocemente per la necessità di "negoziare il significato" tra parlanti con culture diverse alle spalle, non di lingue "imperfette" o "anormali" come troppo spesso si è pensato in un passato antropologico figlio dell'etnocentrismo coloniale e neo-coloniale.

22/S1. Pensare per prototipi

Quando apprendiamo qualcosa quanto del nostro modo di apprendere è innato e quanto davvero è (culturalmente) appreso? Per capirlo bisogna partire con l'analizzare la nostra percezione dell'esperienza. Quest'ultima è basata, secondo gli analisti che si occupano delle capacità cognitive dell'essere umano, su degli schemi esperienziali, cioè su delle parti di esperienza che ogni individuo isola come strutture ricorrenti e che, in quanto tali, finiscono per acquisire un significato; si tratta di una concezione della cultura che vede quest'ultima come strutturata per rappresentazioni mentali, alcune delle quali più strutturate e significanti di altre (gli schemi, appunto) che mi permettono di interpretare la realtà in cui vivo. Gli schemi rappresentano, secondo i cognitivisti, dei prototipi, cioè delle cornici che, con il passare del tempo e l'accumularsi delle esperienze fatte da ciascuno all'interno del proprio contesto culturale, divengono tipiche di una sfera culturalmente pertinente e, in quanto tali, vengono applicate anche a pezzi di realtà che ci troviamo a conoscere per la prima volta.
Ci sono casi in cui non sappiamo esattamente quale prototipo applicare: un pipistrello vola come un uccello eppure allatta come un cane. Il fatto che alcune culture lo inseriscano nella classe degli uccelli, altre lo inseriscano in quella dei mammiferi, altre ancora la inseriscano in una classe a sé, ci fa capire che evidentemente anche i prototipi, come i fonemi che distinguono una parola da un'altra in una determinata lingua, sono culturali. Allo stesso modo le esperienze condotte dagli antropologi con orientamento psicologico in Africa, in cui informatori abituati alla vita nella foresta fitta dove le distanze massime sono di pochi metri si rifiutavano di ammettere che i puntolini neri che vedevano da un'altura sovrastante un altopiano erano bufali e non insetti, mettono in luce come anche le percezioni sensoriali possono essere influenzate dalle concezioni (cioè da ciò che conosciamo) di un individuo. Il punto è che la realtà esperienziale si presenta come un continuum indistinto se vista ad un livello puramente fisico, percettivo.
E qui tornano i paralleli proprio con la lingua, strumento culturale fondamentale tra quelli che l'essere umano usa per discriminare la realtà in parti più o meno significanti e significative (si ricordi la teoria del relativismo linguistico, che vede nella lingua e nei modi di pensare la realtà due fattori che si influenzano a vicenda). Se io non conosco il finlandese e sento due finlandesi parlare non ho nessuna percezione "prototipica" da applicare per comprendere ciò che dicono; tanto che non riesco neppure ad isolare quegli elementi prototipici che sono le parole di una lingua.

22/S2. Pensare per prototipi

Insomma, per me si tratta di suoni indistinti che posso valutare magari fisicamente, cioè solo in quanto suoni o rumori, senza riuscire a contestualizzarli in alcun modo. Riuscirò a distinguere delle [l], delle [f], delle [o], oppure delle intonazioni, degli accenti particolari; ma li giudicherò in quanto tali, dicendo magari che "le vocali sembrano diverse dalle nostre", che "c'è un tipo di aspirazione che sembra il suono di qualcuno che si schiarisce la gola", ecc. E sicuramente, se registro due finlandesi che parlano nella loro lingua, potrò anche analizzare la stringa di suoni con dei mezzi oggettivi come un rilevatore di frequenza sonora, lo stesso che usano i fisici o "i tecnici del suono"; ma senza conoscerne il contesto io li percepirò sempre come suoni puri, ovvero foni, come dicono i linguisti, non come fonemi, i suoni distintivi che mi permettono di distinguere la stringa [roba] dalla stringa [rosa] in italiano (in cui /b/ ed /s/ sono coppie minime di fonemi, a differenza di [roza] e [rosa] in cui [z] e [s] sono foni che mi servono magari per distinguere se chi parla è un italiano del nord o del centro-sud, ma non per distinguere due parole diverse); dei primi si occupa la fonetica, dei secondi la fonematica o fonologia. Solo se mi metterò di buona lena ad imparare il finlandese potrò dare un senso alle stringhe di suoni indistinti, individuando i fonemi che distinguono una parola, una frase, dall'altra. In altre parole, analizzando il finlandese dall'esterno avrò delle informazioni diverse da quelle che avrò analizzandolo dall'interno, cioè come un parlante finlandese. Proprio mutuando dai due termini linguistici, gli antropologi chiamano etic (cfr. fonetico) la prima delle due prospettive (quella "dall'esterno") ed emic (cfr. fonemico) la seconda. Ciò che vale per le parole vale anche per gli oggetti della percezione. Così, tornando all'interpretazione dell'esperienza, un certo oggetto può risultare significativo o meno a seconda del contesto: si pensi ancora al famoso esempio dell'occhiolino e del tic nervoso. Solo in una cultura in cui fare l'occhiolino è prototipizzato come gesto di ammiccamento, cioè come schema di comportamento non casuale ma significativo, io mi troverò imbarazzato appena lo sconosciuto/a affetto dal "tic" mi ferma per strada per chiedermi che ore sono...
Eppure, se per un individuo l'occhiolino è etic (ovvero non imbarazzante) per un altro è emic (imbarazzante), vuol dire che la percezione deve dipendere dalla cultura: in altre parole, se è vero che per interpretare una situazione mai vista prima, cercherò i prototipi da applicare ad essa che mi aiutino a ricondurre quello che sto vivendo per la prima volta a qualcosa che ho già vissuto, allora, data una stessa esperienza, due membri di culture diverse cercheranno di selezionare solo certi elementi, quelli significativi per loro, escludendone degli altri. Ecco perché i test d'intelligenza non hanno senso: oltre al fatto che in uno stesso individuo esistono vari tipi di intelligenze(o meglio competenze) diverse e quindi non si può assolutizzare "l'intelligenza" misurandola in assoluto, culture diverse selezionano come significativi elementi diversi.

23. Processi cognitivi elementari e sistemi cognitivi funzionali

Si può spiegare meglio questa differenza facendo riferimento alla distinzione fatta dallo psicologo russo Lev Vigotskij tra processi cognitivi elementari, cioè le capacità di astrazione, categorizzazione e induzione comuni a tutti gli esseri umani e sistemi cognitivi funzionali, cioè il modo in cui ogni cultura organizza tali processi elementari destinandoli a funzioni diverse a seconda del contesto. L'esperienza dei test psicologici a cui i bambini euroamericani rispondono correttamente e quelli afroamericani no, non dipende affatto dal diverso Q.I. di questi ultimi, dato che entrambi posseggono gli stessi processi cognitivi elementari. È il "modo di porsi" nei confronti dello stesso test, interpretato dagli Euroamericani come un'opportunità, dagli Afroamericani come una minaccia, a determinarne il risultato (oltre al fatto che il test è elaborato da Euroamericani).
In questo senso vanno interpretati anche i test sulla percezione di figure tridimensionali, interpretate come tali solo da occidentali perché presentavano convenzioni occidentali (le figure più lontane disegnate più piccole di quelle vicine). Insomma: non esistono percezioni oggettive ma è il contesto, come dicono gli psicologi cognitivi, che permette alle percezioni di avere questo o quel significato per l'individuo che percepisce. Secondo alcuni antropologi cognitivi (Gregory) le percezioni sono rappresentazioni simboliche e non riproduzioni oggettive della realtà percepita. Così si spiegano anche le illusioni ottiche, in quanto risultato di processi malposti, cioè processi cognitivi prototipici (normali e ripetuti tanto che ce li aspettiamo in un dato contesto) applicati impropriamente ad una serie particolare di segnali visivi. Tutte e quattro le tipologie d'illusione ottica distinte dallo psicologo americano (distorsione, ambiguità, paradosso, immaginazione) giocano sul fatto che la mente, posta di fronte ad uno schema che ammette più interpretazioni, passa dall'una all'altra cercando di risolvere l'ambiguità del contesto.

23/S1. Percezione e concezione

Gli antropologi psicologicamente orientati hanno individuato due modelli ricorrenti di attività cognitiva che caratterizzano le attività percettive e concettive di un individuo: si tratta dei cosiddetti stili cognitivi. Uno è lo stile globale, in cui si cerca di interpretare una realtà partendo dall'ambito, cioè dal fascio di relazioni che legano gli elementi analizzati, per arrivare solo in seguito ad analizzare gli elementi stessi (ambito-dipendenza). L'altro è lo stile articolato, in cui si parte frammentando la realtà in elementi più piccoli (articoli) per poi passare all'universale, inteso come somma delle parti che lo compongono (ambito-indipendenza).

Risolvere un problema aritmetico a scuola è un esempio del secondo tipo, mentre giudicare qual è il prodotto conveniente da comprare al supermercato sarebbe un esempio del primo. I primi psicologi cognitivi ritenevano di poter chiamare in causa questi due diversi stili cognitivi come caratteristici di una cultura che presupponevano più logica e razionale come quella occidentale o più "primitiva" e "illogica" come quella extra-occidentale. Ma naturalmente si sbagliavano, oltre a "peccare" di etnocentrismo. Esperimenti sul campo hanno dimostrato che entrambi gli stili vengono usati e in modo complementare (cioè "mescolando" in percentuali diverse i due, non tenendoli separati) dalle diverse culture, senza ammettere generalizzazioni di sorta. Insomma, come al solito le cose nell'essere umano sono sempre più complesse di come le si possa immaginare. Resta il fatto che la percezione e la concezione sono, come già detto, interdipendenti. Da qui una definizione di processo cognitivo non tanto come processo mentale attraverso cui si acquisisce la conoscenza, quanto come processo attraverso il quale si stabiliscono delle relazioni fra processi cognitivi elementari (cioè la "mente all'opera") e sistemi cognitivi funzionali (cioè "dove la mente opera") in cui i processi cognitivi elementari vengono organizzati ed attribuiti ora ad un compito ora ad un altro sulla base dell'esperienza culturale di un soggetto.

Gli antropologi cognitivi hanno cercato di esemplificare il legame dialettico tra percezione e concezione, cioè tra ciò che sentiamo/vediamo/tocchiamo e ciò che sappiamo, conducendo esperimenti nel dominio della classificazione della realtà, ovvero i criteri scelti per selezionare dei prototipi (di tipo visuale, nel caso specifico). I criteri di classificazione selezionati dai bambini africani con educazione e scolarizzazione occidentale erano molto più vari che non quelli usati da quelli che non avevano un'istruzione di questo tipo. Ma, di nuovo, altri antropologi hanno contro-dimostrato che si trattava solo di test condotti su elementi

esperienziali più affini ai bambini occidentalizzati. Le capacità astrattive dei bambini non occidentalizzati si rivelavano altrettanto complesse e raffinate quando si sostituivano piante ed animali alle figure astratte usate negli esperimenti precedenti. Infatti, come già visto, la scuola aumenta le capacità di considerare degli elementi astratti dal contesto, cioè in modo ambito-indipendente, ciò che spiega il "successo" dei bambini africani occidentalizzati nella prima serie di esperimenti.

23/S2. Il "pensiero razionale" è universale?

Ultimamente gli antropologi cognitivi concordano nell'impossibilità di elaborare test effettivamente "neutrali" ed "oggettivi" per valutare i processi cognitivi tra culture diverse (cioè a livello interculturale). In età coloniale tutto ciò è facilmente sconfinato in un dibattito affatto disinteressato e quindi privo di solide basi scientifiche sul tema se i membri di società tradizionali prive di scrittura (società "non scritte") fossero "dotati di ragione", cioè in grado di "pensiero razionale". La risposta negativa, come al solito, giustificava le pretese di dominazione degli Europei. Ma cosa vuol dire "dotati di ragione", ovvero "pensare in modo razionale"? L'idea occidentale è tipicamente connessa alla capacità di astrazione, che poi significherebbe "astrazione da un contesto" e, come già visto, si tratta solo di "un" e non "del" modo di distinguere ciò che è razionale da ciò che non lo è. Ma gli psicologi cognitivi adottano in gran parte la definizione di cosa sia pensare fornita da J. Bruner: pensare è andare "al di là delle informazioni che ci sono state fornite".
In questo senso il pensare si differenzia dal ricordare (informazioni che abbiamo già) e dall'apprendere (informazioni che non abbiamo ancora). Il sistema che Jean Piaget aveva elaborato per "misurare" i livelli del "pensiero razionale" nel senso astrattivo appena descritto è il test di conservazione: si tratta di riuscire a riconoscere che la quantità di una certa sostanza rimane invariata dopo averne cambiato il contenitore (ad esempio passando da uno lungo e stretto ad uno basso e largo). La risposta negativa sarebbe indice di astrazione (e dunque di pensiero razionale), perché si sarebbe riusciti ad "astrarre" il contenuto dal suo contenitore e ad elaborare il concetto di volume. Il test ha sempre dato risultati ambigui. Anche il ragionamento basato sulle parole anziché sulla percezione, come nel caso precedente, è stato applicato per raggiungere gli stessi scopi. L'idea che la premessa "tutti gli uomini sono mortali" seguita dall'ipotesi "Socrate è un uomo" debba risultare (se si è "ragionato correttamente") nella conclusione "dunque Socrate è mortale" è tipicamente occidentale.

Nonostante ciò i test sillogistici sono stati applicati a membri di società extraoccidentali per misurarne le capacità ragionative. Ancora una volta i test hanno messo in luce come i dati contestuali, trascurabili secondo l'abitudine occidentale, siano in effetti trascurati da soggetti occidentali (Socrate o Paperino non cambiano la sostanza del ragionamento) ma risultino fondamentali se il soggetto sotto osservazione è un extraoccidentale: il risultato è che i primi riescono facilmente a venire a capo del sillogismo, non i secondi. Lo psicologo Roy d'Andrade ha però dimostrato, più recentemente, l'infondatezza di conclusioni etnocentriche secondo cui solo gli occidentali sono dotati di pensiero razionale: anche gli occidentali cessano di eseguire il test correttamente quando si inseriscano più risposte arbitrarie da scegliere tra le conseguenze anziché far trarre quest'ultime autonomamente dal soggetto esaminato.

24. Costruzioni culturali all'opera

La chiave per spiegare queste differenze è ancora partire dalla distinzione di Vigotskij già vista nella scorsa lezione: sia occidentali che non-occidentali posseggono gli stessi processi cognitivi elementari, ma sono i sistemi cognitivi funzionali, quelli culturalmente dipendenti, a fare in modo che i primi vengano applicati o meno. Insomma, anche la logica formale non è assoluta, ma è solo uno stile di ragionamento tipico della cultura occidentale, che gli stessi occidentali cessano di "riconoscere" quando si inseriscano degli elementi loro non familiari. In altre parole l'occidentale risolve il sillogismo quando lo riconosce come tale, ma non riesce a farlo quando il contesto è diverso da quello cui è abituato, esattamente come fanno gli extraoccidentali. Tra l'altro lo stesso strumento "test" è accolto senza "traumi" dal soggetto occidentale, al contrario dell'extraoccidentale (scuola, università, enigmistica, gli stessi test psicologici, ecc., sono tutti ambiti che l'occidentale riconosce come culturalmente appropriati ad un test, ovvero, in cui si aspetta di subire dei test; mentre per i ragazzi afroamericani intervistati a scuola da analisti bianchi i test risultano "minacciosi" e "premeditatamente schiavisti" (e, in quanto tali, generano un rifiuto nel soggetto esaminato).

Insomma non c'è "la" logica, ma ci sono "tante" logiche a seconda della cultura a cui il soggetto appartiene. Anche all'interno della stessa cultura gli stili di ragionamento possono variare. Lo studio interculturale

condotto dagli antropologi non si è fermato ai rapporti tra logica e cultura, ma si è spinto fino ad esaminare le emozioni e la differenza che le varie culture mostrano non solo sul modo di estrinsecarle ma anche di definirle. Alla fine si è capito che anche le emozioni non esistono in assoluto ma sono delle costruzioni culturali.
Insomma, in altre parole, non si possono pensare le emozioni come le pensa la tradizione occidentale, cioè nei termini riduzionistici del dualismo anima vs. corpo. Da questo punto di vista le emozioni sono tradizionalmente appannaggio della sfera fisica, non di quella spirituale, legata al pensiero, alla ragione. Eppure basta pensare a come il contesto influisce sull'esperienza emotiva per rendersi conto che le cose non stanno così.

24/S1. Le emozioni: tra eccitazione ed interpretazione

Quando guardiamo un film di Hitchcock, il regista gioca proprio sul contrasto tra la apparente normalità della situazione e la condizione anormale del protagonista che vi si trova per scatenare le emozioni più forti. Basta, però, isolare una scena dal suo contesto (è sufficiente iniziare il film dalla metà) per non provare più quelle emozioni che il regista inglese è così bravo a creare in noi: insomma, se ci mancano degli elementi interpretativi, cioè razionali, l'emozione promessa non arriva. Si pensi alla scena del film Marnie in cui la protagonista ha appena "alleggerito" la cassaforte dell'agenzia di banca in cui lavora come segretaria. Per non far rumore decide di andarsene via a piedi nudi, il che la costringe a mettersi le scarpe nelle tasche del paltò. Hitchcock è un maestro nel mostrarci il progressivo spostarsi della scarpa dalla tasca e, sullo sfondo, la signora delle pulizie che sta lucidando il pavimento dopo che tutti gli impiegati sono usciti.
Marnie sta scappando non vista con il malloppo, ma una scarpa alla fine le cade dalla tasca facendo rumore. La signora non si accorge di niente (solo dopo un attimo lo spettatore si accorge che la signora è dura di orecchi). Ebbene: la scarpa di Marnie in primo piano non ci genera emozione in sé. È semplicemente una scarpa e resta tale anche nel film se lo spettatore si è perso qualche elemento chiave del contesto di cui la scarpa fa parte. Insomma, le emozioni non sono puramente legate al corpo, come le pensa il dualismo occidentale, ma sono una conseguenza della dialettica fra eccitazione (fisica) ed interpretazione (cognitiva). In altre parole, tornando a Vigotskij, anche le emozioni sono il risultato di sistemi funzionali fisico/cognitivi. E, in quanto tali, è anche qui l'interpretazione del contesto a determinare la loro entrata in gioco.
È giusto, a questo punto, interrogarsi sulla causa delle emozioni dal punto di vista adattivo, ovvero: a cosa

serve emozionarsi; quali vantaggi può aver portato/portare ad Homo sapiens nel corso della sua evoluzione (visto che evolvendosi le ha sviluppate e mantenute come "tratto adattivo")? Secondo gli psicologi cognitivi, le emozioni sono campanelli d'allarme di una situazione anormale, inattesa, in cui occorre pensare bene prima di agire.

24/S2. Inculturazione, giochi di ruolo e zona di sviluppo prossimale

Le differenze nelle interpretazioni culturali delle emozioni sono evidenti quando si esaminano i modi culturalizzati di esprimere (e contenere) le emozioni di fronte a dati esistenziali che per forza si ritrovano in tutte le culture. Si pensi solo al cordoglio, o all'espressione del dolore di fronte alla morte. I lavori di Ernesto De Martino sull'espressione del pianto funebre come atto culturale ritualizzato per contenere i traumi derivanti dalla perdita sia a livello individuale che a livello sociale sono esemplari in questo senso. Altri antropologi hanno scritto lavori sulle emozioni in altre culture, ad esempio quella Giriama (Kenya orientale) o quella Ifaluk (Isole Caroline, Oceano Pacifico). Si tratta, per ciascuna delle culture citate, di inserire le emozioni, ovvero i sentimenti prototipici che le esprimono, entro schemi riconosciuti come convenzionali da una data cultura. Insomma, gli esseri umani devono imparare a conformare il proprio comportamento, quindi i propri modi di pensare e i propri modi di sentire, a certi standard elaborati dalle rispettive culture di appartenenza e da esse ritenuti appropriati. Così, lo sviluppo cognitivo di un individuo è contemporaneamente (a) culturale e (b) sociale. Il primo dei due, quello culturale, viene definito processo di inculturazione e riguarda il modo in cui i membri di una società particolare devono confrontarsi con i modi di pensare e sentire appropriati nelle rispettive culture. Il secondo viene definito processo di socializzazione e riguarda il modo in cui i membri di una società devono risolvere i problemi di organizzazione legati ai propri bisogni materiali armonizzandoli con quelli del gruppo. Secondo questa teoria, il bambino impara contemporaneamente a pensare, sentire, parlare, partecipando alle attività del gruppo. Di nuovo, si tratta di guardare ai concetti di socializzazione e di inculturazione in una prospettiva olistica legata allo sviluppo del sé. Tale prospettiva risente sia dell'influsso teorico di George Herbert Mead che di quello del già citato Lev Vigotskij, fondatore della scuola psicologica detta sociostorica. Quest'ultima sottolinea che la socialità è un prerequisito essenziale per acquisire un'identità individuale (il sé, appunto). Come dire

che lo sviluppo del sé non può avvenire se nello stesso tempo non si sviluppa la dimensione sociale. Infatti, nel bambino, l'inizio di tale sviluppo coinciderebbe proprio con l'apprendimento del linguaggio, strumento che permetterebbe di acquisire gli strumenti simbolici necessari per rappresentarsi sia come oggetto che come soggetto. Per Mead è il gioco di ruolo a sviluppare in pieno tale acquisizione. Da una fase imitativa il bambino passa allo stadio del gioco in cui non solo differenzia se stesso e il proprio punto di vista da quello dei genitori, ma impara ad assumere il punto di vista degli altri partecipanti al gioco. D'altro canto, secondo Vigostskij, il genitore interagisce con il bambino attraverso sistemi funzionali che egli, a sua volta, ha acquisito nell'infanzia: i due instaurano un rapporto che porta alla zona di sviluppo prossimale, quella che separa lo sviluppo effettivo di una capacità autonoma di risolvere problemi dallo sviluppo potenziale, che riguarda la soluzione di problemi sotto la guida dell'adulto o di altri bambini più grandi e competenti. Il fatto che ogni società estenda più o meno la zona di sviluppo prossimale determina le differenze nel livello e nel tipo di sviluppo cognitivo rilevabili da cultura a cultura. I bambini, insomma, avanzano in questo processo secondo direzioni e ritmi diversi in relazione alla quantità e al tipo di istruzione che ricevono dagli altri.

25. Le funzioni del gioco

L'immagine dell'essere umano come sistema aperto risulta particolarmente utile anche per definire il gioco in termini antropologici. La definizione di "apertura" si può ridurre semplicemente a: capacità di pensare, dire, fare più cose nello stesso modo e una sola cosa in più modi. Il gioco ha a che fare con l'apertura connessa alla capacità di fare. Vediamo in che senso. Il gioco si presenta in modo consistente in tutti i mammiferi superiori. Quanto più l'animale in questione ha il cervello sviluppato in relazione alle dimensioni del corpo, tanto più il gioco fa parte delle sue attività giornaliere in condizioni di normalità: i delfini giocano tutta la vita, così come i cani e, naturalmente, l'uomo. Pertanto deve esserci una spiegazione adattiva, cioè connessa con la selezione naturale in termini di migliorato adattamento all'ambiente e quindi aumento delle probabilità di sopravvivenza e propagazione della specie.
L'interpretazione adattiva più tradizionale è quella che vede nel gioco un esercizio che prepara il cucciolo di una specie ad affrontare in modo fisicamente e psicologicamente adeguato l'età adulta. Si è visto che lo sviluppo cerebrale relativo alle capacità motorie è maggiore in concomitanza con i periodi in cui il gioco è

maggiormente praticato.
Accanto a questa funzione di sviluppo gli studiosi hanno individuato un'altra funzione, che si potrebbe definire fàtica in termini Malinowskiani, cioè in grado di passare un'informazione implicita nella stessa attività ludica al di là di quello che è visibile direttamente guardando in cosa consiste questo o quel gioco: si tratta del messaggio "siamo tranquilli, va tutto bene", passato a genitori o altri membri del gruppo per affermare che tutto procede in modo normale.
Altra funzione apparentemente scontata del gioco è quella di attività che diverte e basta: il gioco stimola la produzione di endorfine, sostanze chimiche in grado di procurare uno stato di euforia più o meno intenso; e dato che il gioco è spesso sociale e non individuale, si tratta anche di divertirsi insieme per rinsaldare i legami reciproci (in molti mammiferi superiori il gioco è non a caso legato alle attività sessuali, anch'esse corrispondenti ad un'alta produzione di endorfine).

25/S1. Le funzioni del gioco (2)

Torniamo alla definizione di apertura da cui siamo partiti all'inizio della lezione: quest'ultima risulta pertinentemente chiamata in causa dalla teoria di Handelman secondo cui il gioco è un modo di organizzare delle attività in cui il rapporto tra i fini e i mezzi viene alterato. Conseguentemente, il gioco crea un ambiente in cui la libertà di chi vi partecipa aumenta rispetto all'attività ordinaria, a cominciare dal fatto che i ruoli occupati dai giocatori vengono cancellati, o meglio i confini di ruolo vengono annullati: l'esempio tipico è quello del bar in cui si va per guardare un evento sportivo molto "sentito" (una partita della nazionale italiana di calcio ai mondiali) in cui perfetti estranei, che magari incontrandosi nella vita di tutti i giorni possono trovarsi o antipatici o in posizione di subalternità, arrivano a dei livelli d'intimità anche fisica (si abbracciano, si danno pacche amichevoli, si parlano in modo informale, ecc.) impensabili in situazioni di normalità.
Nel caso della partita di calcio si tratta già di un sistema funzionale prototipizzato e quindi di un gioco prevedibile.
Pensando invece al caso dello scherzo verbale, il passaggio dalla realtà quotidiana a quella del gioco avviene in modo imprevisto, che in certi casi può anche lasciare attonito un partecipante, almeno fin tanto che questi non capisce di trovarsi di fronte ad un gioco e quindi ad una nuova chiave interpretativa della realtà che gli permette di scavalcare anche lo stato, magari di tensione, in cui si trova in quel momento.

Spesso gli scherzi verbali vengono realizzati proprio per questo ed in maniera che può apparire anche "forzata" in situazioni di tensione, come le battute tra i candidati in attesa di sostenere un esame o quelle degli adolescenti nel corso di una lezione o di una prova scritta a scuola: tutti casi in cui le soglie del riso diminuiscono in modo evidente (tanto che si ride anche di cose che normalmente non ci farebbero ridere).
Si tratta di una forma di dislocazione, dunque, attuata appunto cambiando mezzo/fine o entrambi: ritrovarsi per un esame, o un test, viene trasformato in una festicciola improvvisata; il fine reale viene letto secondo una nuova realtà più confortante.

Bateson e la funzione metacomunicativa del gioco

È proprio dando importanza alla fase del cambiamento di prospettiva come passaggio da una realtà ad un'altra che Gregory Bateson [pron. béitson] parla di funzione "meta-" del gioco: in particolare si tratterebbe di funzione meta-comunicativa, cioè di comunicazione nella comunicazione, o, nei termini di Silverstein, indicalità della comunicazione legata al gioco. Ovvero: si usa un segno per comunicare che da ora in poi il modo di comunicare normale diventa altro. Giocando ai grandi il bambino e la bambina iniziano a darsi del lei ed a comportarsi di conseguenza secondo un codice nuovo ma ugualmente coerente, quello della realtà doppia del gioco in cui, per tornare alla realtà precedente, c'è bisogno utilizzare un interruttore verbale (e in questo senso metacomunicativo) che dica "ora non ci diamo più del lei e torniamo ad essere quelli che siamo".
Diverse culture sviluppano modi diversi per alludere all'interruzione e alla ripresa della realtà ludica. Anche i cani scodinzolano e si abbassano sulle zampe anteriori per comunicare l'intenzione di giocare e contemporaneamente ringhiano e mordicchiano.
Così facendo usano una metacomunicazione che annulla eventuali interpretazioni ostili che il ringhiare o il mordere possono avere in contesti non ludici. A questo punto iniziano ad azzuffarsi come farebbero se si azzannassero veramente. Allo stesso modo i bambini giocano alla lotta o "si uccidono", perfettamente consapevoli, grazie ai segnali metacomunicativi, che si tratta di una realtà alternativa. Bateson parla di inquadramento per questo tipo di metacomunicazione (cfr. il "facciamo finta che", o lo "spiga rotta" ed altre espressioni simili dell'italiano regionale che segnano l'inizio o la fine temporanea del gioco).
Il secondo tipo di metacomunicazione individuato da Bateson come tipico del gioco è la riflessività, con riferimento al fatto che, nella misura in cui i giocatori (si) rappresentano una realtà alternativa, essi riflettono anche sulla realtà di partenza (la propria realtà quotidiana) capendo che ci sono altri punti di vista, suggeriti quando non inventati dal gioco stesso in quanto ambiente-gioco, da cui guardare quest'ultima.

E proprio la caratteristica metacomunicativa della riflessività insita nel gioco, cioè la sua capacità di far comprendere che la prospettiva scherzosa che presenta non è poi così "scherzosa", è la causa prima della censura dell'umorismo a sfondo politico (o politico-religioso) da parte dei governi autoritari. Il gioco autorizza a riconoscere che nessun punto di vista è assoluto, che esistono delle alternative: realizza, insomma, l'essere umano come sistema aperto.

25/S2. Approfondimento: la persona sociale 10

Nondimeno la ricerca antropologica ha mostrato che tutti i gruppi umani possiedono un concetto del sé, ovvero un concetto di persona (Mauss 1938; Geertz 1983), e che esso varia enormemente a livello interculturale. Nella società occidentale euro-americana il sé è normalmente concepito come indiviso (cfr. l'etimologia stessa della parola individuo) e come un agente indipendente e sovrano, seppure integrato con gli altri agenti.
Al contrario, in molte società extra-occidentali il sé è concepito (in modo più corretto in termini sociologici) come la somma tutte le diverse relazioni sociali di un individuo. In certe società di Papua Nuova Guinea un essere umano non è percepito come membro effettivo del gruppo finché non abbia acquisito gli elementi base della cultura locale. Per cui sarebbe impensabile per un adulto che incontri la madre con in braccio un neonato non solo salutarli ma anche considerarli entrambi. Si pensi quanto invece, in una situazione simile, degli adulti, poniamo italiani, tendano non solo a salutare i neonati o i bambini piccoli ma "parlare" in vario modo con loro, vezzeggiandoli e imitandone quella che sarebbe presumibilmente la lingua che ancora non posseggono. Si tratta nel primo caso di una consapevole negazione di agenza al piccolo, nel secondo di un'attribuzione addirittura esagerata di un'agenza che il neonato o il bambino piccolo non possono certamente avere.
Insomma, lo status di persona si acquisisce in modi ed in tempi diversi a seconda delle diverse società considerate dall'antropologo. In molte società tradizionali centro-africane i bambini che muoiono non diventano, da defunti, dei veri spiriti protettori (come invece succede ai defunti adulti, ciascuno dei quali si trasforma in uno spirito ancestrale a pieno diritto): visto che hanno una limitata competenza culturale e non hanno ancora costruito un ampio raggio di relazioni sociali, il loro essere persone non può che essere parziale.

Ancora: in Melanesia una persona non è considerata defunta finché tutti i debiti contratti in vita non sono stati pagati e l'eredità non è stata distribuita. Solo quando tutte le relazioni sociali in cui il defunto si trovava coinvolto vengono estinte allora anch'egli diviene un "caro estinto".

26. Il gioco regolare: sport e arte

Lo sport, di cui parlavamo in un esempio precedente, rientra chiaramente nella sfera del gioco. Si tratta, però di una forma di gioco particolare, organizzato secondo regole precise, tempi precisi e praticato in contesti e luoghi, fisici e sociali, stabiliti, con giocatori che finiscono per perdere la consapevolezza di stare giocando o che addirittura fanno dell'attività ludica una fonte primaria di sostentamento: in altre parole, lo sport è un gioco "che non è per finta". L'esempio dello scalatore è illuminante da questo punto di vista: come in un gioco normale, anche nel suo caso i fini e i mezzi del giocatore differiscono rispetto alla normalità della vita quotidiana, tanto da ribaltare addirittura l'idea adattiva della sopravvivenza della specie (rischiare la propria vita anziché tutelarla). Lo sport come gioco "cristallizzato" e socializzato al massimo grado e in quanto tale inserito nell'ordine sociale dominante è affine al rito (di cui parleremo nella prossima lezione), tanto da cambiare quando viene trapiantato in un'altra cultura (cfr. l'esempio del cricket nelle isole Trobriand, che si trasforma da sport "civilizzatore" degli indigeni imposto dall'impero coloniale inglese, in momento di autoaffermazione indipendentista anti-inglese). Il calcio per i Brasiliani diviene uno strumento fondamentale per la condivisione di uno spazio sociale attivo anche da parte dei gruppi che sono economicamente esclusi dalla partecipazione alla vita della comunità cittadina. D'altro canto, in molti casi, accentua la separazione fra i sessi.

Anche l'arte è una risorsa della cultura affine al gioco, o meglio a quella forma particolare di gioco socializzato e ritualizzato che è lo sport. Entrambi sono diversi dal gioco spontaneo poiché presuppongono delle regole formali per produrre (l'artista) e giudicare (il pubblico) l'opera prodotta. In questo senso l'arte definisce degli stili creativi, cioè degli schemi ritenuti culturalmente adatti ad un dato mezzo. Fondamentale la definizione comunicativa di arte fornita da Voloshinov, che mette in evidenza il ruolo sociale e culturale

del prodotto artistico. È l'appropriatezza della forma e del contenuto a tenere impegnati, in un atto comunicativo che può tascendere spazio e tempo, l'artista da un lato (visto come l'emittente del messaggio) e il pubblico dall'altro (il ricevente). Entrambi esercitano un ruolo attivo (la cosiddetta "agenza") nell'interpretazione, cioè nella codificazione, del messaggio: il pubblico nella valutazione dell'opera; l'artista nel prevenire i gusti del pubblico producendo un'opera che piaccia. Di nuovo, si tratta di un processo semiotico, con significanti e significati che si incontrano secondo un codice costituito culturalmente: artista e pubblico, per instaurare il dialogo che dà origine all'atto artistico, devono "parlare la stessa lingua", cioè essere figli della stessa cultura. Negli ultimi anni l'esperienza della globalizzazione insegna che espressioni artistiche provenienti da culture diverse possono conformarsi a dei modelli interculturalizzati creando degli ibridi culturali: la musica hip hop o i fumetti manga ne sono un esempio. Ma questi "ibridi" (che alla fine cesseranno di essere tali) saranno sempre espressioni di culture espresse da realtà politico-economiche dominanti.

26/S1. L'arte come riflesso e come agente culturale

L'opposizione tra arte e non arte, teorizzata dalle filosofie estetiche idealiste o neo-idealiste a cavallo tra otto e novecento (si pensi alla celebre distinzione crociana tra "poesia" e "non poesia") non è affatto universale, come l'occidentale medio ritiene. L'idea dell'artista in quanto vate (o anti- vate, per opposizione all'idea classica di arte come armonia tra bello e vero) estraniato dalla società e critico nei confronti di essa (si pensi ad espressioni come "vive in un mondo tutto suo, è un artista") non è affatto condivisa dalle culture extraoccidentali. In particolare, nelle società tradizionali prive di scrittura è l'arte a veicolare messaggi condivisi a livello di gruppo e destinati a diffondere un'interpretazione accettata della realtà, oppure a porsi come strumento al servizio di altre aree di quella cultura.
Ma soprattutto, se si accetta come punto di partenza la definizione semiotica dell'arte in quanto atto comunicativo tra artista e pubblico in cui entrambi evidentemente condividono un codice formale stabilito dalla cultura che hanno in comune, è chiaro che qualunque discorso sull'universalità dell'arte viene a cadere. Ascoltare la musica cantata dagli attori del teatro kabuki risulta un'esperienza difficilmente condivisa o condivisibile da un ascoltatore occidentale che, se mai si trova ad apprezzare davvero quest'espressione musicale, lo farà cogliendone i legami formali con stili musicali a lui familiari (certa musica colta del novecento o certe sonorità "new-age", ad esempio), spinto magari da una "tendenza" estetica valorizzata in

un certo momento, in un certo ambiente sociale (ciò che spiega fenomeni come la diffusione altalenante della cosiddetta world music –un tempo folk music-). Oppure si tratterà di un ascoltatore interessato, un musicista di professione, attento a sviluppare la propria musica secondo nuove linee formali. Eppure il teatro kabuki è "intelaiato" in una cornice formale e contenutistica molto rigida, che probabilmente solo un giapponese può riuscire a cogliere fino in fondo, lasciandosi portare dove l'artista vuole ed effettivamente dialogando con lui. Il fatto di poter scegliere tra "direzioni" possibili è ciò che l'arte, è bene ricordarlo, ha in comune con il gioco: entrambi offrono possibilità alternative di guardare alla realtà. Non è un caso che, oltre alle forme più o meno spontanee di umorismo, anche l'arte possa subire delle forti restrizioni (che possono arrivare fino all'annullamento fisico sia delle opere che dell'artista che le ha prodotte) in contesti socio-politici caratterizzati da forme di governo autoritario. Insomma, se l'arte è stabilire un dialogo, non si può solo affermare che essa sia figlia, riflesso, delle strutture culturali in si realizza, ma è essa stessa a contribuire attivamente alla costruzione di quelle strutture culturali. Ballare il tango per un Argentino non è affatto "spassarsela o fare quattro chiacchiere con una ragazza", ma "un'esperienza nel corso della quale egli dà sfogo al risentimento ed esprime l'amarezza contro il destino che gli ha negato il dominio" sulla donna, la situazione, il mondo (Taylor).

Il mito: racconto autorevole

Anche i miti, altra risorsa della cultura frequente nelle comunità umane, rientrano in questa dialettica tra le prospettive alternative che gioco ed arte possono offrire in quanto espressioni dell'essere umano come sistema aperto. Le aperture alternative vengono controllate attraverso regole formali per evitare che i punti di vista offerti possano indebolire l'ordine sociale: in questo lo sport come gioco regolato e socializzato all'estremo e l'arte presentano delle forti affinità. Ma le comunità sociali elaborano un altro modo per convincere i propri membri che la propria è la sola realtà accettabile, preservando così la regolarità della vita sociale: il mito. I miti sono racconti incentrati su temi legati all'identità (da dove la comunità proviene), al destino (dove la comunità andrà a finire) e sui comportamenti da seguire perché gli equilibri del presente si mantengano.
Sono legati al momento della performance e, in quanto tali, sono realizzazioni artistiche. Ma proprio perché veicolano valori comuni, anche solo in quanto storie che parlano di chi è venuto prima di noi, si tratta di racconti autorevoli.

È frequente il caso, infatti, che narratori del mito siano proprio degli esponenti del potere, persone dotate di autorità che trasmettono quest'ultima alla storia di cui si fanno portavoce. Proprio l'autorevolezza dei racconti mitici spiega il legame, abbastanza frequente, tra mito e religione. Non a casa si parla, per le comunità in cui l'autorevolezza del mito viene codificata in modo rigido al punto da punirne con severità la trasmissione "non corretta", di ortodossia (dal greco antico orthòs 'retto' e dòxa 'opinione', quindi 'dottrina corretta'): ortodosse sono le società (frequentemente quelle tradizionali, "non scritte") che usano i miti non solo in modo didascalico ma anche normativo. Figlia delle scienze sociali è la definizione che Malinowski (di cui abbiamo già parlato a proposito di ricerca sul campo ed osservazione partecipante) dava di mito.
Secondo lui capire i miti è impossibile se prima non si analizza il contesto sociale in cui essi appaiono inseriti. I miti avrebbero un valore statutario, un po' come le costituzioni che gli stati nazionali americano ed europei si sono dati a partire dagli ultimi decenni del diciottesimo secolo. Da qui un'ulteriore definizione di mito, oltre che come racconto autorevole, come racconto basato su una verità banale che spiega il funzionamento della società all'interno del funzionamento del mondo.

26/S2. Approfondimento: la persona sociale 11

Anche Marcel Mauss, nel suo famoso saggio sulla nozione del sé (Mauss 1938), pone come centrale il parallelo tra attore e persona sociale di cui parlavamo qualche lezione fa. Mauss parte proprio dal fatto che il termine latino persona significa "maschera" per mostrare come solo dopo l'avvento del cristianesimo il mondo occidentale sia passato da un'idea articolata ad un'idea ontologica di persona (cioè persona come un tutto organico inscindibile).
Fra gli indios Pueblo, scrive Mauss, esiste solo un numero limitato di nomi propri in ogni clan e tutti coloro che portano un certo nome sono tenuti a comportarsi in un modo particolare, secondo il ruolo previsto dalla lista nominale del clan. Insomma, le persone non sarebbero viste come autonome ma come individui predestinati a "rappresentare [...] una parte prevista all'interno della totalità del clan" (Mauss 1938).

Questo non significa che gli antropologi ritengano che non esista nulla di privato o di "interno". Molti studiosi distinguono tra un sé pubblico ed un sé privato; quest'ultimo corrisponde a come l'individuo si vede e si tratta di un'entità che l'antropologo non potrà, naturalmente, analizzare per osservazione diretta.

Ma l'antropologo può lavorare sul concetto di identità cercando di analizzare come essa venga rappresentata nelle concezioni di un gruppo umano. Secondo Lienhardt (1987) alcune popolazioni africane parlano dell'identità in un modo molto vicino alla distinzione fatta dagli antropologi: usando la metafora della tartaruga, esse distinguono tra la persona pubblica (la tartaruga che mostra la propria testa ed i propri arti fuori dal guscio) e la persona privata (la tartaruga che si è ritirata nel suo guscio).

Se gli strumenti forniti dall'analisi dei ruoli sono applicabili universalmente, essi fornirebbero un semplice punto di partenza per indagare le somiglianze e le differenze sociali tra culture. Spesso gli antropologi classificano certi gruppi umani notandone una "mancanza della persona privata" (cioè dell'identità individuale, come diremmo in termini meno tecnici); ma differenze e variazioni degne di nota si trovano anche tra società comparativamente omogenee come quella europea occidentale e quella nordamericana.
Molti europei, ad esempio, sono colpiti dalla facilità con cui i nordamericani possono parlare della loro vita privata a degli estranei. Se ci muoviamo ancora più lontano vediamo che nella società indiana l'individuo sia interamente subordinato alla collettività, come notava Dumont in un lavoro del 1968. Alford, nel 1988, analizzando il concetto di personalità tra i Cuna dell'America Centrale notava che i bambini non ottengono un nome proprio finché non raggiungono i dieci ani di età.

27. I miti "sono buoni da pensare"

Malinowski era giunto alle conclusioni appena viste esaminando i miti di origine dei gruppi di parentela, che i Trobriandesi utilizzavano per spiegare il diritto di possedere un determinato territorio (quello da cui i capostipiti maschile e femminile del gruppo familiare sarebbero letteralmente "emersi") da parte dei membri di un clan, ovvero il gruppo di parentela allargato i cui appartenenti si ritengono tutti discendenti da un antenato comune. Citare il mito serve così a porre fine ad eventuali rivendicazioni territoriali da parte di altri gruppi di potere. Nel caso dei Trobriandesi l'autorevolezza del racconto è direttamente funzionale ad un assetto economico, quindi adattivo per eccellenza, della società. Ma questa interpretazione funzionalista, cioè basata su spiegazioni di tipo adattivo, viene criticata alla fine degli anni cinquanta da Claude Lévi-Strauss [pron. lèvistrós]. Anche i miti "sono buoni da pensare" (parafrasando la famosa espressione che l'antropologo franco- belga userà ancora contro l'idea funzionalista ma a proposito del totemismo), perché offrono nella loro stessa struttura una chiave di interpretazione della realtà. Non c'è nessuna differenza cognitiva di base tra il modo scientifico occidentale di pensare il mondo e quello delle società tradizionali che lo pensano in termini di animali totemici. La sola differenza tra i due tipi di società ha a che fare con il tipo di risorse di cui entrambe dispongono per costruire le loro teorie. Così il pensiero cosiddetto "primitivo" costruisce i miti usando un numero limitato di personaggi già esistenti, metafore e trame, laddove la scienza occidentale crea nuovi strumenti e nuovi concetti che usa in modo specializzato per quel settore scientifico e non altri. Ma mito e scienza restano simili poiché, secondo, Lévi-Strauss, entrambi usano segni che funzionano per opposizioni e correlazioni, allo stesso modo dei segni linguistici. Il mito sarebbe organizzato come un brano musicale in una parte melodica, ovvero la successione degli elementi costituitivi visti uno dopo l'altro, cioè diacronicamente, e una parte armonica corrispondente alla coerenza strutturale che il mito nel suo insieme (cioè sincronicamente) presenta rispetto ad altri aspetti della vita sociale le cui antitesi il mito stesso tenta di risolvere.
Così, ad esempio, per mezzo dell'eroe "culturale", molti miti tentano di risolvere l'opposizione insanabile tra vita e morte rendendola accessibile concretamente attraverso il racconto che essi presentano (rientrerebbe in questa serie anche il mistero cristiano della morte e resurrezione di Gesù). Quindi i miti, come il gioco e l'arte, presentano dei modi alternativi di vedere la realtà ma, a differenza degli ultimi due, la loro struttura è fortemente controllata e veicola, attraverso l'autorevolezza di cui vengono rivestiti, delle verità che servono a sanare le contraddizioni insite negli stessi modi alternativi di vedere la realtà da essi presentati. Torniamo così all'idea di ortodossia come funzione base del mito.

27/S1. Il rito fra "parole che si vedono" e "riti di passaggio"

Sia per Malinowski che per Lévi-Strauss non sono le persone a comunicare attraverso i miti ma i miti che comunicano attraverso le persone; un'idea che risente in parte proprio di quelle astrazioni tipiche delle scienze sociali ottocentesche che lo stesso Lévi-Strauss criticava. Oggi gli antropologi ritengono che vi siano membri della società consci di come i miti possano strutturare la realtà e quindi consapevoli dei significati di cui si fanno portatori, tanto da cambiarne la struttura per appoggiare questa o quella prospettiva. Insomma, anche i miti alla fine sono sistemi aperti.
All'ortodossia contribuisce anche l'ultima risorsa culturale di cui trattiamo in questa lezione: il rito. Una definizione accettata del rito è che si tratti di una pratica sociale ripetitiva costituita da una sequenza di attività simboliche che possono realizzarsi attraverso la danza, il canto, la parola, il gesto, la manipolazione di oggetti.
Si tratta di una pratica che avviene al di fuori della routine sociale quotidiana ed è spesso strettamente connessa con un insieme specifico di idee codificate in un mito particolare. In quanto sequenza di azioni, il rito possiede un suo testo, un suo copione.

Da questo punto di vista, se il mito concerne parole che si devono sentire, il rito concerne azioni che si devono vedere, ma il suo legame al testo è spesso indissolubile: il rito è dunque anche parole che si vedono (nel rito le idee di una cultura "indirizzano lo sguardo" di chi vi prende parte). Una tale correlazione tra gesti e parole nei riti è tipica delle cerimonie religiose -si pensi all'atto dello spezzare l'ostia da parte del celebrante in una chiesa cristiana o al sollevamento e arrotolamento della torah in una sinagoga ebraica-. Una tipologia di riti che si ritrova a livello interculturale è quella che Arnold Van Gennep ha classificato come riti di passaggio. Si tratta di riti che scandiscono il passaggio dei membri di una cultura da un ruolo all'altro della struttura sociale.
I riti di passaggio comprendono **tre momenti**:

a. segregazione (cfr. le reclute o le matricole fuori sede che si allontanano dalla famiglia);
b. transizione (o liminalità, momento di invisibilità o perdità d'identità spesso associati al ritorno nell'utero materno, alle tenebre, alla bisessualità, ad un eclisse di sole in cui gli aspiranti al "passaggio" si sentono legati da un forte cameratismo);
c. riaggregazione (la reintroduzione nella società con il riconoscimento del nuovo status acquisito).

Metafore, ovvero spie della visione del mondo

L'esperienza della magia a livello interculturale, cioè il fatto che certe culture ritengono determinate pratiche magiche in grado d'incidere sulla realtà pratica cambiandone gli effetti mentre altre culture no, invita l'antropologo a chiedersi che cosa condizioni queste credenze. L'idea di base è che esistano delle visioni del mondo che una cultura adotta per dare un senso a ciò che essa è. In altre parole, esistono delle cornici onnicomprensive, totalizzanti, create dai membri di una società, entro cui trovano spazio tutti gli aspetti del reale, cioè tutti gli assunti comuni sul funzionamento del mondo di cui la gente si serve per interpretare le proprie esperienze. Anche all'interno della medesima società le visioni del mondo possono essere molteplici, addirittura contraddittorie (si pensi, nelle società occidentali, all'esempio della scienza e della religione e alle opposte spiegazioni da esse fornite sull'origine del mondo).

Per "smascherare" le visioni del mondo elaborate da una cultura, gli antropologi analizzano il ruolo della metafora, della metonimia e dei simboli. In quanto spia delle cornici onnicompresive create dai membri di una società, la metafora è utile perché si tratta proprio di uno strumento usato per collegare significati, significanti e referenti, ovvero segni, attribuendo loro dei codici interpretativi nuovi e più diretti. Un esempio tipico di metafora è quello che lega due espressioni prese da campi semantici diversi. Robert Lavenda analizza le metafora ebraico-cristiana "il Signore è il mio pastore" individuando innanzitutto i due costituenti primi di una metafora; il soggetto e il predicato metaforico. Il soggetto (in questo caso "il Signore") è ciò che ci è sconosciuto e che si deve definire; il predicato è ciò che viene selezionato per definire il soggetto e corrisponde a qualcosa di noto (in questo caso "il pastore").

27/S2. Approfondimento: la persona sociale 12

Anche Geertz ha descritto la denominazione a Giava notando come si trattasse di un affare molto complesso e spiazzante per chi viene da un'altra cultura, poiché una persona ha sette nomi diversi a seconda delle diverse situazioni, il che contrasta con una situazione come quella nordamericana in cui anche perfetti estranei possono rivolgersi gli uni agli altri usando un diminutivo del loro nome proprio (Bob, Jim, Bill, Tommy, ecc.).
Differenze culturali di questo tipo sono estremamente significative per l'antropologo che lavora sul campo, perché lo aiutano a capire come il sé culturale è costruito nelle diverse società da lui analizzate. L'antropologo infatti non deve trascurare nessun dato, soprattutto quelli che a prima vista si sarebbe tentati di giudicare frutto di pura improvvisazione, come, appunto, il modo di rivolgersi ad una persona.

Brian Morris in Anthropology of the self, del 1994, ha suggerito una triplice distinzione
per quanto riguarda le concezioni sull'identità della persona a livello interculturale. Innanzitutto (a) la persona può essere identificata nell'essere umano "in quanto essere sociale consapevole e con una propria agenza", e questa è una nozione apparentemente universale. Poi (b) la persona può essere descritta come categoria culturale, cioè in relazione all'ambito più o meno vasto da cultura a cultura entro cui il concetto di persona viene fatto rientrare.

Così ci sono società in cui stranieri, schiavi o bambini hanno (o avevano, per società lontane nel tempo) un livello "inferiore" o addirittura assente di "personità"; al contrario, altre culture includono tra le persone anche entità non umane come spiriti degli antenati o tratti particolari dell'ambiente naturale in cui si trovano a vivere (una montagna, un lago). Il terzo tipo (c) di concezione sull'identità della persona a livello interculturale suggerito da Morris riguarda la sede dell'agenza: di solito essa viene localizzata all'interno, nell'ego di un individuo, magari in una parte del corpo (nella storia del pensiero occidentale tipicamente il cuore, e solo in un secondo momento la mente); ma ci sono società in cui essa viene localizzata in strutture dell'organizzazione sociale (ad esempio il clan), o in entità soprannaturali.

28. Metonimie e simboli

Ancora a proposito di metafore e visioni del mondo, affermare che il Signore è un pastore significa attribuire al Signore delle caratteristiche normalmente attribuite ai pastori in quella determinata società: si tratta delle cosiddette implicazioni metaforiche, ovvero di tutti gli attributi culturalmente definiti che legano il predicato metaforico al campo semantico/sfera esperienziale a cui esso appartiene Ad esempio, dire che il Signore è un pastore implica che il Signore protegge i suoi adepti come il pastore protegge le pecore; che ami, come il pastore ama le pecore; che sia di sesso maschile, com'è il pastore, ecc. La metafora seleziona degli aspetti dell'esperienza escludendone altri.
La metonimia non è altro che la relazione culturalmente definita che lega le implicazioni metaforiche al predicato della metafora; ovvero, la relazione culturalmente stabilita tra le parti di un campo semantico (il fatto che il pastore protegga; il fatto che ami le pecore; che sia maschio, ecc.) e il campo semantico nel suo complesso (il pastore che bada alle sue pecore). Tutto ciò si può ricollegare alla tradizionale definizione di metonimia come figura retorica, ovvero "la parte per il tutto".

Ora è chiaro che le implicazioni metaforiche hanno questo o quel valore a seconda della cultura. Infatti in una cultura dove i pastori, per ipotesi, siano donne e di solito uccidano e trascurino le proprie pecore, il messaggio veicolato dalla metafora sarebbe quello di un dio femmina violento e non protettivo. Ma perché usare delle metafore (e quindi anche delle metonimie) quando si può definire il soggetto metaforico direttamente con gli attributi desumibili dalle implicazioni metaforiche (ad esempio "il Signore è protettivo, amorevole, maschio, ecc.")? La risposta è che usare una sequela di aggettivi può risultare non solo meno economico ma anche meno efficace che non usare una metafora: infatti le implicazioni del signore-pastore sono troppe e troppo lunghe per essere elencate una per una; le metafore sono anche belle o brutte proprio grazie al loro potere evocativo (si tratta prima di evocare immagini poi di evocare implicazioni, laddove la sequela di aggettivi –protettivo, amorevole, maschio, ecc.- chiama in gioco le sole implicazioni semantiche insite nel significato di ogni attributo.
Secondo la definizione di Peirce, simbolo è ciò che sta per qualcos'altro in rapporto ad una legge, cioè un accordo tra i membri di una cultura. La definizione è affine a quella di segno data da Saussure.

28/S1. Magia e stregoneria

Ma "simbolo" si è specializzato presso gli antropologi come segno che riassume, compendia in sé non uno ma una serie di significati correlati e culturalmente condivisi a cui la comunità assegna un ruolo non secondario. L'esempio che si può fare è quello della bandiera nazionale, che da un lato incarna gli ideali, le ideologie, le credenze, insomma, i modi in cui la comunità si autoidentifica in una determinata immagine di sé. Ma tale potere simbolico offre anche l'altra faccia della medaglia, cioè può incarnare tutti insieme anche gli anti-valori di uno stato. L'esempio tipico è quello della bandiera a stelle e strisce, che incarna patriottismo, democrazia, operosità, liberismo e sogno americano per alcuni; imperialismo, razzismo, sfruttamento delle risorse della terra, sfruttamento del Sud del mondo, rinuncia alla firma del protocollo di Kyoto, ecc., per altri. Si tratta di quello che Ortner definisce come simbolo riassuntivo; mentre, sempre per lo stesso studioso, simbolo elaborante è quello che anziché evocare, implicare visioni del mondo, le condiziona; ovvero offre a sua volta, piuttosto che racchiuderle, delle categorie di pensiero valide per la comunità; un simbolo di questo tipo è il totem (l'esempio possibile è quello dei Dinka, etnia presente in Africa orientale che applica metafore attinte dal campo semantico della pastorizia e del bestiame per interpretare i campi esperienziali più diversi, dai colori, alla conformazione della società, -che i Dinka, ad esempio, vedono come un toro-).

Adesso possiamo tornare all'esempio della magia ed alle sue connessioni con quelle che abbiamo chiamato visioni del mondo riscontrabili in una determinata società. Il popolo centro-africano degli Azande, descritto dall'antropologo Evans-Pritchard negli anni trenta, offre un tipico esempio della magia come categoria interpretativa della realtà. Presso gli Azande la magia è complementare alla stregoneria: la prima è definibile come un insieme di credenze e pratiche utilizzate per controllare il mondo in funzione di certi scopi specifici.

La seconda, una sorta di magia usata sempre a fini malvagi che risiede in determinati individui, può essere considerata come un potere innato e non umano di fare, consapevolmente o meno, il male. Gli Azande credono che la morte sia sempre frutto della stregoneria. Così come ogni evento sfortunato. Ad essa si può tentare di opporsi con la magia, che vale però solo se la vittima si è comportata in modo ritenuto moralmente adeguato e non si è cioè attirata volontariamente il male.

28/S2. Magia ovvero interpretare finalisticamente il reale

Anche se gli Azande conoscono le cause reali di un evento, ad esempio il fatto che il solaio è crollato perché le termiti avevano roso le assi, la stregoneria viene sempre utilizzata per spiegare gli eventi in una chiave di lettura più profonda, implementando la spiegazione apparentemente più ovvia. Cioè: qualcuno ha fatto arrivare la propria stregoneria al punto da provocare quella sciagura. In questo senso la stregoneria assolve ad un ruolo teleologico (dal greco antico télos 'fine', cioè finalistico) nell'interpretazione del reale: esattamente come in un'altra cultura si può utilizzare la spiegazione di un evento sciagurato in chiave edificante attinta di solito alla sfera religiosa dell'esperienza (cfr. spiegazioni del tipo: "i disegni di Dio sono infiniti", o l'idea che comunque gli estinti sopravvivano in un mondo ultraterreno, ecc.), la stregoneria offre una spiegazione teleologica ma di tipo non edificante, e così chiama in causa il suo complementare magico per rimediare in qualche modo al disequilibrio.

La cultura Azande offre altri modelli interculturali legati alla visione magico-stregonesca del mondo. Esistono fra di essi gli oracoli, entità invisibili dotate del potere di rispondere ai quesiti in modo veritiero. Saranno gli oracoli a smascherare uno stregone, ad esempio. Gli oracoli Azande sono dei polli morenti per del veleno che è stato somministrato loro ad hoc. Alla fine, di solito, lo stregone designato dal responso è uno dei vicini, categoria sospetta per definizione, dato essi che conoscono tutto della famiglia confinante. Un messaggero si reca all'abitazione del vicino che ammette giurando di non essere consapevole della stregoneria ma di fare di tutto per bloccarla. Insomma, la stregoneria diventa un modo socialmente accettato per controllare comportamenti apparentemente fuori norma: la persona accusata di stregoneria ringrazia perché non sa di esserlo e indirettamente si sottopone al giudizio preventivo della comunità che la richiama all'ordine, senza che il comportamento possa reiterarsi e diventare lesivo.
Secondo l'antropologa Mary Douglas, esisterebbero tre tipi di stregoneria:
a. stregoneria compiuta da qualcuno estraneo alla comunità (in questo caso l'accusa di stregoneria rafforza i legami di gruppo);

b. stregoneria compiuta da un membro interno (in questo caso l'accusa di stregoneria crea una scissione ed una ridefinizione dei rapporti sociali);
c. stregoneria compiuta da un "pericoloso deviante" (in questo caso la stregoneria diviene un modo per controllarlo e per difendere i valori espressi dalla comunità).

29. Metafore chiave: sociali, organiche

A proposito dei modi di costruire visioni del mondo, gli antropologi individuano all'interno di una società delle metafore cosiddette chiave. Si tratta di metafore che costituiscono le basi della visione del mondo diffusa nel gruppo. Può anche accadere che le metafore chiave presenti in una comunità cessino di risultare efficaci a causa di cambiamenti radicali dovuti a vari fattori (economico, sociale, ambientale, ecc.). È in questi casi che nelle comunità emergerebbero dei personaggi più consapevoli in grado non solo di porsi come veri e propri ideatori di nuove metafore ma anche di fare in modo che queste ultime possano rimpiazzare quelle che hanno perduto di efficacia interpretativa. Secondo l'antropologo R. Horton, esistono tre tipologie di metafore chiave che si riscontrano o sono state riscontrate nei vari gruppi umani:

a. metafore sociali;
b. metafore organiche;
c. metafore tecnologiche.

Nel primo caso si tratta di metafore che fanno riferimento all'ordine sociale presente nella società come base della visione del mondo. Tipicamente le visioni del mondo che stanno dietro a quelle che in occidente vengono definite religioni sono delle metafore sociali: un esempio è ritenere che geni protettori dei singoli membri, dèi comuni o spiriti degli antenati, governino il mondo così come i membri di quella società governano quest'ultima. Così, nel momento in cui la società risultasse fortemente governata da gruppi di parentela, il mondo sarà visto come pieno di spiriti di antenati; invece, dove il controllo sociale è in mano a rigide gerarchie, il mondo sarà concepito come controllato da una "piramide sociale" di divinità con un dio supremo al vertice.
Secondo Horton le metafore sociali erano quelle che costruivano le visioni del mondo nell'occidente antico. In seguito, con lo sviluppo scientifico, alla metafora sociale si sarebbe sostituita la metafora organica, ovvero quella che concepisce la società e le sue strutture istituzionali come un singolo organismo che nasce, fiorisce, invecchia e muore. Secondo l'antropologa Mary Douglas la metafora del corpo era anche alla base della visione sociale propria delle comunità ebraiche del mondo antico. In questo caso si tratterebbe di una metafora chiave sia di tipo sociale che organico, di quelle che Lakoff e Johnson, nel loro Metaphors we live by (1980), classificano come metafore bidirezionali.

29/S1. Metafore chiave: la metafora tecnologica

Nel terzo tipo di metafora chiave riscontrata frequentemente, la cosiddetta metafora tecnologica, il corpo usato nelle metafore organiche lascia il posto a degli artefatti tecnologici. Naturalmente la diffusione di questa tipologia è legata a quella della scienza occidentale e raggiunge il suo apice in pensatori come il filosofo francese La Mettrie (Storia naturale dell'anima, 1745), che traeva spunto dall'analogia con la macchina per cercare di sgretolare la visione dualista tipica della tradizione occidentale affermando che, se l'uomo è una macchina, allora esso non può avere un'anima separata dal corpo. Una sottotipologia all'interno della metafora tecnologica è rappresentata dalla cosiddetta metafora della conduttura. È quest'ultima che costruisce, ad esempio, certe nozioni ritenute fondamentali nelle scienze semiotiche: si pensi alla definizione del significante e del significato rispettivamente in termini di contenente e contenuto o all'idea pervasiva di "canale della comunicazione" che lega un emittente ad un ricevente. Nel corso del secolo scorso le scienze cognitive hanno progressivamente "cambiato" il tipo di macchina: sono passate dal guardare il cervello umano attraverso la metafora della macchina a vapore alla (anch'essa pervasiva) metafora del calcolatore elettronico. Quest'ultima, insieme con le sue implicazioni, è stata impiegata in modo efficace anche nelle scienze umane per spiegare la tradizionale opposizione natura vs. cultura. La natura corrisponde a ciò che l'uomo possiede fisicamente in quanto frutto dell'evoluzione e coincide di solito con l'organo cerebrale visto come hardware, laddove i "dati" che servono per "programmarlo" (il software) saranno visualizzati nella cultura (metafora che offre, tra le sue implicazioni, anche la spiegazione del perché i gruppi umani non siano gli stessi dappertutto). E la scrittura, naturalmente, viene vista come un modo per allargare la memoria (un'unità esterna, un cd, un dvd, ecc.) quando il disco fisso è stato riempito fino al proprio limite fisico dai dati della cultura.

29/S2. Metafore e autorità

Gli antropologi si interessano anche di come le metafore chiave vengano imposte ad un gruppo. Quando sopra si è parlato di "ideatori più consapevoli" di metafore chiave, non abbiamo specificato meglio. Ma è evidente che per diffondere un'idea che si suppone servire a dare un senso alle esperienze individuali e di gruppo non basta andare in giro a parlare con tutti comunicando le proprie idee. C'è bisogno di autorità, la stessa che avevamo invocato parlando del mito: è necessario che a parlare siano persone dotate di potere. In questo modo le metafore, le metonimie, i simboli, vengono usati come strumenti di controllo. Ma come funziona esattamente il meccanismo della consapevolezza metaforica? Di nuovo gli antropologi hanno isolato almeno due modalità principali attraverso le quali chi detiene il potere può imporre visioni del mondo: (a) l'uso libero e (b) l'uso esclusivo di un simbolo legato alle attività o alle tradizioni basilari di un gruppo (gli antenati, i libri sacri).
Nel primo caso chi parla possiede un'autorità che non lo rende diverso dagli altri membri del gruppo ed utilizza quel simbolo senza privilegi particolari. Nel secondo caso chi parla si pone come detentore di una conoscenza che non è socialmente concessa ad altri o ad altri gruppi, di solito molto più numerosi. Interessante sarebbe approfondire il legame tra conoscenza e potere, ovvero perché categorie differenti di persone sanno cose differenti: il punto di vista di Keesing è che le classi di potere detengono quest'ultimo sulle classi subordinate basandosi proprio sulla distribuzione non equa delle conoscenze, cioè rendendo se stessi depositari di certe conoscenze considerate più fondanti o " superiori" rispetto a quelle riservate ai subordinati.
Tipicamente, a riprova di come la conoscenza ed il potere non siano se non raramente distribuiti nelle società in maniera equa, a fare un uso esclusivo dei simboli sono i detentori del potere politico che spesso, per "autorizzare" (nel senso tecnico di 'dotare di autorità') le loro competenze in modo fondante o superiore, si servono di una visione del mondo particolare: quella connessa con l'idea che non solo la società ma tutto l'universo sia governato secondo il modello di potere che essi rappresentano.

30. Visioni del mondo e potere: la religione

Si tratta di una tipologia che nelle società occidentali viene associata alla categoria di religione. Attributo tipico della religione è, secondo Wallace, (a) la personificazione delle forze cosmiche e (b) il fatto che si attribuisca ad esse un rango paragonabile -o superiore- a quello riservato ai detentori "reali" del potere. Wallace ha voluto riconoscere alcuni tratti distintivi dell'attività religiosa che si ritrovano, in tutto o in parte, a livello interculturale; ad esempio: la preghiera, la musica, il sacrificio, il mana (potere sovrumano che si ritiene trasmissibile per contatto da un'entità che lo contiene ad un'altra), la congregazione, il simbolismo, ecc. Si tratta, anche per la religione, di una forma di comunicazione tra "fedeli" e forze cosmiche. Avevamo già visto come questo tipo di atto comunicativo sia tradizionalmente associato alla risorsa culturale del rito.
Ma ci sono, in quasi tutte le società, degli specialisti religiosi che si occupano proprio di attivare il canale, grazie a delle investiture o dei poteri speciali che li separano nettamente dagli altri membri del gruppo. Gli antropologi distinguono due categorie di specialisti della religione: (a) gli sciamani e (b) i sacerdoti. Lo sciamano non fa parte di una classe di specialisti riconosciuti come tali a livello di organizzazione sociale; in altre parole non è un professionista ma è semplicemente uno specialista religioso che una certa cultura ritiene in grado di entrare in contatto con le forze cosmiche su invito di gruppi o singoli membri della società in questione. Il sacerdote, invece, è un professionista il cui compito è proprio quello di compiere riti sacri (cfr. latino sacra 'cose sacre' e do 'dare', lett. 'colui che dà cose sacre') indipendentemente dal fatto che egli possegga o meno para-poteri personali.

Gli antropologi si sono interrogati sulle motivazioni per cui non solo le metafore ma anche le visioni del mondo possono arrivare a rivelarsi non più adeguate alle esigenze di una comunità.
Ovviamente i fattori saranno molti e legati, come già detto, a cause economiche, sociali, ambientali che vanno analizzate caso per caso. Consideriamo la circostanza (purtroppo non infrequente) in cui vari interessi economici di mercato a livello di accordi tra multinazionali e stati nazionali portino alla distruzione di un habitat coincidente proprio con il territorio in cui una certa società tradizionale si trova ad avere la propria sede: basta un intervento di deforestazione, ad esempio, per portare questa comunità ad un cambiamento repentino non solo a livello di mezzi di sussistenza ma anche di categorie di pensiero e di credenze. D'altra parte si potrebbe dare anche il caso che un cambiamento del genere, imposto e non elaborato, sia rifiutato a livello emotivo e che, conseguentemente, la comunità si "arrocchi" sempre di più sulle visioni

del mondo tipiche del proprio "passato" e le rafforzi al punto da farne ortodossie od ortoprassie apparentemente fine a se stesse.

Nel primo caso la visione del mondo è destinata a cambiare di solito nel senso di un sincretismo, come dicono gli antropologi, fra vecchio e nuovo (si pensi alla commistione di credenze religiose indigene con quelle importate dai missionari che è tipica del Candomblé in Brasile); nel secondo caso, invece, gli antropologi parlano di rivitalizzazione, definibile come il tentativo consapevole di alcuni membri della società di creare una cultura più capace di compensare il divario tra condizioni attese e condizioni reali. Il vagheggiamento di un'età dell'oro ormai perduta e di cui ci si augura il ritorno ad opera di un messia (un fenomeno affatto isolato, ma riscontrabile in molte culture) è analizzabile proprio come processo di rivitalizzazione.

30/S1. Società diverse per culture diverse, come e perché

Le società si differenziano l'una dall'altra rispetto all'organizzazione sociale, cioè rispetto ai modi in cui i rapporti di interdipendenza tra i membri del gruppo vengono regolati. Il problema naturalmente, per l'antropologo, è sempre quello di cercare una risposta plausibile al perché delle differenze nelle organizzazioni sociali dei vari gruppi umani. Nell'ambito delle scienze sociali, le spiegazioni teoriche che vengono date si sono basate generalmente su questi tre approcci: (a) determinismo biologico, (b) determinismo ambientale ed (c) evoluzionismo unilineare. Le prime, quelle basate sul cosiddetto determinismo biologico, postulavano cause interne all'essere umano, legate al modo in cui l'evoluzione lo ha portato ad essere quello che è. Le seconde postulavano delle cause di tipo ecologico, cioè legate alla necessità di un gruppo di adattarsi all'habitat in cui si trova a vivere.
Il terzo tipo di spiegazioni attribuiva importanza alle dinamiche storiche ed al loro ripetersi secondo schemi alternanti in modo non casuale nel corso del tempo. In tutto questo il contributo fondamentale dell'approccio antropologico è, come forse ci si aspetterà alla luce di ciò che abbiamo sostenuto durante queste lezioni, l'aver bollato le precedenti come spiegazioni riduzionistiche, che spiegano in un modo solo perché diverse organizzazioni sociali caratterizzano i gruppi umani. Del resto, mettere in dubbio gli approcci riduzionistici è facile: basta chiedersi perché etnie diverse che vivono delle stesse risorse e nello stesso ha-

bitat, magari a pochi km di distanza, presentano delle organizzazioni sociali radicalmente differenti. Considerando, ad esempio, le numerose culture presenti nella Great Rift Valley, in Africa Orientale (Somalia, Gibuti, Etiopia, Kenya), questo dato emerge consistentemente.
Secondo gli antropologi politici, in particolare, ogni gruppo sociale viene apparentemente condizionato dal rapporto dialettico che si instaura tra due variabili; si tratta della creatività umana da un lato (cfr. tutto ciò che abbiamo detto sull'uomo come sistema aperto) e delle condizioni materiali dall'altro. Ad esse ne va aggiunta una terza: la variabile della tradizione e la tendenza ad elaborare nuove forme di controllo che ne tengano conto.

30/S2. Il potere sociale e l'ideologia

L'antropologia politica si occupa tradizionalmente di: (a) classificare i cosiddetti sistemi politici; (b) analizzarne l'evoluzione; (c) analizzare i punti di contatto tra società preindustriali e industriali e la loro capacità di trasformazione. Proprio a proposito della "capacità di trasformazione" in generale, non sarà inutile partire da una nozione chiave, quella di potere sociale, definibile proprio come "capacità di trasformazione che riguarda l'intero gruppo sociale". Secondo Wolf ne esistono tre forme: 1. il potere interpersonale (che concerne il rapporto tra singoli individui); 2. il potere organizzativo (relativo a come le esigenze del gruppo limitano le azioni dei singoli); 3. il potere strutturale (relativo all'organizzazione degli ambiti sociali e alla ripartizione del lavoro tra gruppi sociali). Ora, a partire dall'età moderna, la tradizione filosofica occidentale ha messo in luce l'importanza dello stato come detentore della forza per mantenere l'ordine sociale (basta pensare al famoso assunto hobbesiano "l'uomo è lupo all'uomo" e all'uso fattone per giustificare uno stato nazionale autoritario).
Eppure gli antropologi hanno da tempo messo in discussione questo assunto notando che nelle società tradizionali prive di un'organizzazione statale sono i gruppi di parentela ad organizzare la vita della società distribuendo il potere tra i suoi membri. Questo fatto porta a cercare una risposta alternativa a "l'uomo è lupo all'uomo" di Thomas Hobbes, ovvero a chiedersi le ragioni per cui i membri di un gruppo cooperano in assenza di uno stato depositario della forza di polizia. L'antropologia critica questa prospettiva, quella del potere in quanto coercizione, come tipica della tradizione occidentale (la stessa che è alla base del pensiero liberista secondo cui gli uomini sono naturalmente portati all'antagonismo e guidati da esso): il potere

come coercizione servirebbe a controllare la cosiddetta "agenza spontanea", cioè la libertà che guida un individuo autonomo verso il perseguimento dei propri interessi; così, solo quando un gruppo umano avrebbe trovato i mezzi per controllare con la forza la propria agenza spontanea, la sua organizzazione sociale avrebbe fatto passi da gigante guidandolo verso la "civiltà" (cfr. la sequenza dell'osso che diviene una clava da usare contro gli altri membri del gruppo di proto-ominidi all'inizio di Odissea 2001 di Stanley Kubrick). Insomma, è come dire che le società umane si reggono sulla violenza. Le ragioni per cui gli antropologi criticano questo quadro (quello del potere come coercizione fisica contro l' "agenza" spontanea) sono varie. Innanzitutto c'è il dato etnocentrico: l'idea del potere come coercizione fisica è figlia della cultura dello stato nazionale (l'organizzazione sociale ritenuta fondamentale dalla tradizione occidentale) e pertanto sembra creata ad hoc per giustificarne la costituzione. Poi c'è il dato antropologico "crudo". Le società tradizionali, pur credendo nella stregoneria e nella magia, non vivono in uno stato di terrore, nonostante siano prive di un'organizzazione statale. La visione del mondo che sta dietro all'accettazione incondizionata del potere coercitivo e che giustifica gli assetti sociali vigenti viene definita ideologia.

31. Potere come dominio e come egemonia

Per Marx gli stati fondati sul potere coercitivo non fanno uso esclusivo di quest'ultimo per mantenere il controllo della situazione e l'organizzazione sociale, ma si aiuterebbero con uno strumento in più: l'ideologia. Essa sarebbe controllata dalla classe dominante in quanto gruppo di potere che gestisce i mezzi di produzione e che convince del proprio diritto alla coercizione le classi subordinate, viste come vittime della falsa coscienza delle classi dominanti e in grado di controbatterne il dominio solo instaurando un dualismo aggressivo (la rivoluzione del proletariato). Ma l'idea dell'essere umano come sistema aperto porta a considerare questa visione come parzialmente riduzionistica. A stemperarne le conseguenze è Gramsci, che introduce questo quadro in una prospettiva dialettica. Secondo Gramsci il dominio costa fatica ai dominanti, tanto più se vivono il loro potere come controllo perenne su una classe di dominati che ne accetta passivamente l'ideologia.

Così, secondo Gramsci, le classi dominanti scelgono di "attivare" quelle subalterne sia distribuendo vantaggi materiali, sia creando un sostegno all'ideologia (diffondendola, per esempio, a livello istituzionale, secondo il modello della Repubblica platonica, cioè attraverso l'istruzione pubblica, gli intellettuali, ed altre istituzioni culturali). Il risultato non è più un dominio ma un'egemonia. Il primo è assoluto, la seconda no poiché offre ai gruppi dominati la possibilità di creare una contro-cultura in funzione anti-egemonica. Ma i casi in cui una contro-cultura riesce veramente a creare una nuova ideologia in grado di soppiantare quella dominante non sono così frequenti. L'attività egemonica serve a sviare le sfide portate al potere, ma è comunque il prodotto di una lotta ed il risultato positivo non è affatto garantito. Di solito succede, coerentemente con la prospettiva olistica dell'essere umano in quanto sistema aperto, che fazioni diverse possano usare in modo opposto le ideologie messe in moto dalle classi dominanti divenendone a loro volta delle antagoniste al potere.

Le esperienze indipendentiste negli stati post-coloniali mostrano come l'idea occidentale di identità nazionale, di patria e di nazione, possano essere usate anche per delegittimare il potere costituito. Una volta costruita l'ideologia, essa sarà alla mercé di chi riesce a guidarla ed incanalarla nei settori giusti, ovvero di chi riuscirà a raggiungere una fetta consistente di potere sociale e si imporrà agli occhi della comunità come suo interprete principale. La tradizione occidentale parla di opinione pubblica, ed usa metafore come "influenzare" l'opinione pubblica, per riferirsi alla capacità di un gruppo di potere alternativo di adattare

un'ideologia ai propri fini. Chi usa meglio gli strumenti comunicativi (istituzionali e non) sarà sicuramente avvantaggiato. Insomma, il potere non si basa solo sulla forza, come dimostra la possibilità teorica di differenziarlo nei due concetti appena visti, quello di dominio e quello di egemonia.

31/S1. Potere come coercizione e potere come entità indipendente

Allora "l'uomo è lupo all'uomo" di Hobbes è solo una faccia della medaglia; l'altra prospettiva deve implicare un certo grado di collaboratività adattiva, riassumibile nell'altro adagio (stavolta aristotelico e forse altrettanto famoso) "l'uomo è un animale politico", cioè un animale che pone il potere al centro del gruppo, secondo il modello sociale della pòlis greca. E la stessa pòlis greca è la prova storica che lo stato non è essenziale e che il potere non può essere solo coercitivo.
Un modello alternativo è quello che vede il potere come entità indipendente. In questo caso il potere è concepito come una sorta entità fisica astratta, qualcosa che esiste al di là degli uomini che lo detengono. È interessante notare come questa prospettiva idealistica, non sia affatto esclusivo appannaggio della filosofia platonica.
Le società senza stato degli indigeni nord e sudamericani offrono degli esempi notevoli a questo proposito. La prima implicazione di questa visione è che il potere va individuato e "catturato". Per far ciò le società tradizionali in questione si servono di pratiche offerte dalla tradizione. Il secondo punto (stavolta non un'implicazione, ma proprio un dato etnologico "crudo") è che le società che adottano la visione del potere come entità indipendente hanno tutte una visione del mondo come insieme armonico di più forze contrastanti. Il singolo non deve far altro che entrare nella "logica" dell'universo per trovare una risposta ai suoi problemi e a quelli del gruppo. Da qui deriva un'altra implicazione: le società in questione rifiutano la forza coercitiva come mezzo di controllo del potere in quanto forza "non armonica", ovvero potenzialmente in grado di perturbare l'equilibrio degli elementi che reggono l'universo. Quindi (e siamo al quarto punto) violenza e potere sono entità antitetiche.
Inoltre, sempre a proposito di questa concezione del potere, c'è un diverso rapporto tra chi occupa il potere e chi lo "subisce": se non si tratta di una relazione basata sulla coercizione, si tratterà di una relazio-

ne basata sulla richiesta di collaborazione. Quest'ultima può anche risultare infondata, in quel caso chi è "dominato" più rifiutarsi di sottostare ai desideri altrui esercitando un contro-potere, cioè una resistenza. Così, quando il potere è un entità indipendente, i membri del gruppo non sono "liberi" come recitano le costituzioni degli stati nazionali occidentali, ma hanno il diritto di non conformarsi alla volontà dell'altro.

31/S2. Alla ricerca dell'unanimità: il potere come persuasione

Continuando la serie di riflessioni sulle conseguenze della concezione del potere come entità indipendente nelle società non statalizzate, in particolare in quelle dell'America Settentrionale e Meridionale, un ulteriore caratteristica che le distingue è la ricerca dell'unanimità nelle decisioni che riguardano il gruppo. Si tratta di un presupposto antitetico a quello del potere come coercizione: per ottenere l'unanimità, infatti, la strada scelta non è quella della forza fisica ma quella della persuasione, cioè il potere in quanto risultato di un lavoro di persuasione. Così si spiega l'importanza degli oratori all'interno di queste società. Sono gli oratori efficaci i membri del gruppo a cui viene assegnato il massimo potere. Spesso, in queste società (cfr. ad esempio i messicani Huichol) la capacità oratoria è legata alla figura dello sciamano per motivi facilmente comprensibili (si tratta di uno specialista della comunicazione verbale che usa quest'ultima per entrare in contatto diretto con le forze cosmiche, per conto di singoli o di gruppi).
Tutto ciò, insieme a quello che abbiamo visto nella scorsa lezione, ci permette di valutare l'enorme differenza nella visione della libertà individuale che le due concezioni del potere appena esaminate -come coercizione o come entità indipendente- implicano. Nella prima, secondo gli antropologi politici, la libertà dei membri dominati è totale rispetto a ciò che il potere consente di fare (dunque ciascuno esercita quella che abbiamo definito "agenza spontanea"), a parte quando si tratta di opporsi ai rivali proprio per la conquista del potere in quanto entità che si accumula a spese degli altri membri del gruppo. Al contrario, nella società in cui il potere è visto come entità indipendente, il concetto di libertà individuale come "agenza spontanea" viene negato. Ma questo non significa che ci siano delle coercizioni, ovviamente. Oltre al continente americano,questa concezione del potere si trova negli arcipelaghi del Pacifico Meridionale. Presso

i Kwaio delle Isole Salomone il personaggio autorevole, il Big Man del Pacifico, è proprio colui che riesce a guadagnarsi la stima del gruppo con la pacatezza dell'atteggiamento e della parola (oltre che con altre doti come la memoria prodigiosa o l'abilità nelle attività pratiche -costruzione di manufatti e oggetti preziosi che il capo dona alla comunità-). Molti studi di antropologi politici degli anni settanta sono andati nella direzione di una condanna del primo modello di gestione del potere a tutto vantaggio di quello appena visto: lo stato sarebbe una causa (non una conseguenza) della rottura dell'equilibrio tra individuo e cosmo che poi porterebbe ad una visione coercitiva del potere. Tutto questo sarebbe anche figlio di una gestione più equa della ricchezza: secondo alcuni studiosi, le società di cacciatori-raccoglitori elaborerebbero dei limiti al possesso di troppo o di troppo poco mantenuti da "potenti meccanismi sociali". Si tratta dei cosiddetti dispositivi di livellamento" (Lee 1974), come vedremo in una delle prossime lezioni. D'altra parte ci sono degli antropologi politici che criticano come troppo estrema e figlia del proprio tempo la distinzione tra i due tipi di società (quella degli occidentali cattivi vs. quella degli extraoccidentali buoni) rispetto all'atteggiamento verso il potere. La critica mossa da questi antropologi politici (naturalmente sarà anch'essa a suo modo "figlia del proprio tempo") è che la dicotomia suddetta non considera una variabile olistica in grado di accomunare i due tipi di società appena visti: la capacità dell'uomo in quanto sistema aperto di attribuire significati autonomi all'esperienza. In altre parole, ogni individuo conserva una propria identità personale anche nelle situazioni di dura coercizione -a parte i casi di privazione estrema (si pensi alla nozione di "esseri umani al grado 0" di cui parla Primo Levi a proposito degli internati nei Lager nazisti)- tale da poter resistere ai cambiamenti imposti da forze esterne. Naturalmente non bisogna dimenticare che anche la costruzione dell'identità personale è a sua volta figlia di un contesto sociostorico e delle visioni del mondo, anche contrastanti, presenti in una cultura. Si parla anche di potere dell'immaginazione umana, con riferimento alla semplice capacità di trasformare le esperienze investendole di significato.
È negato nel senso che il comportamento di tutti i membri si autoregola su quello degli altri, secondo l'idea che tutti gli individui hanno lo stesso potere accordato loro dall'ordine dell'universo: quello, visto sopra, di opporsi al volere (non "potere") altrui. La forza fisica non è necessariamente assente in queste società, ma viene sempre considerata un comportamento deviante, in quanto mette in discussione l'ordine armonico del cosmo. Tutti i membri, dunque, devono "lavorare" per mantenere quest'armonia. I "capi" riconosciuti del gruppo sono quelli che hanno il compito di ricordare tali regole agli altri membri ed agiscono amministrando il gruppo di conseguenza.

32. I minatori nel Sud del mondo non sono alienati. Follia o ottimismo della volontà?

Tornando al potere dell'immaginazione, è proprio in termini di costruzione culturale dell'identità personale che gli antropologi politici olisticamente orientati hanno verificato se le condizioni di quello che è il prototipo dell'individuo sfruttato e oppresso nella tradizione occidentale post- industriale (il "lavoratore del braccio", il minatore, l'operaio, ecc.) sono in effetti così devastanti da creare fenomeni di profonda "dislocazione" culturale e sociale (tanto che una gran parte del pensiero sociale dell'otto-novecento ne è stato influenzato: si pensi a concetti quali l'anomia di Durkheim o l'alienazione di Marx). Lo hanno fatto esaminando le condizioni degli stessi operai in realtà politico-economiche ancora più devastate e sfruttate (oltre che dal capitalismo anche dal colonialismo) come quelle dei paesi del Sud del Mondo.
Lo studio sull'alienazione dei minatori Tswana condotto da Alverson in Botswana agli inizio degli anni ottanta mostra un basso livello di "alienazione" e "anomia", un alto livello di consapevolezza e coerenza esistenziale (anche se qualcuno potrebbe mettere in dubbio l'esistenza di criteri assoluti per "misurare" tali variabili). In ogni caso, la ricerca deluse le aspettative di molta opinione pubblica e scatenò un nuovo dibattito. Senza prendere in considerazione le tesi etnocentriche che parlavano di "scarsa consapevolezza sociale" degli Tswana o altre spiegazioni razziste di questo tipo, non c'è dubbio che i minatori Tswana sembravano riuscire ad elaborare, giustificandole, le loro esperienze quotidiane "disumanizzanti". È il potere sincretico dell'immaginazione dei minatori Tswana o di quelli boliviani che ha permesso loro di creare delle visioni del mondo coerenti mediando tra l'attività sradicante e sradicata imposta dal capitalismo coloniale (il "duro lavoro del braccio") ed elementi tratti dalle proprie tradizioni (l'orgoglio del tinker, o quello del trickster cioè di 'chi vive di espedienti' cavandosela con il sorriso sulle labbra anche nelle condizioni più estreme).
Si tratta, parafrasando Alverson, della "libertà di investire efficacemente l'esperienza" di un significato che è il singolo minatore Tswana o quello boliviano a scegliere sulla base della propria identità personale e della costruzione di questa a livello sociale com'è stata elaborata nella cultura di appartenenza. Che poi è la stessa cosa del concetto che Gramsci esprimeva in termini di "pessimismo della ragione e ottimismo della volontà": è quest'ultimo che permette, in forza dell'arma "bioculturale", di cambiare gli effetti della coercizione attribuendo loro un nuovo significato, magari dando vita a quella visione anti-egemonica che

abbiamo già visto nella lezione precedente. È grazie al potere di persuasione esercitato da certi gruppi che si possono "far contare certi resoconti" in funzione anti-egemonica, anche se, apparentemente, la realtà materiale cozza violentemente con le prospettive supportate.

32/S1. Contrattare la realtà

E siamo ad un quarto modo di concepire il potere: un "contropotere" che si regge sulla capacità di persuasione occulta e che serve alla dialettica dell'egemonia. Si tratta di un'idea di potere che può essere sfruttata anche dai rappresentanti del potere istituzionale, a fini nient'affatto "rivoluzionari" (basta pensare alle strategie di campagna elettorale in cui si cerca di far passare per dominante l'idea dell'avversario accusandola di essere alla base dei guai della collettività).
Insomma, le dittature basate sul solo potere di coercizione non possono avere una vita troppo lunga, a giudicare da com'è fatto l'essere umano.
Tornando all'esempio delle campagne elettorali o degli scontri diretti tra leaders di fronte all'assemblea degli elettori (pensiamo alla prima "diretta" televisiva pre-elettorale, quella tra Nixon e Kennedy alle presidenziali del 1960), il punto sta proprio nella capacità di "far passare" il programma dell'avversario politico per qualcosa di totalmente diverso dalle proprie prospettive politiche, con mezzi persuasivi che possono essere anche non verbali, naturalmente. Un esempio di quello che gli antropologi definiscono contrattare la realtà.

Quando i membri di un gruppo dibattono sul perché la realtà va così come va e tentano di imporre il proprio modo di vedere le cose ai loro oppositori (ad esempio le donne e gli uomini nella città marocchina di Sefrou durante una trattativa matrimoniale), le interpretazioni sono sempre negoziabili, nel senso che si tratta sempre di strumentalizzare elementi culturalmente riconosciuti, comuni a tutti, al fine di persuadere altri della bontà della propria posizione. Tali elementi attingono dalla tradizione, dalla storia, dalle credenze, dai valori di un gruppo. Alla fine, quelle stesse tradizioni, quella stessa storia, quelle stesse credenze, possono cambiare di segno, trasformandosi in punti a favore di chi, ad esempio, sostiene un'ottica riformista piuttosto che conservatrice.

Così, nel dibattito sociale, l'identità stessa di un gruppo culturale viene continuamente negoziata dagli antagonismi dei vari sottogruppi, secondo un'idea implicita di potere come forma di persuasione (che fa parte, dunque, anche della visione occidentale, come visto nell'esempio della campagna elettorale fatto qui sopra).

32/S2. Approcci capitalistici, ovvero l'etnocentrismo in agguato

I minatori Tswana o quelli boliviani dovevano risultare l'esempio massimo di alienazione ed anomia agli occhi di un osservatore occidentale, ma in realtà le cose non stavano così. Allo stesso modo, tipicamente occidentale è il luogo comune secondo cui le risorse economiche a disposizione di chi vive in una società tradizionale sono ridotte al minimo e condannano alla precarietà. Ma, come si è reso conto l'etnografo americano Richard Lee nel corso delle sue ricerche presso gli Ju/'Hoansi [pron. zutvàsi], una società di cacciatori-raccoglitori residente tra Botswana e Namibia, questi ultimi erano abilissimi nel procurarsi le risorse per vivere nel modo più comodo. Venti ore di lavoro settimanali erano sufficienti perché accumulassero la quantità di risorse alimentari necessaria per nutrirsi in modo soddisfacente e nutrizionalmente equilibrato (dunque non per "tirare avanti") per i successivi sette giorni.
Tutti gli esseri viventi si adattano all'ambiente prima di tutto procurandosi risorse materiali in grado di soddisfare i loro bisogni primari. Gli esseri umani, naturalmente, lo fanno utilizzando il loro strumento privilegiato: la cultura. Ciò significa che è quest'ultima ad indirizzarci su come e quali risorse a nostra disposizione utilizzare.

Se, come visto, gli antropologi politici si occupano dei problemi legati alla gestione del potere nei veri gruppi umani, quelli economici si occupano proprio di descrivere le differenze presenti sul piano delle "decisioni dell'esistenza quotidiana per procurarsi da vivere". Vale la pena di soffermarsi sul termine economia. Il modello capitalistico diffuso nel e dall'Occidente industrializzato ha divulgato la mentalità che economia significhi massimizzare il profitto, cioè ottenere il massimo delle risorse al minimo costo. Quest'idea si basa sull'assunto che le risorse non saranno mai sufficienti per ottenere tutti i beni che una persona desidera:

è la teoria della scarsità. In base ad essa le discipline economiche selezionerebbero come oggetto della propria analisi la gestione delle risorse in condizioni di scarsità.
Conseguentemente, l'antropologia economica dovrebbe indagare sulle priorità che spingono culture diverse ad elaborare modelli di massimizzazione degli sforzi produttivi e ad imporli ai propri membri. Anche in questo caso, naturalmente, si è parlato di visione etnocentrica: in società diverse da quella occidentale massimizzare il profitto può essere un'alternativa, non l'unico scopo da perseguire nella gestione delle risorse.

33. La nozione antropologica di economia

Antropologi economici sostenitori della prospettiva olistica hanno individuato nelle pratiche stratificate che compongono e organizzano le relazioni sociali il contesto entro cui analizzare l'economia di culture diverse. L'economia diviene così, semplicemente, il processo secondo cui i sistemi culturali si procurano i mezzi materiali attraverso le proprie istituzioni.
Nell'ambito di questa definizione di economia accolta oggi dalla maggior parte degli antropologi economici, è fondamentale la nozione di strategie di sussistenza. È così che questi antropologi definiscono le parti che compongono il processo appena citato: si tratta ancora di modelli culturali, che però non riguardano più la massimizzazione degli sforzi produttivi, ma l'organizzazione di questi ultimi. In base alle strategie di sussistenza l'antropologia economica distingue due tipologie fondamentali: quella dei raccoglitori (a) e quella dei produttori (b) di cibo.
I primi si muovono per cercare le risorse, i secondi le hanno invece "fatte muovere" presso di loro attraverso il domesticamento delle specie animali (allevamento) e di quelle vegetali (agricoltura). Non è però detto che i i produttori sempre stanziali e i raccoglitori sempre nomadi, alla ricerca delle loro risorse. I gruppi di raccoglitori che vivono in ambienti ricchi di fonti alimentari possono anche costruire insediamenti permanenti (nativi della costa nord-occidentale degli Stati Uniti). Dati archeologici hanno anche dimostrato che società di raccoglitori sono passate alla caccia-raccolta, sia abbandonando del tutto la strategia precedente che utilizzando entrambe in contemporanea. Anche a proposito dei produttori, ci sono società di coltivatori e/o cacciatori (e viceversa); ci sono i coltivatori che fanno ampio uso di strumenti agricoli per

disboscare, lavorare, dissodare e nutrire il terreno, e quelli che si procurano quest'ultimo con la pratica del debbio (bruciare ampi appezzamenti di bosco e piantare colture nel terreno sgombro e arricchito di cenere).
La seconda delle due è una pratica che costringe il gruppo di produttori ad un certo nomadismo, dato che il debbio, impoverendo il terreno dopo pochi anni, rende necessario un periodo di riposo perché esso torni ai ritmi produttivi precedenti. Così molte culture preferiscono cambiare zona di residenza anziché aspettare. Quindi, come si vede, i rapporti tra nomadismo/stanzialità e caccia-raccolta/domesticamento sono più intrecciati nella realtà antropologica di quanto si pensi comunemente.

33/S1. Sfruttamento delle risorse e bioetica nel Nord del Mondo

I coltivatori che, oltre a far uso di un ventaglio ristretto di strumenti agricoli più o meno complessi, avranno la tendenza a cambiare spesso zona da coltivare a causa dell'impoverimento del terreno, praticano un tipo di agricoltura definita estensiva dagli antropologi. All'opposto, quelli che posseggono tecniche e tecnologie più avanzate per rendere e mantenere il terreno fertile (irrigazione, rotazione, concimazione vegetale –o sovescio-, concimazione organica, ecc.) praticano un tipo di agricoltura intensiva che permette di sfruttare meglio uno spazio più ridotto. La tipologia agricola presente nel Nord del Mondo è invece quella definita agribusiness, termine inglese che designa l'agricoltura praticata a livello industriale, in cui la tecnologia e i livelli produttivi sono talmente avanzati che le risorse vengono prodotte per il mercato e non per soddisfare le necessità immediate della comunità di produzione. Queste tecniche, nate con la cosiddetta "rivoluzione verde" in piena età industriale (secondo ottocento), hanno permesso l'innalzamento della popolazione mondiale ma hanno contemporaneamente aumentato il divario tra Nord e Sud del mondo e la dipendenza del secondo dal primo (si pensi solo al fenomeno della «biopirateria»). Senza contare i danni incalcolabili che queste tecniche procurano all'ambiente in termini di sfruttamento energetico insostenibile delle risorse ed abbattimento della biodiversità.
Lo stesso è avvenuto con l'industrializzazione dell'allevamento, che ha comportato, oltre ai danni sul piano ambientale e su quello dei diritti umani (gran parte delle risorse alimentari ed energetiche vengono usate

per produrre un eccesso di carne per il Nord del Mondo, a dispetto del gran numero di popolazioni extra-occidentali affette da una carestia strutturale cronica), anche i danni "bioetici" legati ai maltrattamenti fisici perpetrati sugli animali allevati in condizioni di totale annullamento del loro stato naturale, così in vita (in quanto porzioni ancora vive di cibo confezionato...) come in morte (...e rigorosamente "deanimalizzato" per le corsie asettiche dei centri commerciali).
Così le pratiche economiche invasive di una parte culturalmente minoritaria del mondo, hanno influenzato l'economia anche delle rimanenti parti: danni della globalizzazione gestita dalle multinazionali.

Le tre fasi dell'attività economica e la teoria economica classica

Anche gli antropologi, nelle loro analisi delle strategie di sussistenza, adottano la concezione dell'attività economica come suddivisa nelle tre fasi di (1) produzione (trasformazione di materie prime per il consumo umano), (2) distribuzione (ripartizione di beni e servizi), (3) consumo (utilizzo dei beni materiali per la sopravvivenza). Ma, nuovamente, i pericoli etnocentrici sono in agguato. Gli antropologi di matrice liberista enfatizzano il momento dello scambio, fondamentale per il funzionamento dell'impresa capitalistica, mentre quelli di estrazione marxiana enfatizzano il ruolo della produzione come prioritario rispetto alla fase dello scambio. D'altro canto, i funzionalisti esaltano la fase del consumo, che ha a che fare direttamente con le necessità adattive della specie umana, ma è comunque la cultura a determinare il riconoscimento dei bisogni e dei modi appropriati di soddisfarli. Un'ultima posizione è quella di chi sostiene che produzione, consumo e distribuzione dipendano dalle modalità di stoccaggio delle risorse prodotte.

Per vederci chiaro sarà il caso di analizzare una ad una le varie scuole del pensiero economico
per poi valutare il loro utilizzo all'interno delle diverse prospettive antropologiche.
La prima teoria economica è quella nata all'inizio della rivoluzione industriale e prende il nome di teoria economica classica. Si tratta della teoria fondata da Adam Smith (e dal suo allievo più famoso, David Ricardo) che nacque proprio come tentativo di spiegare la genesi e le dinamiche del nuovo sistema economico capitalistico. La differenza rispetto al sistema economico feudale riguardava la fase di distribuzione, non più basata sullo status sociale dell'assegnatario di beni (e quindi potenzialmente immutabile) ma su rapporti economici definiti liberi, proprio in quanto si staccavano dai vincoli sociali per basarsi esclusivamente sulla negoziazioni stabilite da chi compra e chi vende, ovvero dal mercato.

Secondo Smith quest'ultimo si basa sul fatto che tutti hanno qualcosa da vendere, anche se si tratta solo della propria forza lavoro, e da comprare. Proprio perché non esiste nessuna restrizione che delimiti chi e quanto ciascun acquirente può possedere, il mercato, il luogo deputato alla compravendita, è ciò che stabilisce il prezzo della merce. Tipicamente quest'ultimo si alza se sono in molti a contendersi la poca merce disponibile, ma si abbassa quando, viste le possibilità di guadagno, i produttori di quella stessa merce aumentano e ne immettono nel mercato una quantità più che sufficiente per soddisfare le necessità degli acquirenti. È questo l'assunto fondamentale della teoria economica classica, che privilegia dunque il mercato come punto di vista privilegiato da cui osservare i fenomeni economici.

33/S2. Approfondimento: la persona sociale 13

Come abbiamo visto in questo percorso la persona è un prodotto sociale, ma nello stesso tempo la società è creata da persone che agiscono come attori sociali attraverso l'agenza. Non si tratta di un paradosso ma di due facce complementari della stessa medaglia, per dirla con Claude Lévi-Strauss.
Da un lato, insomma, la totalità delle istituzioni sociali costruisce l'individuo (ovvero il concetto che l'individuo ha di sé sia in rapporto a sé stesso che in rapporto agli altri); dall'altro lato le relazioni di status messe in gioco dagli individui quando si relazionano gli uni agli altri interpretando i propri ruoli costruiscono la struttura sociale della società.

Secondo l'antropologia struttural-funzionalista inglese questa stessa struttura sociale esiste indipendentemente dagli individui che in ogni momento si trovano a ricoprire particolari posizioni. Il padre dell'antropologia sociale, Radcliffe-Brown, esprimeva il concetto in un passo famoso che vale la pena di citare: "Le relazioni reali di Tizio, Caio e Sempronio o il comportamento di Pinco e di Pallino possono essere inserite nel nostro blocco-note di antropologi e possono fornirci delle illustrazioni utili per una descrizione generale. Ma ciò di cui abbiamo bisogno per i nostri scopi scientifici è farci un'idea della forma della struttura" (Radcliffe-Brown 1952, 192).
La struttura sociale nell'idea di Radcliffe-Brown può così essere percepita come la matrice di una società umana che produce tale struttura anche senza degli esseri umani: l'insieme totale dei doveri, dei diritti, la

divisione del lavoro, le norme, il controllo sociale, ecc. devono dunque essere estrapolate, astratte dalla vita sociale attiva.
Lo scopo di quest'astrazione è, per Radcliffe-Brown, quello di elaborare un modello della società presa in esame che serva a mettere in luce le sue caratteristiche essenziali senza perdersi in dettagli superflui e che possa essere usato per fare comparazioni tra diverse culture. La chiave per portare a compimento quest'operazione astrattiva (o, potremmo anche dire, "estrattiva") era per Radcliffe-Brown quella di concentrarsi sulle funzioni delle istituzioni sociali, per mostrare come esse supportino la società nella sua interezza e come contribuiscano al suo mantenimento.

34. La scuola formalista

Alcuni rappresentanti dell'antropologia economica a partire dalla seconda metà del novecento hanno adottato il punto di vista della teoria economica classica (o formalista) per analizzare le attività economiche nelle società tradizionali. Nonostante fosse chiaro a questi studiosi che un vero e proprio mercato com'era definito dalla teoria era assente in queste realtà, essi hanno cercato di rintracciare degli equivalenti istituzionali che di fatto ne facessero le veci. In altre parole, è il mercato a guidare la priorità economiche anche nelle società extraoccidentali, ma ciò avviene non in modo evidente come nel mondo occidentale. Così, ad esempio, nella società analizzata sopra, quella degli Ju/'hoansi, le uniche occasioni di scambio dei beni avvenivano in contesti tutt'altro che "liberi". Si trattava proprio di istituzioni sociali a cui erano associate pratiche rituali fortemente regolarizzate.
Il matrimonio, come vedremo, è tipicamente associato ad uno scambio di beni tra le famiglie degli sposi. Nel caso degli Ju/'hoansi, il valore attribuito alla sposa in termini di capi di bestiame che la famiglia dello sposo deve offrire alla famiglia di lei (la cosiddetta "ricchezza della sposa") sarebbe regolato proprio dalla stessa legge della domanda e dell'offerta: il prezzo sale tanto in relazione alla qualità del prodotto (la sposa, più giovane, bella, affidabile, ecc. costa di più), quanto in base alla disponibilità del bene scambiato (in questo caso dei bufali) presso la società in questione. Più bufali sono disponibili, meno ne vengono chiesti per acquistare la sposa e viceversa. Non c'è dubbio che questo tipo di analisi non possa che risultare etnocentrica, poiché applica una teoria economica elaborata nell'Occidente capitalistico come se si trattasse

di un modo oggettivo di guardare allo scambio di risorse materiali tra tutti gli esseri umani e non di una realtà economica sviluppatasi in un certo momento storico, in una certa società, per motivi assolutamente contingenti (la rivoluzione industriale, gli stati nazionali, ecc.).
Infatti, come spiegavano, questi antropologi economisti, il fatto che il mercato libero non fosse diffuso in modo aperto ma andasse scovato faticosamente all'interno delle istituzioni tradizionali? La risposta data era di tipo evolutivo-unilineare: semplicemente, ancora quelle società non erano arrivate al liberismo perché meno "avanzate" o perché i loro membri erano "meno razionali" (cioè meno "scientificizzati") a causa delle superstizioni e dei riti in cui la forza delle loro tradizioni locali li teneva "imbrigliati". Come si vede le spiegazioni fornite sono una vera summa dell'"etnocentrismo capitalista" euro-giappo-americano.

34/S1. La scuola sostantivista: forme di reciprocità

Naturalmente il punto di vista precedente nasceva anche come portato di quello colonialista: grazie all'influsso delle loro guide occidentali, questi popoli "sottosviluppati" non avrebbero fatto altro che accelerare il proprio processo di sviluppo e quindi la propria "scoperta" del mercato libero, con tutti i benefici che quest'ultimo avrebbe recato loro.
È naturale che vi fossero delle scuole di pensiero diverse tra gli antropologi che si occupavano di spiegare le attività economiche nelle società occidentali. Furono le correnti diffusesi negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso a smascherare l'etnocentrismo riduzionista degli antropologici formalisti: adottare il modello capitalista e la teoria economica classica è fare di ogni realtà economica un sistema omogeneo filtrato attraverso la propria esperienza culturale.
Si tratta in primis della scuola cosiddetta sostantivista, secondo la quale lo scambio del libero mercato non è che un tipo di scambio fra i molti rilevabili nelle diverse realtà culturali umane. Secondo i sostantivisti, infatti, non si possono spiegare le istituzioni economiche senza tenere presenti i contesti sociali e culturali reali ("sostanziali") in cui esse sono inserite.

Insomma, è la cultura che influenza il modo di in cui gli esseri umani alienano i propri beni materiali e non viceversa: la teoria classica funziona quando spiega il mercato libero diffusosi nell'occidente industrializzato, ma non è in grado di fornire spiegazioni altrettanto chiare nel caso di modelli economici diversi.

Tra i maggiori rappresentanti della teoria sostantivista in antropologia economica va annoverato l'antropologo americano Marshall Sahlins (1930-). Quest'ultimo ha basato le proprie analisi sul lavoro del fondatore del sostantivismo, Karl Polanyi (1886-1964), che aveva individuato i tre modelli secondo i quali si svolge la distribuzione dei beni: (1) reciprocità, (2) redistribuzione, (3) mercato.
A proposito della reciprocità, ovvero lo scambio di beni e servizi di pari valore, forma tipica delle società tradizionali egualitarie, Sahlins ne aveva a sua volta distinte tre sottocategorie; (1a) la reciprocità generalizzata, (1b) la reciprocità equilibrata e (1c) la reciprocità negativa. La prima (1a) è quella in cui non vengono specificati né il momento né il valore della merce data in cambio (ad es. gli scambi tra genitori e figli). La seconda (1b) è quella in cui la merce scambiata ha lo stesso valore e lo scambio avviene entro un termine di tempo prefissato (ad es. lo scambio di regali a Natale). Nella terza sottotipologia (1c), quella negativa, ciascuna delle parti coinvolte nello scambio spera di ottenere qualcosa in cambio di niente facendo passare la propria richiesta per legittima (ad es. tirare sul prezzo).

La scuola sostantivista (2): redistribuzione e mercato. La scuola marxista

Quanto al secondo modello di scambio, la redistribuzione (2), Sahlins lo definisce come quello per cui, all'interno della società che lo utilizza, c'è un'organizzazione sociale centralizzata cui tutti i membri del gruppo forniscono i propri prodotti, i quali poi quella stessa organizzazione s'incarica di distribuire. Un esempio tipico è il potlach [pron. pòtlac con la c dolce, non pòtlak], chiamato così nella lingua degli Amerindiani presso i quali il fenomeno fu osservato per la prima volta. Si tratta di una vera e propria gara di distribuzione di doni ingaggiata tra i personaggi eminenti del gruppo durante una cerimonia organizzata ad hoc. Chi "dà" il potlach non fa altro che redistribuire una porzione importante di beni prodotti nel villaggio.
La terza modalità di scambio è il (3) mercato, cioè lo scambio che segue il meccanismo di "domanda-offerta-prezzo" (Polanyi) di beni calcolato secondo un intermediario generalizzato degli scambi e una misura di valore, la moneta.
Queste modalità coesistono all'interno di una società (si pensi alle tasse, un meccanismo di redistribuzione che nella nostra società convive sia con la reciprocità –si pensi a feste come Hannukà o il Natale- e naturalmente con il mercato "libero", che costituisce la forma più diffusa, quella che fa da "principio di integrazione economica della società").
Alle idee dei formalisti e dei sostantivisti vanno affiancate, naturalmente, quelle dei primi critici della teoria economica classica: i marxisti. La teoria di Marx enfatizza lo scambio come conseguenza diretta della produzione; quest'ultima, quindi, ne influenza le modalità sia creando l'offerta di beni cui deve adattarsi la

domanda sia determinando i livelli di consumo. Gli antropologi economici che seguono la scuola marxista partono dal concetto marxiano fondamentale, quello di lavoro.
Quest'ultimo è, secondo Marx, l'attività che determina il rapporto tra il gruppo sociale ed il mondo materiale. Non si dà, dunque, nessun lavoro che non sia sociale. L'organizzazione sociale è determinata proprio dalla lotta tra i gruppi sociali per la sopravvivenza materiale, lotta che avviene tramite il lavoro, sia quello fisico che quello intellettuale.

34/S2. Approfondimento: la persona sociale 14

La funzione generale della religione, per esempio, era considerata quella di creare solidarietà e senso di comunità, nonché di legittimare le differenze sulla distribuzione del potere tra i membri della società.
Ad esempio, la funzione principale del culto degli antenati presso i Dogon del Mali sarebbe la creazione di un senso di continuità e di solidarietà tra famiglie che lega gli attori alla terra attraverso degli stretti vincoli normativi e che previene rivolte contro l'ordine costituito. In quasi ogni società, per fare un altro esempio, l'organizzazione del gruppo familiare avrebbe la funzione di creare stabilità e di creare continuità attraverso la socializzazione (come l'abbiamo definita in una lezione precedente).
Così se delle influenze esterne, come l'introduzione del capitalismo, cambiano le condizioni di esistenza dei gruppi familiari, si può dire che l'originaria organizzazione del gruppo familiare è divenuta "disfunzionale", nel gergo degli struttural-funzionalisti, e quindi, non servendo più a nulla, è destinata a sparire in breve tempo. Insomma, gli struttural- funzionalisti ritengono che tutte le istituzioni sociali sono funzionali, se cessano di esserlo svaniscono.

Nella visione struttural-funzionalista classica, da Durkheim a Radcliffe-Brown, la società veniva pensata come una specie di organismo, un tutto unico che integra al proprio interno delle strutture sociali funzionali. Kroeber, nel 1952, descriveva la cultura come una barriera corallina in cui dei nuovi polipi costruiscono letteralmente la struttura sui resti degli altri animali vissuti prima di loro, tanto da far sì che, attraverso la somma delle generazioni, il tutto risulti diverso dalla somma delle sue parti, nel senso che le forme delle strutture sociali cambiano in modi imprevisti dai singoli animali, cioè, fuor di metafora, dai singoli attori sociali.

L'idea tipicamente Durkheimiana è che quando i membri di una società credono in una forza soprannaturale e la venerano fondamentalmente venerano la società stessa.

Quest'argomentazione è stata severamente criticata a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso. Il punto più forte è che lo struttural-funzionalismo non dice niente riguardo al fatto che, come ogni antropologo sul campo sa bene, i membri di una società spesso e volentieri ne infrangono le regole o applicano sanzioni a quelle infrazioni non in maniera prevedibile ma in modi anche molto contraddittori.

35. La scuola marxista: Wolf e la teoria dei modi di produzione

Anche nella teoria marxista della produzione, come abbiamo visto per la teoria sostantivista, vengono individuati vari sistemi (modi di produzione). Questi ultimi sono definibili in termini di rapporti sociali storicamente determinati attraverso i quali si trasforma l'energia fisica presente nella natura. Naturalmente per far ciò occorrono dei mezzi di produzione. I mezzi di produzione constano di (a) strumenti, (b) capacità, (c) organizzazione e (d) conoscenze. A loro volta i mezzi di produzione implicano dei rapporti di produzione, definiti come i rapporti sociali che intercorrono tra coloro che utilizzano i mezzi di produzione all'interno di un certo modo di produzione. L'idea è, data la definizione sociale di lavoro, che tutti svolgono un diverso compito produttivo finalizzato alla produzione.
Esponente maggiore di questo approccio antropologico è Eric Wolf (austriaco di nascita, statunitense d'adozione), che individua nel lavoro di Marx almeno otto modi di produzione diversi (benché Marx privilegi quello capitalistico). Anche Wolf "ritocca" i concetti marxiani e li adatta alle esigenze della ricerca antropologica che egli giudica più importanti. Secondo Wolf, dunque, sono tre i modi di produzione che hanno caratterizzato la storia degli uomini dagli inizi ad oggi. Si tratta in particolare di: (1) modo ordinato dalla parentela, (2) modo basato sul tributo, (3) modo capitalistico. Il primo è quello che si esplica all'interno dei rapporti di parentela. Il secondo quello che prevede un accesso ai mezzi di produzione compensato da una forma di contraccambio sottoforma di tributo dispensato all'organizzazione politica (in forma coercitiva

di tipo politico e/o militare). Quanto al terzo modo, quello capitalistico, esso presenta due tratti distintivi; (3a) sono i capitalisti a possedere i mezzi di produzione, non i lavoratori che producono solo la propria forza-lavoro; (3b) il plus-valore, definito in termini marxiani come la differenza tra la quantità di lavoro impiegata per una determinata produzione e il lavoro necessario a riprodurre la forza-lavoro, è la fonte del profitto il cui accumulo costituisce il fine del capitale ed è ciò che i capitalisti intascano direttamente o reinvestono per incrementare la produzione e dar vita ad un ulteriore plus-valore. Sul piano dei rapporti tra questi modi di produzione e i dati etnografici, il primo modo si riscontra presso i raccoglitori e presso i produttori ad organizzazione sociale egualitaria; il secondo, quello basato sul tributo, si trova fra agricoltori o allevatori inseriti in una società piramidale divisa in classi dominanti (signori) e dominate (sudditi), con questi ultimi che producono sia per il proprio sostentamento che per i dominanti (in natura o sotto forma di tributo). Del terzo modo di produzione, quello capitalistico, e della sua contingenza sociostorica con l'Europa della rivoluzione industriale, abbiamo già detto.

35/S1. L'analisi marxista: la dialettica mezzi/rapporti di produzione

L'approccio marxiano, che si focalizza sulla produzione come fattore fondamentale nella determinazione dei modelli economici della società, considera fondamentale la relazione tra le forme di organizzazione socio-politica da un lato e le attività produttive materiali dall'altro: entrambe influenzerebbero i modi di produzione. Ad esempio il modo di produzione ordinato dalla parentela, appena visto nella scorsa lezione, si basa sulla parentela per stabilire sia come una determinata risorsa materiale viene prodotta (mezzi di produzione), sia quali rapporti intercorrano fra coloro che usano i mezzi di produzione all'interno di un particolare modo di produzione (rapporti di produzione). In altri termini, i rapporti di produzione mettono in evidenza sia l'organizzazione sociale che le strategie di sussistenza di un gruppo. Non solo. Gli antropologi interessati di economia che seguono l'approccio marxiano pensano che all'interno di ogni società il cambiamento sociale avvenga non in modo ordinato e coerente, come ritenevano i rappresentanti dell'evoluzionismo unilineare alla Morgan.

Al contrario, la scuola antropologica marxista mette l'accento sul conflitto come componente naturale della condizione umana e in particolare fra le classi che partecipano al processo produttivo con un rappor-

to diverso tra costi e benefici. Facciamo l'esempio del modo di produzione capitalistico. Marx considera i gruppi coinvolti nel processo produttivo (che definisce classi) e le aspettative degli uni e degli altri: la classe dei lavoratori avrà interesse a lavorare a ritmi sostenibili e con un salario più alto, richieste che non possono che scontrarsi con quelle della classe dei padroni, sempre attenti a massimizzare costi e ricavi. Il conflitto è sempre potenziale e naturalmente il rapporto tra le classi dà luogo allo scontro aperto solo quando lo scambio dialettico tra le parti sociali coinvolte sarà nullo o comunque insufficiente.
Così l'analisi dei mezzi di produzione permetterà di prevedere a che livello i conflitti sociali sono destinati a scoppiare in una determinata società: se, ad esempio, nel modo ordinato dalla parentela saranno padri e figli a confliggere per rivendicare le proprie esigenze, nel modo basato sul tributo il conflitto scoppierà rispettivamente tra contadini e signori e tra operai e padroni/capitalisti. Insomma, il perpetuarsi di un modo di produzione da una generazione all'altra è determinato dal perpetuarsi sia dei mezzi che dei rapporti di produzione.

L'analisi marxista: modi di produzione e ideologia

A ciò va ricondotta una nozione fondamentale nell'analisi marxista delle attività economiche di un gruppo sociale: l'ideologia. Se un modo di produzione funziona, coloro che usano i mezzi di produzione avranno l'interesse di trasmetterlo alla generazione successiva perpetuando, come visto, anche i rapporti di produzione. Fondamentale in questa fase è non solo il processo produttivo che porta ad estrarre energia dalla natura, ma anche le interpretazioni consapevoli che gli esseri umani usano per giustificare quello stesso processo come base materiale delle proprie condizioni di vita. Sono tali interpretazioni a costituire l'ideologia di una società. Insomma, le idee sono figlie della realtà trasformata attraverso il lavoro e la produzione, non viceversa ("non è la coscienza che determina la vita ma la vita che determina la coscienza").
Così, mentre un teorico della distribuzione e dello scambio, cioè un (neo)liberista, sosterrà che l'accesso ai mezzi di produzione è aperto a tutti quelli dotati di un certo spirito d'iniziativa (e quindi, potenzialmente, a tutti) senza porsi il problema dei rapporti tra le parti coinvolte nello scambio, i teorici della produzione noteranno come la realtà dei fatti porti ad analizzare la disparità tra i gruppi coinvolti.
Quest'ultima è tale per cui alcuni tendono sempre ad avere meno accesso alle risorse di altri: e questo non perché alcuni manchino di spirito d'iniziativa ma perché le regole stesse del modo di produzione sono tali da conservare la ricchezza in mano a chi detiene gli strumenti per organizzarne la produzione. Inoltre, se quest'ultima, i mezzi di produzione e i rapporti sociali sono interdipendenti, è chiaro che gli analisti d'ispirazione marxista tenderanno sempre a considerare gli esseri umani come agenti sociali in grado, sia con la

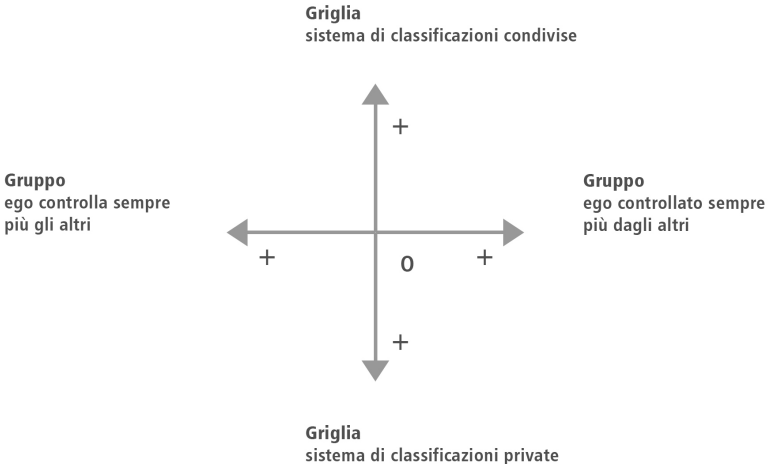
loro attività che con la loro ideologia e la loro cultura, di costruire e ricostruire la struttura della società di generazione in generazione.

35/S2. Approfondimento: gruppo e griglia

La distinzione tra società a scala ridotta o a larga scala è ancora in uso tra gli antropologi sociali, anche se questo tipo di distinzione presenta dei problemi in quanto gran parte degli attori sono coinvolti in campi sociali che comprendono sia la scala ridotta che la larga scala: la vita in un villaggio delle Mauritius non impedisce di avere amici di penna francesi o rapporti con dei turisti australiani, o consumare del riso Burmese e scambiare e-mail con antropologi stranieri.
In Natural Symbols (1970), Mary Douglas propone un altro modo di classificare le società, un modo che si concentra sui principi del controllo sociale piuttosto che sulla dimensione e sulla complessità. La Douglas propone uno schema che corre lungo due assi da lei definiti "gruppo " e "griglia". Lungo la dimensione del gruppo, le persone e la società possono essere misurate secondo il grado della loro coesione sociale, mentre la dimensione della griglia descrive il grado di conoscenze, ovvero di classificazioni della realtà, condivise dai membri.

Le nozioni puramente personali,
non condivise con altri,
cadono sotto il grado zero.
(vd. figura)

Da Douglas
1970-84



• "*Gruppo di grado forte*" indica che altre persone esercitano una forte pressione sull'individuo;

• "*Griglia di grado forte*" indica che le persone condividono classificazioni rigide della realtà e pertanto sono anch'esse classificate rigidamente a livello sociale, il che lascia poco spazio alle idiosincrasie individuali.

Una società che ha sia una griglia che un gruppo forti (= di grado forte) è, secondo la Douglas, quella Tallensi del Ghana descritta da Meyer-Fortes in età coloniale. Qui il sistema pubblico dei diritti e dei doveri fornisce a ciascuno una piena identità, prescrivendogli cosa e quando mangiare, come pettinare i capelli, come essere sepolto. Tali società, sostiene la Douglas, sono strettamente conformiste, fortemente integrate e creano dei rigidi confini di fronte a chi proviene da fuori.
Un altro tipo di società è quella "a griglia debole ma a gruppo forte". Douglas la esemplifica descrivendo alcune società dell'Africa centrale durante gli ultimi anni del colonialismo. In queste società le persone si sentono investite di richieste contraddittorie: devono essere obbedienti ma anche sforzarsi di essere eccellenti individualmente.

Ci si aspetta che coltivino la terra degli antenati ma anche che guadagnino denaro, cosa possibile solo con l'emigrazione.
La differenziazione interna è poco chiara, al contrario della forte ritualizzazione delle relazioni sociali presente nel tipo a griglia e gruppo forte visto in precedenza.
Il terzo tipo di società esemplificato dalla Douglas è quello che lei chiama "a griglia forte", in cui la coesione del gruppo è debole. Questo è un tipo di società che, secondo la Douglas, può essere definito meglio in termini di legami temporanei, cioè in termini delle già viste "reti sociali" (*social networks*), in cui non ci sono né capi né confini rigidi. Nonostante ciò, come nota la studiosa, i significati e le classificazioni della realtà sono molto condivise tra i membri in una società di questo tipo.
Questo terzo tipo ha un'altra variante, che descritta come "sistema del big-man". Il big-man, un leader che si è fatto da solo, tipico di società a scala ridotta (si trova nelle società di Papua Nuova Guinea), cerca di esercitare più pressione possibile sui suoi sottoposti, ma non appena il suo potere aumenta, aumenta anche l'infelicità dei sottoposti stessi, che costringono il big-man a ridefinire il proprio potere riconducendolo verso la parte destra dell'asse del gruppo nella figura vista sopra (cioè nella parte in cui ego è controllato dagli altri).
Per quanto opinabili, queste classificazioni hanno una loro validità teorica. Una domanda interessante è

dove si colloca la nostra società nello schema della Douglas?
Secondo alcuni si tratta, per quelle del cosiddetto mondo occidentale, di società "a gruppo e griglia deboli": sono individualistiche e anonime, pertanto gli altri esercitano poco controllo sociale su l'individuo; sono altresì differenziate al loro interno in modo tale che i confini tra le categorie di persone e tra la società ed il mondo esterno non sono ben chiari. Un' altra ipotesi è quella di etichettare le società occidentali come "gruppi forti" a causa del potere dello stato nei confronti dei cittadini.
È comunque vero che non si può generalizzare, poiché anche in quella occidentale ci sono differenze sottili tra gruppi umani nelle diverse sotto-società che la compongono (paragoniamo due realtà italiane come quelle di un piccolo paese di provincia e quello di una metropoli, non si può dire che ci sia lo stesso grado di coesione e di conoscenze condivise tra i membri del gruppo).
Lo schema della Douglas può essere molto istruttivo come strumento per pensare le società umane. È semplice, non evoluzionistico e può essere utile per investigare la relazione tra coesione ed altre dimensioni della vita sociale come le religioni.
Le sue premesse centrali sono ispirate a Durkheim, tanto che la Douglas stessa afferma esplicitamente che troppo poca condivisione e controllo sociale troppo debole (in altre parole, una condizione che si avvicina allo zero) è equivalente all'anomia (=il sentimento di alienazione causato dall'incapacità di credere nei valori della società teorizzato da Durkheim) e alla disintegrazione.

36. Teorie del consumo: funzionalismo e socioecologia

Una terza prospettiva teorica adottata dagli antropologi interessati agli assetti economici e all'analisi delle loro differenze all'interno dei gruppi umani è quella che si basa sul consumo, o meglio sui modelli di consumo riscontrabili nelle diverse società. All'interno della teoria del consumo, si possono distinguere tre approcci diversi. Il primo di essi, il cosiddetto approccio interno (a), coincide con la teoria funzionalistica

in antropologia così come emerge dai lavori del già citato Bronislaw Malinowski. Secondo l'antropologo polacco naturalizzato inglese, sono i bisogni primari (dal cibo, alla sicurezza, alla salute, ecc.) e i modi per soddisfarli a determinare il modello di consumo adottato da una società. Il limite di questa teoria è che non riesce a spiegare perché, se tutti gli esseri umani hanno gli stessi bisogni primari, allora esistono delle differenze così macroscopiche nei modelli di consumo adottati da società a società.
Chi cerca di rispondere a questo interrogativo sono i teorici del consumo che adottano l'approccio cosiddetto esterno (b), quello secondo cui i modelli di consumo non sono dipendenti da bisogni primari identici per tutti (ad esempio il bisogno di mangiare), ma dalle risorse offerte dall'ambiente all'interno del quale una determinata cultura si trova a vivere. Il riferimento è ad una particolare branca della biologia, l'ecologia, che si occupa dei rapporti reciproci tra singole specie viventi e loro biomi (gli insiemi di animali e vegetali che vivono in un determinato luogo, con un determinato clima) all'interno di una serie di ecozone (i biologi ne distinguono da sei a nove), cioè macrozone della terra caratterizzate da animali e piante differenti. Ciascuna specie trova all'interno di un bioma e di una ecozona una propria nicchia ecologica, cioè altri animali e piante con cui interagisce per sopravvivere. A partire da questo approccio, si sviluppa in antropologia la prospettiva teorica che prende il nome di ecologia culturale, definibile come studio dell'interazione tra gruppi umani con la loro organizzazione sociale e l'ecozona in cui si trovano a vivere.
L'ipotesi è che le differenze culturali tra gruppi umani siano un portato di questa interazione con l'ambiente esterno: per sopravvivervi, il gruppo umano ne sfrutta le risorse sviluppando i modi più efficaci per farlo. Quest'approccio è definito anche socioecologia.

36/S1. Teorie del consumo: la risposta olistica

Ma dire che un certo gruppo coltiva miglio e sorgo perché così soddisfa i propri bisogni primari (teoria del consumo, approccio interno) o perché l'ecozona in cui vive gli mette a disposizione quelle risorse, rappresenta una risposta comunque parziale dal punto di vista olistico. Infatti, se è limitato nonché tautologico dire che il bisogno di nutrirsi insito nell'essere umano lo spinge a nutrirsi di qualcosa, dire che si nutre delle cose che l'ambiente gli offre è, oltre che tautologico, anche inesatto. Infatti è dimostrato che nessun gruppo umano sfrutta completamente tutte le risorse alimentari che l'ambiente gli offre. Entrambe le spiegazioni non tengono conto del dato culturale, al solito. Si ricordi l'esempio della pasta di termiti da cui siamo

partiti nella prima lezione: benché quest insetti siano diffusissimi e abbondanti in molte parti del continente africano, solo un numero ridotto di gruppi indigeni africani si nutre di termiti per integrare o soddisfare il proprio bisogno di proteine. Secondo i socioecologi che integrano la versione forte dell'ecologia culturale con l'approccio olistico in antropologia, lo scambio di radici di manioca effettuato all'interno di un gruppo non è solo motivato dalla difficoltà di stoccaggio e di conservazione del prodotto (spiegazione socioecologica, versione forte) ma anche dall'esigenza, da un lato, di rafforzare i rapporti sociali all'interno del gruppo e di stringerne di nuovi; dall'altro, di accumulare prestigio e crediti per un futuro in cui avrò bisogno di determinate risorse non essendo riuscito a procurarmene. Inoltre, non sempre le strategie adattive degli esseri umani sono amiche dell'ambiente e determinate dalla necessità di rispettarne le esigenze. Anzi, come dimostra fin troppo bene il ritmo drammatico con cui "Homo technologicus" sta mettendo a repentaglio la propria vita e quella di molte altre specie viventi, niente impedisce che strategie adattive attuate dai gruppi umani risultino catastrofiche dal punto di vista ecologico. Interessante notare, tra parentesi, come le tecniche distruttive messe in atto non siano solo quelle risultanti dall'età industriale: già a partire dalla preistoria, infatti, l'essere umano ha sfruttato l'ambiente in modo egoistico, come risulta da tecniche tradizionali come il debbio, probabilmente già praticato in età neolitica, agli albori della rivoluzione agricola.

36/S2. La costruzione culturale dei consumi

Tornando all'approccio che privilegia la fase del consumo come base per l'analisi dei differenti assetti economici nelle diverse culture, il motivo fondamentale per cui sia le spiegazioni interne che quelle esterne sono criticate dagli antropologi olisticamente orientati è l'importanza che esse attribuiscono alla necessità ambientale. In altre parole, i gruppi umani non avrebbero alternative se non quelle imposte loro dall'ambiente in cui vivono. Ma noi sappiamo che, in ogni dominio in cui l'abbiamo analizzato finora, l'essere umano è un sistema aperto. E, dunque, egli ha per definizione delle possibilità di scelta. In questo senso risulta nuovamente essenziale l'osservazione di Marshall Sahlins secondo cui analizzare il consumo è fondamentale proprio perché consumare questa e non quella risorsa non implica solo una priorità, un bisogno primario.
Se ho scelto questa e non quella risorsa è anche perché essa è pertinente nell'ambito dell'esperienza del mondo (sempre simbolica) che il mio gruppo umano accoglie come culturale. La ricerca sul campo condotta

da Richard Lee sugli africani Ju/'hoansi negli anni Sessanta è essenziale per illustrare quanto il consumo sia frutto di un modello culturale.
Come già visto, l'antropologo canadese ribaltava l'assunto comune occidentale che i cacciatori- raccoglitori delle società tradizionali vivano di stenti e privazioni. Al contrario, la dieta degli Ju/'hoansi era ottima sia qualitativamente che quantitativamente. È a partire dagli anni Ottanta, quando il loro habitat è stato distrutto ed essi hanno abbandonato la caccia-raccolta, costretti a vivere da sedentari, che il livello della vita degli Ju/'hoansi si è drasticamente abbassato. Essi non hanno solo abbandonato i propri consumi tradizionali, ma l'interpretazione del mondo che a quel tipo di risorse era legata. Insomma, i raccoglitori vivono di stenti agli occhi di un occidentale, che ha un'idea dell'opulenza (in quanto condizione propria di chi ha più del necessario per vivere) basata sul produrre molto; ma agli occhi di chi vive di raccolta, l'opulenza si basa sul chiedere poco, sul far avanzare le risorse offerte dal proprio habitat. Così Sahlins ha parlato di "originaria società opulenta" per mettere in chiaro come la povertà e l'opulenza non siano nozioni assolute, né basate sul rapporto lavoro fatto/risorse ottenute, ma siano costruite come modelli culturali all'interno di ciascun gruppo umano.

37. La costruzione culturale dei consumi: i tabù alimentari

In altre parole è la cultura che costruisce i bisogni. Un esempio banale, ma istruttivo: il bisogno di fumare. Fumare non è vitale come mangiare, eppure in certi gruppi umani il fumo assume e ha assunto un preciso significato (l'adolescente che fuma per sentirsi grande, la diva del cinema anni '30 che fa la vamp); e ancora, con la inesorabile tendenza attuale alla messa al bando del fumo negli ambienti pubblici e/o istituzionali, oggi fumare si sta connotando da un lato in senso trasgressivo, contestatario, ecc. Dall'altro come indice di basso stato sociale. Si fuma, allora, solo perché si tratta di una droga, che crea dipendenza, o perché piace? Ma anche il fatto che una cosa possa piacere o meno è culturale e non naturale, come insegna il famoso esempio della pasta di termiti. Se qualcuno crede ancora che la cultura non c'entri, prendiamo un altro

esempio, quello delle proibizioni alimentari di Ebrei e Musulmani ortodossi, accomunati, come si sa, dall'astensione alimentare dalla carne di maiale. L'antropologa Mary Douglas ricorre alla nozione (a noi nota) di prototipo culturale per spiegare il tabù alimentare. Considerandola in sé si tratta di una cosa priva di senso. Ma se si analizzano gli alimenti concessi dal Levitico si può tirar fuori un sistema coerente. Il maiale non è considerato cibo puro e quindi non va consumato perché, diversamente dagli altri quadrupedi prototipici puri (bovini, cammelli, pecore, capre), anche se ha l'unghia divisa, non è un ruminante. Il fatto sta proprio nella "non purezza" prototipica del maiale. Gli Ebrei che consumano cibi puri non lo fanno per soddisfare il loro bisogno primario di mangiare, altrimenti non selezionerebbero come impuro un quadrupede come il maiale. La ragione non è neppure (come pensa la teoria funzionalista) che allevare un maiale non conviene ad una popolazione nomade come gli antichi abitanti della Palestina perché consuma molto e non produce né latte né uova.
Non mangiare maiale porta con sé un messaggio agli altri membri del gruppo. Si tratta dell'affermazione di una solidarietà, di ribadire l'identità del gruppo di appartenenza mangiando solo certi cibi e non altri. Eppure i partigiani della spiegazione adattivo-funzionalista sono molti. Ma come applicarla nel caso delle foglie di banano nella cultura Trobriandese? Distribuite ad ogni funerale dal marito quando muore un parente della moglie ai membri della famiglia di lei, servono a controbilanciare come "ricchezza della sposa" (istituzione matrimoniale che vedremo in una prossima lezione) gli ignami che i parenti di lei avevano distribuito in dote al marito al momento del matrimonio (è il fratello che lo distribuisce ai mariti delle sorelle). Il valore della donna si misura rispetto alla ricchezza versata dal marito.

37/S1. La costruzione culturale dei consumi: ricchezza della sposa presso i Trobriand

Insomma, le foglie di banana non vengono scambiate dai Trobraindesi perché ci sono, o perché si mangiano, come direbbe Malinowski (quest'ultimo, in realtà, le aveva trascurate nel suo resoconto etnografico sulla società delle Isole Trobriand proprio perché, come insinua Annette Weiner -che ha fatto ricerca negli stessi luoghi sessant'anni dopo di lui- non rientrano nelle categorie economiche che egli considerava come tali, quelle di prodotti usati come cibo, legati ai bisogni biologici primari, ecc. e quindi avrebbero contrad-

detto la sua teoria funzionalista). Al contrario, la Weiner smaschera il vero valore, tutto sociale, di questi beni: servono a bilanciare le relazioni di scambio tra lignaggi legati da alleanze matrimoniali, rafforzano il ruolo delle donne e del matrilignaggio (cioè la discendenza per linea femminile) nella società Trobriand e manifestano a tutto il tessuto sociale, con evidenza pubblica ad ogni funerale, l'entità e la forza dei rapporti che intercorrono fra i vari gruppi che compongono la comunità. In altre parole, le foglie di banana commisurano la ricchezza delle donne esposta durante il rito funebre e, in ultima analisi, rafforzano lo status del gruppo di parentela della donna (il gruppo sarà considerato tanto più prestigioso, quante più "ricchezze della donna" sotto forma di foglie di banano riceve in dono dai mariti delle donne del gruppo durante i riti funebri). Che i bisogni siano una costruzione culturale è evidente da due ultimi esempi: il primo è quello della condivisione istituzionalizzata riscontrata presso i Cree, un gruppo di nativi nordamericani che vive nel Canada meridionale.

37/S2. Mangiare carne in Occidente

Dal punto di vista delle pratiche economiche istituzionalizzate, la società Cree presenta un modello opposto a quello che si riscontra nelle società capitalistiche occidentali: anziché premiare l'accumulo di ricchezza, premiano l'atteggiamento contrario basato sulla distribuzione di beni personali agli altri membri della comunità. Non si tratta di follia se non agli occhi di un occidentale. La condivisione istituzionalizzata non ha nessuno scopo adattivo, anche se in passato può averlo avuto. Quando i bisonti erano abbondanti nelle pianure del Nord America e i Cree, organizzati in bande, vivevano di caccia, la distribuzione dei pezzi di carne era affidata al leader della banda, che si conquistava questo ruolo dimostrando la sua generosità anche in altri aspetti della vita materiale non necessariamente legati al cibo. Quando in seguito i Cree vengono "internati" in una riserva e non vivono più di caccia al bisonte, la condivisione istituzionalizzata continua. Oggi essi si distribuiscono beni e oggetti della società dei consumi, come sigarette, bevande alcoliche, scarpe da ginnastica, ecc. Ma i momenti sono gli stessi: feste rituali di scambio di doni con "danze dei regali" in cui chi danza distribuisce beni ai presenti. Però -sottolineano gli antropologi che hanno studiato questo potlach-, come in tutte le forme del genere, il fine è acquisire potere distribuendo più di quanto si riceve. Eppure non è impossibile godere in privato dei propri beni tra i Cree, o mettere da parte del denaro, come insegna la cultura del capitalismo. Solo che chi fa ciò è considerato male e non potrà mai aspirare al ruolo

di capo. Ultimo esempio di costruzione culturale dei consumi (e quindi dei bisogni) è quello dei prototipi alimentari nella società occidentale nordamericana e nordeuropea.

I modelli alimentari di questi gruppi influenzano le scelte delle multinazionali alimentari: la carne costituisce il cibo prototipico. Ma secondo Sahlins, ciò non si spiega in termini di efficienza proteinica. Il fatto è che, ancora una volta, i costumi alimentari servono a rafforzare la propria identità culturale o a sottolineare delle somiglianze e delle differenze sociali. Infatti, non tutti i tagli di carne vengono considerati "prototipici", ma solo le parti esterne (muscoli) piuttosto che le frattaglie; inoltre solo i bovini rispondono ai requisiti di "purezza". Secondo Sahlins le società in questione classificano le carni in base ad una proiezione sull'essere umano legata alla violazione inconscia del tabù cannibalico. Mangiare carne è un po' come mangiare un uomo, ecco perché sono evitati gli animali che convivono con l'uomo, cavallo e cane (mangiati in altre culture) e le interiora, che rappresenterebbero le parti più vicine all'io interiore dell'uomo (il cuore). A differenza di Sahlins, Fiddes parla del mangiare carne come cibo prototipico (nonostante i dati paeloantropologici e la primatologia rivelino i comportamenti alimentari e la dentatura degli Hominidi come tipici di un animale prevalentemente vegetariano e solo occasionalmente carnivoro) perché rappresenta in forma tangibile il dominio dell'uomo sulla natura, secondo lo schematismo ebraico-cristiano (del tipo: "l'uomo è l'essere superiore e la natura è stata creata a suo uso e consumo") e la conseguente affermazione della forza incarnata nel maschio umano. Così si spiega anche l'aumento del vegetarianesimo nei paesi occidentali, legato alla contestazione simbolica non solo della carne ma anche della visione maschilista o comunque antropocentrica che essa rappresenta.

38. Definire la parentela tra accoppiamento, nascita e allevamento

Dopo aver parlato dell'organizzazione politica ed economica e della loro importanza nel costruire la vita sociale di un gruppo, esaminiamo adesso un altro aspetto altrettanto fondamentale in questo stesso dominio: i sistemi di relazioni basati sulla parentela. L'esperienza sul campo raccontata dall'antropologa MacIntyre (che descrive la necessità degli abitanti di Tubetube di adottarla come "parente fittizia" per definire il tipo di rapporti che ogni membro della comunità poteva/doveva intrattenere con lei) basta a farsi un'idea di quanto, in molte società, la parentela risulti fondamentale come modo per organizzare l'interdipendenza fra esseri umani. La rete di *atteggiamenti* e di *comportamenti* messa in atto dal sistema parentale è così forte da dover rendere necessaria una "adozione" anche per un perfetto estraneo che si trovi a dover vivere nella comunità per un periodo di tempo prolungato.
Naturalmente anche i comportamenti che essa determina non sono fissi ma, in quanto legati agli altri aspetti dell'organizzazione sociale visti nelle lezioni scorse, sono destinati a cambiare grazie alle spinte creative insite in "***Homo culturalis***". Resta comunque il fatto che, quando nasce, un bambino non può che assorbire pratiche culturali già stabilizzate. Anche il suo futuro è in gran parte segnato, dato che la sua identità sociale ed il suo ruolo pratico all'interno della società dipendono in massima parte proprio dai rapporti di discendenza o, al limite, di adozione intrattenuti con gli altri membri del gruppo. Questo è tanto più vero in società non statalizzate in cui la parentela assolve quelle funzioni di organizzazione sociale che altrove sono assegnate ad altre componenti.
Gli antropologi danno una definizione generale di parentela come istituzione legata a tutti quei rapporti sociali che derivano da esperienze biologiche tipiche di tutti i mammiferi superiori, ovvero: accoppiamento, nascita e allevamento.
Come abbiamo già detto, mentre i cuccioli di altri mammiferi nascono già "attrezzati" per la vita, quelli di Homo sapiens sono tra i più dipendenti dalle cure parentali che altri esseri umani più anziani forniscono loro.

38/S1. Definire la parentela tra matrimonio, discendenza, adozione

A proposito di questa definizione, va chiarito subito che accoppiamento, nascita ed allevamento non sono necessariamente collegati alle rispettive forme "culturali" degli stessi, cioè matrimonio e discendenza. Facciamo l'esempio dei rapporti di discendenza: essi non implicano necessariamente l'allevamento, come dimostra perfettamente la pratica dell'adozione, come viene chiamata nella società occidentale. Del resto, che accoppiamento, nascita ed allevamento siano esperienze ambigue, è ben dimostrato dal fatto che ci si può accoppiare senza che la coppia abbia un riconoscimento sociale, giuridico; si può nascere senza conoscere i propri genitori e si può essere allevati da persone non biologicamente legate a noi. È la cultura che costruisce queste esperienze biologiche (accoppiamento, nascita, allevamento) come esperienze sociali (matrimonio, discendenza, adozione) selezionandone alcune (o certi tratti di alcune) e trascurandone altre (o certi tratti di altre). Vediamo di chiarire in che senso. Il matrimonio in antropologia è la forma più diffusa di relazione di parentela basata sull'accoppiamento; è quella che (a) trasforma lo stato dei partecipanti, (b) dà alla prole uno status sociale e (c) lega tra di loro i parenti dei due coniugi. Una società può scegliere di costruire i suoi sistemi di relazione parentale dando al matrimonio maggiore o minore importanza sociale (per esempio potrebbe far valere di più il rapporto tra fratello e sorella) o valutando all'interno della relazione matrimoniale più la femmina che il maschio (ed allora sarà la donna ad avere più potere del marito, sarà lei a passare il nome ai figli o le figlie quelle privilegiate dal punto di vista dell'eredità). Altrimenti si potrebbe dare una società in cui la riproduzione biologica perde d'importanza nella creazione del gruppo familiare a tutto vantaggio dell'adozione sia di bambini (come figli) che di adulti (come fratelli). Altro esempio è quello della zia nella società occidentale, identificata sia con la sorella di mio padre, sia con la moglie del fratello di mia madre. Di solito, quando capita che un genitore vedovo si risposa ed ha figli dalla nuova unione, la figlia del primo matrimonio può avere una prole della stessa età della sorellastra. In quel caso il rapporto tra zia e nipoti diventa "strano" (cioè esce dal propotipo) e difficile da riconoscere come tale. La stessa cosa capita quando si chiama ***zia*** una coetanea nonché amica carissima (magari senza figli) della madre, a dimostrazione che la zia nella nostra società deve rispondere ad un prototipo istituzionalizzato. Insomma, la parentela è un'altra chiave di lettura della realtà biologica e come tale, dato l'essere umano come sistema aperto, può variare moltissimo da società a società ed assumere maggiore o minore importanza, arrivando fino a condizionare i comportamenti reciproci dei membri del gruppo.

38/S2. Il genere sessuale come costruzione culturale

La selettività del linguaggio della parentela si esplica, oltre che sui modi di riproduzione dei membri legittimi del gruppo (per matrimonio o adozione), su quelli di discendenza (come collegare le generazioni fra di loro), trasmissione delle posizioni sociali (cioè successione) e beni materiali (eredità). Ogni gruppo elabora delle strategie coerenti per rispondere a queste possibilità. Si parla di principi della parentela in grado di creare una struttura culturale coerente che definisca i gruppi e le persone mettendoli in relazione reciproca sia nello spazio che nel tempo. Una prima forma di organizzazione parentale è quella che riguarda la relazione fra gli esseri umani che cooperano sessualmente per generare una prole comune. Gli antropologi distinguono la categoria di sesso, intesa come l'insieme dei tratti fisici osservabili per distinguere i due tipi di esseri umani coinvolti nella riproduzione biologica, sia in base al sesso morfologico (genitali esterni e caratteri sessuali secondari, come seno nelle donne e peluria abbondante nel maschio) sia in base alle gonadi (ovaie e testicoli) sia in base ai cromosomi (due X nelle femmine, uno X e uno Y nei maschi). A tale categorizzazione sessuale etic gli antropologi ne oppongono una emic, che riguarda la distinzione dei sessi in base alle differenze nei comportamenti e nei ruoli assegnati come appropriati a ciascun sesso in una determinata cultura. Gli antropologi chiamano questa seconda categoria genere. Così, ad esempio, si è visto che non è affatto vero che nelle società tradizionali il ruolo di raccoglitore è sempre affidato a delle donne; ciò vale anche per mansioni tipicamente femminili come cucinare o cucire. Ancora più significativo sul piano della costruzione culturale dei generi, l'elaborazione, in certe società, di un terzo genere sessuale con propri ruoli distinti e peculiari: ciò avviene non solo per spiegare fattori genetici e ormonali legati alla carenza di reduttasi 5-alfa steroide in certi individui (causa del cosiddetto ermafroditismo, dove i caratteri sessuali morfologici sono affettivamente ambigui), ma anche in situazioni di "normalità" fisiologica (si pensi alle mutilazioni a scopo religioso nel Gujarat Indiano o agli eunuchi della civiltà bizantina della tarda antichità). Un caso eclatante di questo secondo tipo è la figura del berdache presso i Crow delle pianure nordamericane. Si tratta di individui di sesso maschile o femminile a cui viene assegnato un genere distinto e, su questa base, l'espletamento di funzioni sociali particolari: un'attività produttiva particolare (artigianato e lavori di casa per i berdache di sesso maschile e caccia e guerra per quelli di sesso femminile), una "sanzione soprannaturale" (conferimento di poteri da fonti esterne alla società) e un cambiamento di genere legato a pratiche sessuali di tipo bi- o omosessuale. Quanto alle attività omosessuali, la presenza di questa pratica anche in altri primati, dovrebbe essere una prova sufficiente contro i pregiudizi che dominano ancora in molte nazioni contemporanee e non proprie lontane da noi: si parla di atti "contro

natura", perversioni" ecc., ma è chiaro, che anche la nozione di "natura" o di "perversione" su cui ci si basa è quella prototipica di una società particolare. I dati sull'omosessualità maschile e femminile nelle società studiate dagli antropologi parlano chiaro: le attività sessuali erano assenti, rare o segrete solo in 37% delle 76 società esaminate da Ford e Beach nel 1951, mentre nelle rimanenti varie forme di omosessualità erano considerate normali e accettabili. Un esempio, fra i molti simili, quello dei sudanesi Azande studiati da Evans-Pritchard (Evans-Pritchard 1970), in cui dei potenziali guerrieri, giovani tra i dodici e i venti anni di età, andavano a vivere con guerrieri adulti che pagavano alle famiglie dei ragazzi una vera e propria "ricchezza della sposa" per loro, il che implicava anzitutto farne i propri amanti. Si tratta di una forma di iniziazione (rito di passaggio), finita la quale, una volta divenuti guerrieri anch'essi, gli iniziati prendono per sé degli altri giovani ragazzi come "spose", per poi, una volta abbandonato il ruolo di guerrieri, tornare al ruolo di mariti di giovani spose femmine con cui mettere su famiglia.

39. Modelli di discendenza

La parentela fondata sulla dualità di genere, come già visto nella precedente lezione, non serve solo per assicurare la riproduzione. Essa ha un forte valore come "collante" della struttura sociale in grado di preservarne l'integrità. Così, in una società "non scritta", saranno le strutture della parentela e non delle leggi messe nero su bianco a chiarire i diritti e i doveri vigenti tra i membri che la compongono, a cominciare, per esempio, dal riconoscimento dei rapporti di filiazione. La parentela, in altre parole, determina i gruppi di discendenza, definendoli in base a un capostipite comune. Essa, inoltre, mette in gioco sia il diritto di essere parte di una discendenza, sia la trasmissione dello stesso. Gli antropologi hanno distinto due criteri di base su cui costruire modelli di discendenza: (1) la discendenza bilaterale e (2) la discendenza unilineare. Nel primo le persone che appartengono al gruppo di discendenza si ritengono imparentate sia per il tramite della madre che per il tramite del padre (si parla anche di discendenza cognatica).
All'interno di questo modello gli antropologi individuano due gruppi. Nel primo (1a) i membri dello stesso affermano di discendere tutti da un antenato comune imparentato con loro sia per parte di padre che di madre (parentado co-bilaterale). L'altro (1b) è il parentado bilaterale, e consiste dei parenti di una persona o di un gruppo di fratelli. Il secondo criterio, quello della discendenza unilineare, si basa sul principio se-

condo cui il gruppo di discendenza si compone di persone che si considerano imparentate o attraverso la madre o attraverso il padre. Si tratta dei gruppi di parentela più diffusi a livello interculturale e si distinguono in (2a) patrilineari e (2b) matrilineari, a seconda che la linea di parentela sia tracciata rispettivamente attraverso il padre o la madre.
L'esempio (1a) è molto raro, mentre frequente è il parentado bilaterale (1b). Si tratta del modello di discendenza diffuso nei paesi occidentali, in cui un certo individuo (Ego) sente come suoi parenti tutte le persone ad esso legate sia per parte di madre che per parte di padre.
Ciascun membro del parentado di Ego ha a sua volta il suo parentado bilaterale. Il problema con questa forma di parentela è che il parentado bilaterale cessa con la morte di Ego, mentre il punto di forza è che permette la formazione di vaste reti di persone imparentate in qualche modo, cioè la grande mobilità. Presso gli Ju/'hoansi se Ego vuole trasferirsi con tanti parenti vicino ad una pozza d'acqua da sfruttare, può decidere quali parenti portare con sé attivando uno dei suoi tanti legami di parentela. Ma a questa flessibilità corrispondono una serie di svantaggi.

39/S1. Lignaggio e clan

Quando bisogna determinare con certezza l'appartenenza ad un gruppo sociale, quando la vita sociale necessita di gruppi più grandi delle singole famiglie, quando si devono risolvere conflitti sull'appartenenza di beni e quando c'è bisogno di rendere stabile nel tempo un certo ordine sociale, il criterio di discendenza bilaterale non basta. È a questo punto che i gruppi sociali scelgono il modello della discendenza unilineare. Il principio su cui ci si basa è quello della diversa importanza assegnata ad uno dei due gruppi di parentela: se si considera più importante il patrilignaggio, cioè il gruppo composto di persone imparentate per il tramite del padre, il criterio unilineare sarà di tipo patrilineare; se invece sarà il matrilignaggio ad essere riconosciuto come culturalmente privilegiato, si parla di unilinearità matrilineare. Fondamentale, dunque, la nozione di lignaggio: si tratta di gruppi di discendenza i cui membri sono in grado (o almeno così credono) di ricostruire con precisione i rapporti di filiazione che li legano.
Il lignaggio ha la caratteristica di funzionare come un società d'affari (una corporation) nella società occidentale, cioè: ha una sua personalità giuridica, possiede beni e tutti i membri hanno uguali diritti; se uno di essi viene danneggiato in qualche modo, tutti gli altri si considerano automaticamente coinvolti. Così

i lignaggi funzionano anche come istituzioni politiche; chi ne fa parte (e per il solo fatto di farne parte) acquisisce automaticamente uno status politico e giuridico che trasmette direttamente al figlio. Quando i membri di un lignaggio, con il trascorrere delle generazioni e l'allargamento del gruppo, non riescono più a ricordare esattamente i legami genealogici che li vincolano, al lignaggio si sostituisce quello che gli antropologi definiscono clan. Si tratta di un insieme lignaggi i cui membri ritengono di discendere da un (più spesso mitico) antenato comune. In certe società l'antenato in questione è addirittura un elemento della natura o una specie animale o vegetale (vento, toro, quercia); si tratta dello scenario tipico del cosidetto totemismo.
Essendo più allargato, il clan mette in gioco dei legami meno stretti del lignaggio tra i propri membri. Sia tra i membri del lignaggio che tra quelli del clan possono sussistere restrizioni di tipo matrimoniale (vietato sposarsi tra membri e praticare sesso, sarebbe incestuoso).

39/S2. Lignaggi

Il lignaggio è tipico di società non statalizzate, funzionando da ordinatore sociale. Non si deve pensare che il lignaggio sia fisso e intoccabile: può succedere che persone che si consideravano un tempo estranee decidano, per motivi vari legati a mutati rapporti politici o giuridici, di negoziare i loro legami di lignaggio annunciando pubblicamente la propria parentela.
Il patrilignaggio, che ha il proprio nucleo prototipico nella coppia padre-figlio, è la forma di lignaggio più diffusa a livello interculturale, quella in cui le donne, una volta sposate, entrano a far parte del lignaggio del marito e lasciano quello del padre, spostandosi nella casa del primo (norma residenziale) e lasciandogli i propri beni (norma ereditaria). Ciononostante le neomogli, in molte società, continuano a svolgere funzioni importanti anche per il lignaggio d'origine. E spesso si trovano in situazioni ambigue, quando, ad esempio, avvengono contrasti o faide che riguardano contemporaneamente il lignaggio del figlio (e quindi quello acquisito, del marito) o il lignaggio originario, quello del padre o del fratello. All'interno di un lignaggio patrilineare esistono delle possibilità di segmentazione, esaminate per la prima volta dall'etnologo Evans-Pritchard presso i Nuer dell'Africa Orientale: si parla di lignaggi minimi (che risalgono ad un massimo di cinque generazioni), lignaggi minori (quelli in cui due lignaggi minimi considerano due fratelli come loro capostipiti), lignaggi maggiori (in cui lignaggi minori individuano un antenato comune) e lignag-

gio massimo (in cui ad individuare l'antenato comune sono lignaggi maggiori). È in base a queste segmentazioni che, secondo Evans-Pritchard, i lignaggi servono a comporre i litigi e le dispute tra gli individui. Se ad opporsi sono membri di lignaggi minimi di lignaggi minori diversi; sono questi ultimi che possono risolvere la lite rinegoziandosi a loro volta in modo da decidere di discendere da un antenato comune, quindi di far parte dello stesso lignaggio maggiore. D'altra parte queste alleanze/opposizioni funzionano anche dall'alto al basso: se la disputa scoppia tra due membri di lignaggi maggiori diversi, anche i lignaggi minori di ciascuno dei due lignaggi maggiori si contrapporrebbero gli uni agli altri. Tale forma di organizzazione sociale viene definita opposizione segmentaria. Tra i vincoli che legano i lignaggi tra di loro c'è anche l'appoggio economico per la cosiddetta ricchezza della sposa, già vista a proposito dei beni esposti durante i riti funebri nelle isole Trobriand. Si tratta del trasferimento di beni compiuto dalla famiglia dello sposo a quella della sposa come ricompensa al lignaggio della donna per la perdita di forza lavoro e capacità (ri)produttive. Quando un membro di un lignaggio si sposa, gli altri contribuiscono alla sua "ricchezza della sposa"; allo stesso modo, alla morte del membro di un lignaggio, gli altri membri s'impegnano a vendicarlo (nel caso di morte violenta) ed a celebrarne il funerale.

40. Etnologia dell'istruzione scolastica

Il modulo seguente è rivolto principalmente ai futuri insegnanti, ma non solo. Chiunque infatti, nella realtà sempre più multiculturale in cui viviamo, si imbatte nella conoscenza della diversità culturale legata ai processi educativi.
La cultura è inseparabilmente legata all'istruzione; persone cresciute in culture diverse sono educate in base alle esigenze percepite come fondamentali nelle loro culture. Così, come già visto in questo corso, mentre le persone possono essere biologicamente simili, crescono per essere socialmente diverse a causa delle loro esperienze culturali. La scuola rappresenta una delle più importanti tra queste esperienze. La scuola fornisce anche un contesto in cui si verificano sia il processo di socializzazione che il processo di apprendimento. A causa dell'impatto profondo che la scuola ha sull'interazione interculturale, l'educazione è l'oggetto principale di questo modulo.

• L'aula è un ambiente di interazione interculturale importantissimo. In particolare vale la pena di studiarla per diversi motivi. Al primo posto c'è il fatto che è possibile acquisire una buona conoscenza di una cultura semplicemente studiandone le percezioni e gli approcci all'istruzione. L'importanza dell'istruzione per i cinesi, ad esempio, è espressa nel semplice proverbio "l'apprendimento è un tesoro che segue ovunque il suo proprietario". Per contro, molte altre culture percepiscono l'educazione e l'istruzione scolastica (schooling) come strettamente correlate ma diverse.

• Per gli ispano-americani, ad esempio, l'educazione è ritenuta qualcosa di più importante dell'istruzione scolastica formale in quanto può assicurare un maggiore compenso economico.

• In generale, in ogni cultura, l'educazione, sia essa informale o formale, si confà a quelle che la società percepisce come necessità prioritarie. Così in tutte le culture la scuola assolve a una moltitudine di funzioni. Anzitutto contribuisce a formare l'individuo. Quando i bambini crescono, sia ciò che essi imparano che i modi in cui imparano influenzano il loro modo di pensare e il loro comportamento. Questa è la cosa fondamentale che non si deve mai dimenticare.

• L'educazione è universalmente influenzata dalla cultura. Questa influenza è importante specialmente nelle società multiculturali - e sapete bene che l'Italia lo è sempre di più- dove i ragazzi si confrontano con la diversità culturale e co-culturale.

• Grazie a questo collegamento, anche se delle buone capacità comunicative sono fondamentali ad ogni livello della società, è in classe che la comunicazione, sia quella verbale che quella non-verbale, è particolarmente critica, proprio perché rappresenta il veicolo attraverso il quale gli insegnanti e gli studenti interagiscono e formano i propri giudizi gli uni sugli altri.

• Proprio perché è collegata all'abilità degli insegnanti di veicolare in modo chiaro gli obiettivi educativi e comportamentali nell'ambito dell'insegnamento della propria materia, nonché all'abilità degli studenti di comprendere, la comunicazione in classe è di una importanza basilare. In più, gli studenti devono usare le proprie abilità comunicative per dimostrare se riescono o meno a padroneggiare la materia.

• Un primo requisito per ottenere delle buone capacità di comunicazione multiculturale in ambito educativo-scolastico è capire le dinamiche associate alla cultura e all'educazione.

- Contenuto del modulo
- A questo scopo in questo modulo di Etnologia dell'istruzione scolastica esamineremo:
- 1. le dinamiche del sistema educativo;

Come cambiano le dinamiche del sistema educativo

Secondo l'ultimo rapporto ISTAT (aprile 2017, http://www.istat.it/it/archivio/199182) su studenti e scuole dell'istruzione primaria e secondaria in Italia, "negli ultimi anni l'aumento di adolescenti di cittadinanza non italiana ha mutato il quadro delle presenze di alunni stranieri nel sistema scolastico italiano (Miur, Servizio Statistico, 2015 e Ismu, Miur 2016). Nella formazione primaria e secondaria gli studenti italiani sono circa sei milioni, a fronte di circa 650 mila studenti stranieri. Poco meno della metà di questi ultimi proviene da paesi europei, con circa 156 mila comunitari e circa 166 mila extracomunitari. Relativamente ai paesi non europei, la maggior quota di iscritti proviene dai paesi dell'Africa settentrionale, quindi dall'Asia orientale e dall'Asia centro-meridionale (Tavola 2.4).

Tavola 2.4 - Alunni per ente gestore, cittadinanza e area geografica di provenienza degli stranieri – a.s. 2014/2015
(valori assoluti, composizione e incidenza percentuale)

CITTADINANZA E AREA GEOGRAFICA DI PROVENIENZA	Scuola statale		Scuola privata paritaria		Totale		Incidenza % paritarie su totale
	N. alunni	%	N. alunni	%	N. alunni	%	
Italiani	6.159.053	90,6	340.463	97,1	6.499.516	90,9	5,2
Stranieri	641.142	9,4	10.099	2,9	651.241	9,1	1,6
- Unione Europea	*153.065*	*2,3*	*2.697*	*0,8*	*155.762*	*2,2*	*1,7*
- Altri paesi europei di cui	*163.740*	*2,4*	*2.267*	*0,6*	*166.007*	*2,3*	*1,4*
- Svizzera	*1.175*	..	*149*	..	*1.324*	..	*11,3*
- San Marino	*779*	..	*491*	*0,1*	*107.040*	*1,5*	*15,8*
- Principato di Monaco	*34*	..	*19*	..	*53*	..	*35,8*
- Altri	*161.752*	*2,4*	*1.953*	*0,6*	*163.705*	*2,3*	*1,2*
- Africa	*151.660*	*2,2*	*1.017*	*0,3*	*152.677*	*2,1*	*0,7*
- Asia	*114.894*	*1,7*	*2.472*	*0,7*	*117.366*	*1,6*	*2,1*
- America Settentrionale	*2.012*	..	*339*	*0,1*	*2.351*	..	*14,4*
- America Centro-meridionale	*55.162*	*0,8*	*1.278*	*0,4*	*56.440*	*0,8*	*2,3*
- Oceania	*330*	..	*26*	.	*356*	..	*7,3*
- Apolidi	*279*	..	*3*	..	*282*	..	*1,1*
N.d.	*341*	..	*41*	..	*382*	..	*10,7*
Totale	**6.800.536**	**100,0**	**350.603**	**100,0**	**7.151.139**	**100,0**	**4,9**

• La quasi totalità degli studenti stranieri frequenta una scuola pubblica: meno del 2 per cento, infatti, si iscrive a una scuola privata paritaria.

• Tra gli studenti stranieri iscritti alla scuola privata paritaria si registrano percentuali più elevate della media tra i cittadini di alcuni dei Paesi più ricchi quali l'America settentrionale (14,4 rispetto all'incidenza media del 4,9 per cento) e l'Oceania (7,3 per cento). Percentuali nettamente superiori alla media si hanno anche per alcuni paesi europei non appartenenti all'Unione come Principato di Monaco (35,8 per cento), Svizzera (11,3 per cento) e San Marino (15,8 per cento).

• Gli studenti provenienti da paesi economicamente più svantaggiati scelgono prevalentemente l'istruzione statale" (ISTAT 2017,pp. 29-30). Tra quelli che scelgono l'istruzione pubblica, le realtà geografiche più rappresentate numericamente sono, in ordine decrescente, paesi africani, asiatici e sudamericani.

• Come si vede (non serve il rapporto ISTAT per rendersene conto), la realtà italiana sta diventando (ed in molti casi lo è già) quella di uno stato multietnico. Questo cambiamento, pienamente in atto (come dimostrano le cronache) è difficile, lo sappiamo. Spesso è auspicato e benvenuto, ma spesso anche no: rappresenta un momento di transizione per cultura e società, allo stesso modo. Sta di fatto che cambiamento implica ripensare e riesaminare. Ma soprattutto, nel momento in cui ripensiamo e riesaminiamo, nascono nuove opportunità. Ad altri queste riflessioni possono ingenerare cattivi presagi sul futuro. E si tratta di sentimenti continui che attraversano società, istituzioni e le persone che le compongono. Da queste situazioni nascono poi le riforme istituzionali.

• Il sistema educativo è divenuto il luogo d'incontro interculturale per eccellenza: è qui che si alternano etnie, visioni del mondo, modi di vita e stili di apprendimento. Quando, infatti, si è detto sopra che la realtà italiana "sta diventando multietnica", la prima cartina di tornasole è la scuola. Anche da noi, come ad esempio negli USA, la tendenza è quella ad un aumento della popolazione scolastica e ad una popolazione scolastica sempre più diversa culturalmente, con percentuali sempre più alte di studenti da co-culture diverse che in casa parlano una lingua diversa dall'italiano.

40/S1. Sistemi educativi culturalmente diversi

La filosofia cinese afferma che le scuole di un paese ne sono il futuro in miniatura – idea che, inutile dirlo, dobbiamo fare nostra. Partiamo dunque dal comprendere cosa siano queste "scuole", che si tratti di quelle vicine a noi o quelle presenti in altre culture del mondo. Basti il fatto, elementare, che è anche ciò che si insegna che permette il perpetuarsi di una cultura, e il sistema educativo, ovvero la cosiddetta educazione formale, ne è il maggior responsabile..
Partiamo dalla storia, l'insegnamento della quale è comune a tutte le culture.
Naturalmente ciascuna cultura enfatizza la propria storia, sempre, al solito, più o meno accentuandone momenti a seconda delle tendenze politiche o dei gruppi al potere in quel determinato frangente (basti pensare alla preminenza della storia romana durante il ventennio fascista, nell'interpretazione datane come consona alle direttive del potere).

• E non occorre pensare a regimi autoritari per avere testimonianze continue di come i libri di storia siano continuamente soggetto od oggetto di dibattito anche nelle aule parlamentari del nostro paese. Ma di nuovo, si tratta di cose note.

• Anche l'insegnamento della lingua è comune a tutte le culture che posseggano una forma di educazione "formale". E si parte, naturalmente, dalla lingua parlata nella comunità, con diversi atteggiamenti rispetto alle lingue considerate "nazionali" o "standard" a seconda della maggiore o minore enfasi posta sulle autonomie o sulle tendenze interne agli stati nazionali. Comunque di solito è la lingua "nazionale" (per quanto artificialmente creata essa possa essere: si pensi ad esempio al caso dell'Ivrìt in Israele) a venire insegnata.

• Insieme alla storia e alla lingua, la società sta passando agli alunni di una classe la propria cultura, sì, ma sta anche rinforzando – lo si è già visto - le proprie credenze e i propri valori, così come pure i propri pregiudizi. In tutte le scuole del mondo si manifestano tendenze etnocentriche, in quanto viene enfatizzata la storia della cultura in questione e dei suoi risultati, a discapito di quella/i altrui (in misura più o meno forte, s'intende).

• Basti, ad esempio, guardare una cartina geografica africana, cinese, russa o americana e chiedersi cos'hanno al centro, o in primo piano. Altro esempio: quando nelle classi pakistane si studia il Corano, in quelle israeliane la Torah, o il Vangelo nelle scuole religiose del nostro paese, sono sottovalutati, come minimo, altri testi religiosi. Si tratta di **forme tacite di etnocentrismo**.

• Se, dunque, ciò che s'insegna in classe **cambia a seconda delle diverse realtà culturali**, non c'è da stupirsi del fatto che cambi anche il modo in cui gli studenti partecipano (più o meno attivamente ecc.) ai processi di apprendimento. Quindi, avere un'idea di come si insegna in una certa cultura aiuta a capire come avvengono le relazioni interpersonali studente- studente e studente-insegnante.

• In certe realtà culturali sono gli insegnanti a parlare quasi sempre; in altre è agli studenti che si lascia per lo più condurre il gioco. Insomma, in certi sistemi d'istruzione domina (almeno in teoria) la staticità sui banchi e il silenzio,; in altri le classi sono rumorose e attive. In molte culture gli studenti prendono appunti; in altre leggono insieme dal libro di testo individuale (su ciò intervengono anche fattori economici, come sempre, dato che ci sono paesi in cui non ci si può permettere il lusso di libri individuali).

• Cambia ovviamente da cultura a cultura anche l'**autorità** di cui è investito l'insegnante.

• Nella scuola italiana, ad esempio, le cose sono cambiate, anche a livello di percezione sociale, dagli ultimi decenni del secolo scorso ad oggi. Guardate film degli anni Cinquanta-Sessanta in cui figurino maestri o "prof." di scuola secondaria e confrontate quello che vedete sullo schermo con la vostra esperienza diretta: si tratta comunque di una cultura diversa, benché in questo caso solo in prospettiva diacronica (fate anche caso a come è cambiata la prossemica –il "non-verbale"- il codice vestimentario, ecc.).

40/S1. Esempi etnografici

Diamo un'occhiata a qualche sistema educativo diverso dal nostro. Ricordiamoci sempre che ciò che una cultura enfatizza nel proprio curriculum di studi (o curriculum tout court) fornisce un'idea sul "carattere", per così dire, di quella cultura.
La **cultura cinese**, ad esempio, è tipicamente collettivista; infatti l'educazione formale in Cina enfatizza gli obiettivi del gruppo o quelli della società, incoraggia l'appartenenza al gruppo, richiede cooperazione e interdipendenza, esalta il comportamento morale e ricerca l'armonia. La tradizione confuciana prevede che gli insegnanti non insegnino solo la conoscenza ma anche la giusta condotta morale dei propri studenti, ciò che gli insegnanti cinesi fanno puntualmente. Nel sistema cinese si esalta altresì la competizione. Ogni avanzamento nel curriculum scolastico viene rigorosamente misurato attraverso lo strumento del test. I punteggi nei test non determinano solo l'indirizzo in cui uno si specializzerà – come nel sistema americano,

ad esempio – ma direttamente il tipo di scuola che si potrà frequentare.

• Per l'ammissione alle università si deve passare il gaokao, un test che dura non un'ora o poco più, come ad esempio nei test per accedere alle facoltà a numero chiuso in Italia o nel SAT americano, ma ben due giorni. Copre tutto ciò che gli studenti hanno studiato dall'asilo in poi, e determina in tutto il proprio percorso professionale (o carriera che dir si voglia).

• In **Giappone** l'istruzione è guidata da un ministero centralizzato che mira ad un alto grado di uniformità nel curriculum scolastico: stabilisce gli standard per tutte le scuole pubbliche, dall'asilo alla secondaria. Ogni scuola organizza il proprio curriculum sulla base di quello ministeriale. Anche in quello italiano in teoria è (o era) così. Ma le differenze ci sono eccome. Anche i giapponesi sono molto focalizzati sul gruppo ("una freccia da sola si spezza facilmente, ma provate a spezzarne un mazzo", recita un proverbio). Ciò che conta di più, infatti, è acquisire un comportamento sociale appropriato: questa è la base del sistema educativo giapponese.

• Così il curriculum in Giappone include temi come la cooperazione, l'armonia, il decoro sociale e l'interdipendenza. Il sistema enfatizza la lettura, la scrittura e la matematica, ma, a differenza di ciò che succede in Italia, si fa molta meno attenzione alle capacità di esposizione orale. Inoltre si insegna tipicamente a memorizzare, tanto che gli insegnanti impiegano la gran parte del tempo in lezioni frontali e a scrivere sulla lavagna.

• Gli studenti devono copiare e memorizzare fatti e cifre. In geografia, ad esempio, gli studenti mandano a memoria nomi e capitali, fiumi, catene montuose, isole ed oceani; nella materia "storia mondiale" , ad esempio, gli studenti devono memorizzare fatti che riguardano anche la storia italiana. La severità di una scuola è nota di merito, e questa si misura anche nei controlli, a partire da quelli sulla divisa (tipica dei sistemi scolastici che enfatizzano collettività, interdipendenza e gruppo), che deve essere perfetta e rispondente ai canoni dell'istituzione scolastica fin nei minimi particolari.

• In **Corea** la scuola è simile a quelle già viste, con in più il dato che i genitori ritengono gli insegnanti direttamente responsabili della disciplina dei propri figli, e possono denunciarli alle autorità scolastiche se i propri figli non si comportano come si deve anche fuori dalla scuola, ad esempio in casa loro.

40/S2. Esempi etnografici (2)

Nella Russia post-sovietica gli studenti a scuola imparano come divenire competitivi nell'economia del mercato globale. Le università ne parlano –degli studenti– in termini economici. In una scuola russa si studia matematica ogni anno, inoltre per 5 anni si tudiano biologia e fisica e per quattro chimica. Si inizia alle 8 e mezzo e la lezione dura 40 minuti. La sola cosa che si può scegliere è la lingua straniera.
In molte nazioni africane l'obiettivo formativo è duplice.
Il primo è sociale, e cerca di sviluppare il carattere dell'alunno, inculcargli il rispetto per gli anziani e per chi ha posizioni autorevoli, sviluppare in lui un senso di appartenenza, incoraggiarne una partecipazione attiva alla famiglia e agli affari della comunità ed aiutarlo a capire, apprezzare e promuovere l'eredità culturale della comunità in generale.
Il secondo insieme di obiettivi è più pratico, ed include lo sviluppo di abilità intellettuali, lo sviluppo delle abilità fisiche, e di competenze tecniche specifiche dell'industria, dell'agricoltura e del commercio, nonché una sana attitudine verso la fatica.

• I proverbi la fanno da padrone in tutte le culture africane tradizionali perché giocano un ruolo importante a livello educativo e comunicativo. I proverbi, infatti, sono spesso specchio delle visioni del mondo di un gruppo culturale in quanto forniscono un riassunto facile da memorizzare di idee ed esperienze che sono parte del sapere condiviso di una comunità. Le pratiche educative di una società tradizionale comprendono normalmente la memorizzazione di molti proverbi, comprendendo i loro significati e la loro applicazione alla vita sociale. Ad esempio, come si devono trattare gli altri si esprime in proverbi come: "fai agli altri quello che vorresti fosse fatto a te" o "lo stomaco di un viaggiatore è sempre piccolo", ecc. ecc.

• In **Spagna** si insegna agli scolari come leggere, scrivere, fare di conto ma anche abilità "formative", lo spirito nazionale, e abilità "complementari". Le abilità formative sono insegnate attraverso l'educazione religiosa. Insomma, la cultura è qualcosa che investe l'orgoglio spagnolo; non a caso si insegna anche "lo spirito nazionale" spagnolo.

• In Spagna, a differenza di Giappone o Cina, si insegna a tenere lontana la competizione. A differenza, ad esempio, degli scolari americani, non si compete neppure per i voti. Le idee e le conoscenze sono condivise e non sono trattate come se fossero il dominio di una sola persona. Le classi in Spagna riflettono un proverbio spagnolo che recita: "3 persone che si aiutano a vicenda fanno per 6".

• Proprio perché in Spagna non vengono enfatizzate le attività extracurricolari, gli studenti dedicano molto tempo alle materie scolastiche, molto più, ad esempio, che non gli studenti americani.

• La cultura spagnola si caratterizza per un alto grado di incertezza, quindi, a scuola, si insegna ad avere certezze, a partire dal fatto che gli insegnanti, che vengono considerati degli esperti, si prefiggono degli obiettivi specifici per ogni giornata, rinforzano le regole di condotta e spiegano con chiarezza i compiti assegnati. Agli studenti si richiede di essere sempre d'accordo con le idee degli insegnanti. Anche nelle interrogazioni, agli studenti si richiede di ripetere le idee dei prof. invece di esprimerne di proprie, cosa che invece viene enfatizzata in un sistema più competitivo e molto individualista come quello americano.

40/S3. Un modello multiculturale all'opera

A questo proposito passiamo proprio a vedere il sistema educativo multiculturale americano, non perché sia un modello perfetto, anzi; ma perché comunque risulta un modello con cui confrontarsi dato che gli americani si sono misurati con la diversità culturale ben prima di molte altre realtà europee quali la nostra. Secondo i legislatori, l'educazione multiculturale negli Stati Uniti si fonda su un approccio all'insegnamento e all'apprendimento che è basato su valori democratici e che afferma il pluralismo culturale all'interno di una società interdipendente.
Gli USA si autodefiniscono infatti una democrazia pluralistica, e l'educazione multiculturale ha in teoria come scopo quello di promuovere lo sviluppo intellettuale, sociale e personale di ogni studente al massimo delle sue potenzialità. Tuttavia, com'è noto, questi obiettivi presentano delle aspirazioni che continuano a produrre forti tensioni e disaccordi agli occhi di molti strati della società americana.

• Vediamo queste problematiche più in dettaglio.

• La prima risiede nel fatto che è difficile preparare degli studenti provenienti da retroterra culturali a vivere in una società che cambia rapidamente ed in cui alcuni gruppi hanno maggiori privilegi sociali di altri a causa di razza, etnia, genere, classe, lingua, religione, abilità o età. E con le nuove ondate migratorie degli ultimi anni la situazione non può che divenire sempre più complessa.

• Lo scontro potenziale tra la cultura dello studente a casa propria e quella che incontra a scuola viene reso concreto in almeno due modi. Quando esiste una differenza significativa tra le due culture, gli insegnanti

possono facilmente fraintendere gli atteggiamenti, le intenzioni o le abilità come risultato della differenza negli stili linguistici o nei modelli di comportamento usati. In secondo luogo, quando tali differenze culturali esistono, gli insegnanti possono utilizzare stili di insegnamento, comunicazione, o disciplina che cozzano con le norme della comunità.

• Quando gli educatori affrontano tali problemi, lo spirito multiculturalista richiede che venga riconosciuta la comunanza partecipativa di ciascuno.

• Per raggiungere questo obiettivo le scuole devono:
1. insegnare le pratiche culturali delle altre culture senza stereotipizzarle o male interpretarle;
2. insegnare le proprie pratiche culturali senza ritrarre le pratiche di altre culture in modo negativo.

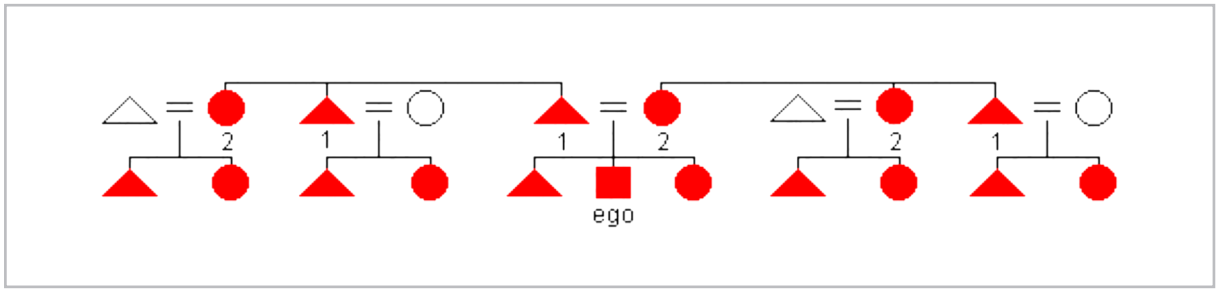
• È quindi evidente, allora, che un corpo studentesco di tipo multiculturale è importante sia per le esperienze dei membri della cultura dominante che di quelli delle co-culture (o etnie). Perché ciò si realizzi è imperativo usare un approccio di insegnamento in cui i retroterra culturali degli studenti siano usati per sviluppare efficacemente l'apprendimento degli studenti e il rafforzamento del gruppo-classe. Lo scopo finale sarà quello, basilare, di attivare proattivamente studenti di provenienze culturali diverse alla comprensione e alla gestione dei rapporti reciproci in modo efficace non solo sul piano dell'apprendimento ma anche sul piano affettivo.

• Ma riconoscere gli obiettivi e le sfide dell'educazione multiculturale è solo il primo passo per divenire un educatore multiculturale competente.

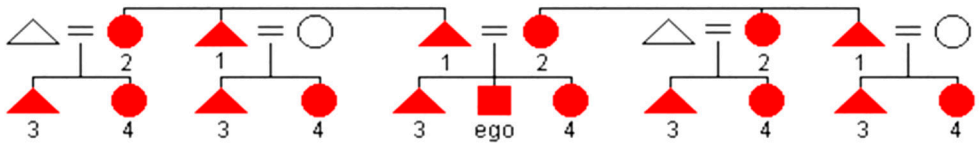
41. I sei sistemi terminologici della parentela: modelli bilaterali

Gli antropologi adottano il metodo di classificazione dei cugini per distinguere sei sistemi terminologici della parentela indicati come fondamentali. Ciascuno viene distinto con il nome di una società dove il modello è prototipico. In particolare i primi due (hawaiano, eschimese) seguono il modello di discendenza bilaterale, i rimanenti quattro (irochese, Crow, Omaha e sudanese) il modello unilaterale di discendenza. Il primo ad elaborare questa classificazione fu ancora Lewis Henry Morgan, in un lavoro del 1871.

1. Modello hawaiiano: Si tratta del modello di parentela più semplice, in cui la famiglia nucleare ha un'importanza molto relativa. Al suo posto una famiglia estesa in cui Ego definisce i propri parenti basandosi solo sui criteri del genere e della generazione, cioè chiama con uno stesso nome tutti i parenti maschi della generazione dei genitori (1), e con un altro i parenti femmina della stessa generazione (2):

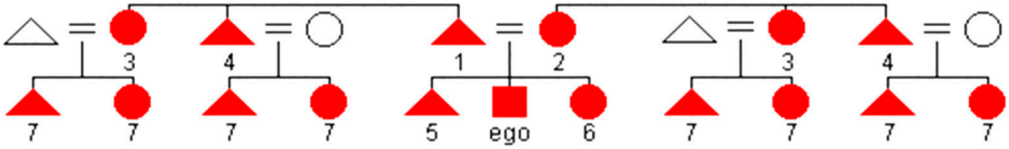


Stessa cosa per la generazione parallela di Ego, con tutti i fratelli e i cugini chiamati nello stesso modo (3) e così le sorelle e le cugine (4):



Ne risultano solo quattro termini di parentela. Non sorprende che il matrimonio tra Ego ed i suoi cugini/e sia proibito, essendo questi ultimi considerati alla stregua dei fratelli o delle sorelle. Il sistema hawaiano è visualizzabile come un dolce con più strati sovrapposti (un millefoglie).

2. Nel secondo modello bilaterale, quello eschimese, Ego distingue ciascun membro della famiglia nucleare (padre-madre-fratello-sorella, figlia-figlio e figlia-figlio della sorella o del fratello) in base a genere e generazione, mentre distingue solo zie-zii e i loro figli (cugini, chiamati con un solo nome indipendentemente dal genere) nei rami laterali, senza distinguere fra il ramo materno e quello paterno (tutti sono chiamati con zie e zii).



Padre e madre, dunque, e i loro parenti collaterali, sono ugualmente importanti. Si tratta del modello di parentela più comune in Nordamerica ed in Europa, quello che esalta la famiglia nucleare, in cui membri

hanno nomi esclusivi. Mnemotecnicamente è stata suggerita l'immagine dell'interno di una cipolla, con un nucleo circondato da più strati concentrici a destra e a sinistra.
Questo sistema si trova, da un lato, in società tecnologicamente avanzate; dall'altro, in società, come gli Inuit o Eschimesi, che vivono di caccia-raccolta. Ma in entrambi i casi viene esaltata la famiglia nucleare in quanto prodotto di un'economia che costringe la famiglia stessa ad essere indipendente. Oggi questo sistema è diffuso nel 10% delle società del mondo.

Cultura ed apprendimento

Passiamo ora a vedere il legame tra cultura e apprendimento non solo per comprendere questa relazione ma anche per suggerire modi per usare questa conoscenza in modo pratico all'interno della classe.
Se da persona e persona ci sono differenze nel modo di apprendere (lo si vede con i problemi che si affrontano nella vita di ogni giorno), abbiamo già visto come queste abilità cognitive personali vengano acquisite nel corso di un lungo processo di socializzazione.
Si tratta delle cosiddette "preferenze di apprendimento".
Ogni cultura ha adottato nel corso del tempo approcci all'apprendimento di tipo diverso, a seconda delle proprie (o anche - la storia c'insegna - altrui) esigenze contingenti. Ma tutto ciò l'abbiamo già visto nelle lezioni su Vigostky.

• Basti qui la definizione secondo cui "lo sviluppo cognitivo individuale risponde alle richieste dell'ambiente in cui si è cresciuti: una persona sarà brava a fare le cose che sono importanti per lei e che ha occasione di fare spesso. Le abilità cognitive sono radicate nei modelli offerti dalla società" (Hofstede 1986).

• Il punto non è solo che – forse è superfluo ripeterlo – non vi sono approcci all'apprendimento migliori o peggiori di altri, ma soprattutto che utilizzare modi di apprendimento provenienti da culture diverse si rivela normalmente un enorme vantaggio educativo per chi li possiede (come dimostrano anche le risorse all'apprendimento normalmente elastiche degli studenti bilingui). La ricerca lo dimostra in modo decisivo.

• La ricerca ha anche dimostrato che "quando agli studenti si dà la possibilità di imparare qualcosa di difficile attraverso quello che ciascuno ha adottato come proprio stile di apprendimento, essi tendono ad ottenere statisticamente risultati molto più alti rispetto a quando ricevono un'istruzione più lontana dalle loro preferenze di apprendimento" (Gay 2000).

Modi culturali di conoscenza

Per modi culturali di conoscenza, gli studiosi si riferiscono ai metodi che le persone usano per pensare e divenire consapevoli della propria realtà.
Eccone due esempi, tratti da due culture tradizionali (o "faccia-a-faccia") – con la premessa che il cosiddetto sapere tradizionale, tipico di tali società, è sì basato sull'esperienza, messo alla prova da un uso secolare, adattato all'ambiente in cui il gruppo vive ecc., ma è anche dinamico e soggetto a cambiamento (come ormai sappiamo bene).

• Nelle **Hawaii**, i nativi credono che il pensiero avvenga nell'intestino, il "budello" che collega cuore e mente. I sentimenti, insomma, per gli Hawaiani, sono collegati alla conoscenza, all'intelligenza ecc. Inoltre apprendere per loro è anche una questione estetica o pratica. Il sapere, insomma, deve collegare lo spirito e il corpo, incoraggiando le relazioni interpersonali. Come si vede questa visione è molti diversa da quella occidentale, non solo perché in questa il luogo del pensiero è la testa, ma anche perché notoriamente, i due domini, spirituale e fisico, sono pensati come separati.

• I **Kwara** delle Isole Salomone, per fare un altro esempio, ritengono che chi conosce si impossessi della cosa conosciuta. La conoscenza si ottiene attraverso i sensi, caratterizzati come 5 modi di vedere (a. la visione fisica, tramite gli occhi; b. vedere con la mente, caratterizzata da riflessione e previsione; c. vedere ciò che è invisibile come gli spiriti; d. vedere oltre i confini temporali, cioè, vedere nel futuro; e. vedere attraverso uno sciamano o un guaritore la natura di una malattia o il senso di un sogno).

Tipi di preferenze di apprendimento

Esaminiamone insieme i più comuni.

1. "indipendenza dal campo" vs. "sensibilità al campo".
È una preferenza di apprendimento basata su come viene percepito l'ambiente che ci circonda, se su di esso tutto insieme o su parti di esso. Lo si può chiamare (ne abbiamo già parlato in parte in una lezione precedente) anche "stile vedo-la-foresta-o-solo-gli-alberi".
Chi adotta lo stile "campo-sensibile" ha una visione più globale, è più attento al campo sociale. I "campo-indipendenti" tendono invece ad essere più analitici e più centrati sugli aspetti impersonali, astratti, dell'ambiente circostante. Gli studenti "campo-sensibili" tendono a lavorare con gli altri, cercare la guida degli insegnanti, e ricevono gratificazioni se il gruppo ne riceve. Gli studenti "campo-indipendenti" preferiscono lavorare da soli, si focalizzano su un compito, e sono più competitivi.

• Il secondo modello (“ sensibilità di campo”) si trova tipicamente negli Stati Uniti. Al contrario il primo tipo è più collettivista (cfr. Cina, Giappone, ad esempio). Anche in Africa, secondo diversi studiosi, si tende a preferire uno stile “campo-dipendente”, e quindi più olistico. Si nota anche che i figli di immigrati di prima generazione in occidente tendono a perdere questo stile a vantaggio di quello “campo-indipendente”.

• 2. “Cooperazione” vs. “competizione”. Come dice il nome stesso, questi 2 stili di apprendimento sono rispettivamente più tipico delle culture collettiviste e di quelle più individualiste. In effetti, al solito, le culture del mondo mostrano delle sfumature tra i due estremi. I paesi latini tenderebbero a privilegiare la cooperazione (cfr. il caso spagnolo visto sopra), come anche gli africani e gli asiatici (si consideri che, ad esempio, nelle famiglie di filippini sono le sorelle o i fratelli più grandi che tirano su i fratelli piccoli): tutto ciò si nota in classe, dove gli scolari/studenti cooperativi vengono spesso penalizzati dai contesti competitivi, al contrario si esaltano nei lavori di gruppo.

• 3. “Sbaglio e riprovo” vs. “osservo e faccio”.

• Se, cioè, alcuni preferiscono mettersi subito alla prova e imparare dagli errori, altri sono più sensibili a mostrare le proprie abilità e prima vogliono osservare, poi, quando si sentono sicuri, fare. In Europa continentale di solito domina il secondo metodo, mentre nei paesi anglo-sassoni tipicamente sarebbe il primo tipo (trial and error) il più frequente.

• 4. “Tolleranza dell’ambiguità” vs. “intolleranza dell’ambiguità”. In classe è evidente la differenza. Se un insegnante inizia a spiegare un concetto partendo dai risultati, cercando così di stimolare la curiosità dello studente, prima di spiegare il come si arriva ad essi, ci saranno scolari irritati, che alzano la mano per chiedere spiegazioni. Altri, al contrario, staranno volentieri al gioco (gli esempi sono molteplici per chi ha esperienza di insegnamento). Si tratta banalmente del fatto di sapere gestire più o meno bene le (apparenti o meno) contraddizioni o avere una tolleranza più o meno alta al grado di incertezza di un’affermazione o di una dimostrazione, ecc.

• Le classi americane, o (sempre generalizzando, com’è inevitabile) quelle europee tendono ad essere più “strutturate”; ad esempio, di solito, vedono il sapere come “diviso per materia” (anche a costo, come dicono ancora molti insegnanti italiani, di “ragionare per compartimenti stagni” o “senza fare collegamenti”). In Occidente, infatti, si enfatizzano concetti come “giusto/sbagliato”, “corretto/scorretto” o domande del tipo “sì/no”; e si valuta la cosiddetta “logica” (lo abbiamo già visto ampiamente in precedenza con gli esempi studiati da Andrade). In molte culture non occidentali, invece, non c’è questa ricerca spasmodica della “verità assoluta”.

41/S1. Stili in base a "percezione/giudizio"

Su questa base, alcuni studiosi, partendo dai lavori di Jung, hanno suddiviso gli stili di apprendimento a partire dai due poli estremi (ma questo è già molto 'occidentali-centrico'...) del "sentire" (= procedere a gradi e per prove) e dello "intuire" (=astrarre e riflettere). Per il primo polo si parla di percezione, per il secondo di giudizio. Visto che apprendere significa avere un po' dell'uno e un po' dell'altro, gli psicologi hanno individuato 4 tipi di preferenze di apprendimento (Ii riassumo molto schematicamente e in modo molto "pratico", anche perché probabilmente li conoscete già):

• 1. Studenti del "saper fare" (o "sentire-pensare"), in cui chi apprende tende ad esser realistico, pratico e fattuale, orientato verso il risultato: fatti non parole, insomma. Si tratta di studenti efficienti che eseguono le consegne e lo fanno in modo puntuale. Tipicamente sono a disagio in una lezione solo frontale... nel qual caso alzeranno le mani molto spesso. Tenderanno a chiedere "cosa" o "come" ed a preferire indicazioni passo-passo. Se non vedono subito una finalità pratica tendono a perdere interesse all'argomento.

• 2. Studenti "pensiero-intuitivi". Tipicamente amano la teoria, la conoscenza astratta. Amano essere messi alla prova intellettualmente e tirar fuori soluzioni autonome. Curiosi, tollerano bene le spiegazioni teoriche, i problemi complessi, di cui (se il caso) valutano le conseguenze a lungo termine. Come i "campo-dipendenti", anch'essi amano suddividere i problemi negli aspetti che li compongono, ragionarci sopra, ecc. Insomma, amano arrivare "al fondo del problema", come si dice.

• 3. Studenti "auto-espressivi" (o "intuitivo-sensoriali"). Tipicamente curiosi, immaginativi e perspicaci. Osano "sognare", sono molto attaccati ai propri valori, aperti alle alternative, sempre alla ricerca di modi nuovi e atipici di esprimere se stessi. Sentono molto le questioni morali. Preferiscono attività che permettano loro di usare la loro immaginazione e fare cose in un modo "originale". Odiano la routine e la memorizzazione; preferiscono porre domande aperte del tipo "prof, cosa succede se...". Indipendenti e anticonformisti.

• 4. Studenti "interpersonali" (o "percettivo-affettivi"). Sono sociali, amichevoli e privilegiano l'interpersonalità. Sensibili ai propri sentimenti e agli altrui. Più che dai problemi astratti, sono attratti da tutto ciò che riguarda e colpisce la loro vita e l'altrui. Preferiscono un approccio di apprendimento personale e lavorano meglio se sono coinvolti emotivamente, cioè "presi" dalla cosa che stanno imparando. Tendono alla spontaneità e all'azione impulsiva. Attenti alla propria immagine, cercano di essere rilassati e

di divertirsi mentre imparano. La loro domanda tipo sarebbe "A cosa mi serve questo"? Insomma, sempre alla ricerca di un legame tra ciò che imparano e la propria esperienza personale. Distinguono poco tra scuola e vita e si distraggono facilmente quando le spiegazioni si fanno troppo astratte, per così dire. Generalizzazioni e semplificazioni a parte, questi ultimi 4 modelli possono servire in generale a guardare tra i modelli cultura-dipendenti che abbiamo visto in precedenza, poiché sono pensati come "universali" (benché gli antropologi si chiedano sempre se lo siano veramente...). Tuttavia è essenziale conoscerli (e sicuramente li avete approfonditi negli altri corsi) per farli "mappare" con gli etno-modelli visti in precedenza: anche perché un educatore-insegnante ha come obiettivo non solo quello di insegnare, ma anche quelli di creare un gruppo-classe, una comunità che riconosca e incorpori le preferenze di apprendimento di ciascuno studente, ecc.

Stili motivazionali culturali

Oltre agli stili di apprendimento le culture influenzano anche le motivazioni per imparare, cioè i cosiddetti "stili motivazionali". Al solito, l'educatore multiculturale deve conoscerli per applicare più tecniche motivazionali a studenti di provenienze culturali diverse.

1. Motivazione intrinseca. Quando lo studente ce l'ha già. Basta il fatto di saper fare una cosa bene per motivarlo e compensarlo. Ad esempio, gli antropologi notano una differenza tra studenti europei, che sono motivati ad apprendere per ragioni intrinseche e, invece, quelli americani, spesso motivati dal fatto di poter riuscire a far carriera accademica per avere una "buona posizione" e "un sacco di soldi" (si parla, tipicamente, di cultura materialista).

2. Motivazione estrinseca. Al contrario ci sono studenti che devono essere motivati dall'esterno, per così dire, cioè con ricompense che non provengono direttamente da loro. Gli studenti asiatici, ad esempio, vengono motivati dai genitori e dai parenti.

3. Apprendere "a richiesta". Si applica tipicamente nei casi in cui il curriculum di studi è estremamente strutturato, e gli studenti devono apprendere indipendentemente dai loro interessi personali e dal fatto che lo vogliano o meno. Ad esempio, in Giappone si richiede a tutti gli studenti di memorizzare date e sequenze complesse nonché lunghe formule in matematica, scienze biologiche e perfino nelle scienze sociali.

4. Apprendere "se interessati". Vi sono culture in cui è normale pensare che le persone debbano apprendere solo ciò che è loro utile o di loro interesse (un esempio di ciò si troverebbe, apparentemente, negli studenti sudamericani e anche in quelli bengalesi). Quando non sono interessati, questi studenti perdono

il controllo della loro attenzione che dedicano ad altre idee di maggior interesse personale: il risultato è che sembrano "staccati" dal contesto di apprendimento. Alla luce di quanto visto non si deve mai dimenticare il concetto base che in classe l'educatore deve stimolare una matrice complessa di preferenze di apprendimento e stili motivazionali, cioè più modelli e non solo uno, per arrivare ai suoi scopi. Impossibile farlo simultaneamente, ma è preferibile impiegare queste variabili in modo selettivo dopo averne testata l'efficacia. Insomma, si devono trovare preferenze e stili più consoni, com'è logico, al contesto della classe.

41/S2. Il problema della lingua

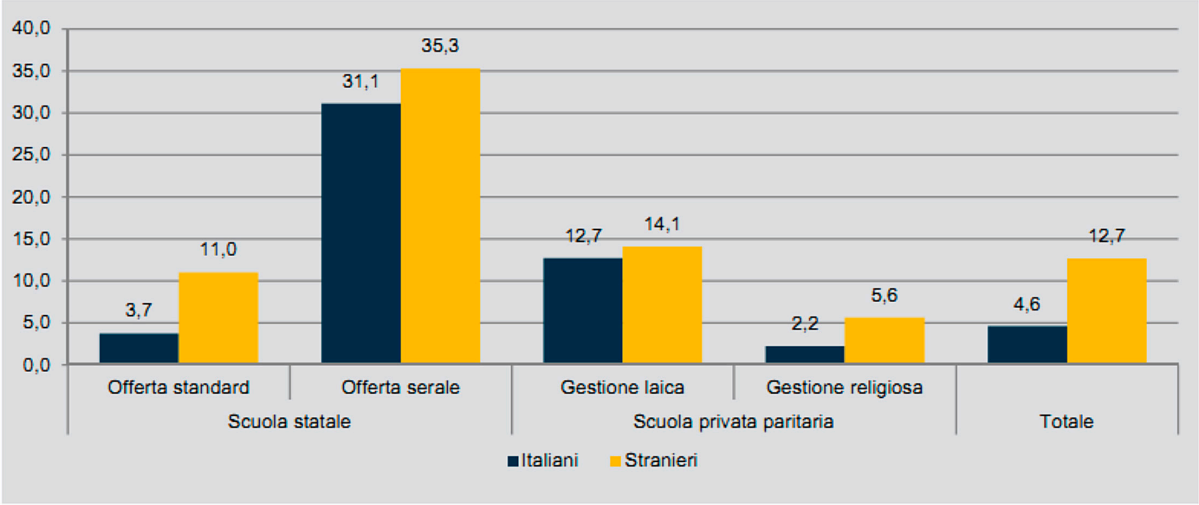
Conosciamo ormai l'importanza della lingua nei processi culturali. Tenendo presente che molti studenti arrivano alle superiori, ad esempio, senza conoscere l'italiano, o comunque lo parlano con difficoltà, si capisce la portata del problema. Il sistema educativo nazionale non sempre risponde in modo appropriato a queste esigenze. O meglio, in teoria lo fa, nel senso che lascia autonomia ai singoli distretti. Al solito ci sono, in base alle risorse, strutture che lo fanno in modo più o meno adeguato, organizzando ad esempio corsi di italiano come seconda lingua (L2) cui lo studente accede per, ad esempio, tre mattinate alla settimana ("percorsi di alfabetizzazione e apprendimento della lingua italiana per stranieri").
È chiaro che il problema è pressante. Ma è anche chiaro, ed è imperativo, che gli insegnanti debbano mettersi nell'ottica che uno studente che arriva con poca o nulla conoscenza dell'italiano non è "un caso perso" - un atteggiamento purtroppo abbastanza diffuso (ed in parte, forse, comprensibile) ma comunque non giustificabile in nessun modo!

- *L'insegnante deve infatti dimostrarsi paziente e valutare comunque il contributo dello studente alla classe, nel riconoscimento che l'identità etnica dello studente che hanno di fronte è legata in modo inestinguibile, diretto, alla sua lingua madre (ed anche su lingua ed identità abbiamo detto molto nelle lezioni precedenti).*
- *Un primo problema da tenere sempre presente è che gli studenti che necessitano di arrivare ad un livello di italiano utile per l'interazione (non solo quella in classe), spesso possono avere, o hanno, problemi di competenza anche nella propria lingua nativa (L1).*
- *Inoltre vengono immessi nella classe correlativa alla loro età, il che, se si tratta di una classe avanzata, non fa che aumentare il loro problema di gestire non solo una materia nuova per loro, ma anche la lingua in cui devono esprimersi.*

41/S2. Scuola italiana: gli abbandoni

A questo proposito diamo un'occhiata all'andamento degli abbandoni nella scuola italiana. Ecco i dati ISTAT (ISTAT , Studenti e scuole 2017) relativi all'a.s. 2013/14:

Figura 2.7 – Alunni che hanno abbandonato la scuola secondaria di secondo grado per ente gestore, tipo di offerta formativa statale, tipo di gestore privato e cittadinanza – a.s.2013/2014
(incidenza percentuale)



• Come recita il passo (redatto da Romina Filippini) del rapporto ISTAT: "gli studenti stranieri sono maggiormente soggetti ad abbandonare la scuola rispetto agli studenti italiani. Nel dettaglio, l'incidenza degli studenti che hanno abbandonato il percorso della scuola secondaria di secondo grado è più elevata fra gli studenti di cittadinanza straniera in tutte le tipologie formative analizzate; il differenziale maggiore si riscontra nell'offerta statale standard: l'11,0 per cento degli studenti stranieri ha abbandonato la scuola nell'anno scolastico 2013/2014, a fronte del 3,7 per cento degli italiani".

• A breve commento, è sufficiente ribadire come i dati sui risultati scolastici (come conferma da tempo la letteratura nazionale e internazionale in materia) siano strettamente connessi al retroterra familiare degli alunni, nel senso che la famiglia di origine, ovvero le caratteristiche socio-demografiche/economiche di questa, ne influenzano di norma – e non può che essere così – il percorso educativo (quindi anche gli abbandoni).

• Ma l'idea diffusa che ciò sia più frequente a livello di immigrati di prima e seconda generazione, per decrescere con la radicazione nel territorio, è solo una semplificazione (tra le variabili, in primis le differenze culturali dovute alla comunità etnica di volta in volta considerata).

• I dati ISTAT evidenziano come fattore determinante generale, cioè anche rispetto agli studenti italiani, il titolo di studio dei genitori. Il dato è da interpretarsi nel senso che, banalmente, se è vero che c'è un legame tra risultati degli alunni e condizione socio-economica della famiglia di provenienza, sarà molto più probabile che genitori con un titolo di studio elevato possano aver raggiunto una stabilità economica maggiore. Inoltre è chiaro che anche la cultura (qui N.B. sempre nel senso antropologico del termine!) è al solito fattore determinante. Basti solo pensare, anche nella nostra realtà italiana, al meccanismo legato alla trasmissione generazionale dell'abilità e delle motivazioni da genitori a figli, non fosse altro che per il maggior supporto educativo che i primi possono fornire ai secondi, sia in modo diretto che indiretto (lezioni private ecc.).

Approfondimento: i flussi migratori in Italia e nel Mondo

Inizia da questa lezione un modulo di approfondimento sulle dinamiche dei flussi migratori in italia e nel resto del Mondo, ad integrazione di quello che abbiamo visto nelle lezioni precedenti relativamente all'etnologia dei sistemi educativi ed ai dati ISTAT sugli studenti che provengono da realtà culturali (e quindi linguistiche) diverse. Niente di meglio che fare riferimento al Rapporto sulla protezione internazionale in Italia, 2017. Da esso abbiamo tratto 4 sezioni, che troverai, a partire da questa, anche nelle prossime 3 lezioni.
-Vai su supporti didattici:
-Scarica e leggi il file: 01_Pages from Rapporto_2017_web [politica e processi migratori in EU 2017] 41/S3. La realtà italiana

Nella cultura italiana l'insegnamento doveva tradizionalmente enfatizzare la socializzazione e la cooperazione più che la competizione. In realtà a partire dagli anni Novanta l'italia si è sempre più allineata al

modello statunitense (cioè individualista e competitivo), tanto da figurare addirittura al settimo posto nella famosa classifica delle nazioni più individualiste redatta da Hofstede nel 2001 (1. USA; 2. Australia; 3. Regno Unito; 4. Canada; 5. Olanda; 6. Nuova Zelanda; 7 Italia –la Francia è all'11°, la Germania al 15° e la Spagna al 20° posto).
Comunque sia, in una realtà come quella italiana, lo studente culturalmente diverso con difficoltà di lingua viene normalmente accolto in modo solidale e nello stesso tempo 'fattivo' da insegnanti e compagni di classe. Anche i risultati e l'avanzamento nella competenza dell'italiano normalmente si compiono dopo, in un certo senso, un primo anno "di prova".
Ma niente di meglio che toccare con mano un dato preso direttamente "sul campo": nei materiali di questa lezione trovate un documento relativo al «Protocollo per l'inclusione degli studenti NAI [= Neo Arrivati in Italia]» adottato, su indicazioni MIUR, in una scuola superiore italiana... Vi prego di leggervelo (solo come documentazione), poiché si tratta di 'antropologia pratica'.

• Chiudiamo questo modulo ribadendo che lo scopo non era certo quello di spaventare chi ci legge, ovviamente, ma di ribadire che per essere un insegnante "multiculturalmente competente" bisogna sempre tenere presente che la cultura crea aspettative sui comportamenti più appropriati tanto per gli insegnanti che per gli studenti, e, non ultimo, prescrive "il modo migliore" per imparare. Quindi, al solito, più modelli diversi si conoscono meglio è.
• L'altro punto è che, specialmente nelle scuole ad alta diversità culturale, gli insegnanti non devono mai "fare da soli", ma devono interagire, cooperare, con studenti e genitori, che a loro volta devo essere messi (e mettersi) nelle condizioni di dialogare e cooperare con l'insegnante. Facendo così il 50% dei problemi è già risolto... (bisogna essere ottimisti!).
• Quanto, poi, ad "attivare" la classe alla multiculturalità - lo scopo numero uno - i ricercatori sono concordi nell'affermare, come visto, che bisogna differenziare l'insegnamento all'interno della classe (istruzione differenziata).
• Sempre a proposito di istruzione differenziata, c'è un parallelo che può rendere l'idea. Nell'Italia appena unita la domanda che si ponevano gli insegnanti era come affrontare una classe che riuniva scolari più vecchi che sanno già leggere e scrivere e più giovani o giovanissimi che non hanno mai tenuto in mano una penna o un quaderno, più di un secolo e mezzo dopo il problema è lo stesso, ma applicato a studenti culturalmente diversi: "come posso dividere tempo, risorse e me stessa/o per poter soddisfare le esigenze di tutti i membri di questa cellula della società futura che è la mia classe"?

• Risposta: competenze sì, ma anche auto-motivazione e consapevolezza del ruolo centrale della scuola e dell'insegnante per il futuro della comunità cui ella/egli si rivolge. Perché, anche se a livello di percezione sociale il "peso" della classe insegnante potrebbe non essere più quella dei film degli anni Cinquanta (vd. sopra), insegnare a tutti i livelli continua ad essere la professione che permette di agire direttamente sul corpo sociale, un compito difficile ed estremamente impegnativo, ma anche estremamente ricco ed arricchente, per non dire gratificante, non ultimo su un piano – antropologico per eccellenza - come quello "umano"... E questo, di nuovo, a tutti i livelli, da quello sociale/cognitivo, al culturale in senso lato, a quello (ultimo ma non d'importanza) affettivo...

verificare l'eventuale ripresentarsi di tali problematiche anche in altre discipline e per rilevare possibili differenze tra la produzione orale e quella scritta.
Il C.d.C. si attiva, affinché sia predisposto un corso di recupero per lo studente.
Successivamente il coordinatore di classe documenta al DS le difficoltà osservate dagli insegnanti curriculari e la descrizione delle azioni attivate per il recupero, così che possa valutare se ricorrano le condizioni per segnalare formalmente alla famiglia l'ipotesi di un DSA.
La famiglia potrà liberamente decidere se accogliere l'invito della scuola a rivolgersi a uno specialista dell'AUSL e/o privato, affinché sia possibile una diagnosi scientifica delle problematiche di apprendimento dello studente, anche in rapporto all'entità del problema (lieve, medio, grave...) e alla adozione delle misure dispensative e degli strumenti compensativi più opportuni.

La scuola rappresenta il fattore più importante e decisivo, per l'integrazione degli studenti stranieri nella società italiana (Neo Arrivati in Italia). I recenti flussi migratori sono destinati a mutare progressivamente la realtà scolastica, dando vita a una realtà multiculturale e multietnica che deve essere apprezzata e valorizzata, nel rispetto delle culture originarie.

3.2.3- PROTOCOLLO PER L'INCLUSIONE DI STUDENTI NAI

Ruolo di Dirigente Scolastico

a) prende in esame la richiesta di inserimento nel contesto scolastico dello studente neo arrivato e raccoglie le informazioni relative al percorso compiuto dallo studente;

b) individua la classe idonea ad accogliere lo studente, tenendo del percorso compiuto dallo studente, della sua età anagrafica, del numero di studenti presenti nella classe, della normativa di riferimento.

Segreteria

a) alla richiesta di iscrizione, provvede all'iter burocratico fornendo la modulistica in lingua predisposta dal MIUR *(Io parlo la tua lingua: http://hubmiur.pubblica.istruzione.it/web/istruzione/parlo-la-tua- lingua#)*;

b) raccoglie i dati e la documentazione seguendo la normativa.

Consiglio di Classe

a) rileva i bisogni specifici di apprendimento;

b) condivide le linee di programmazione personalizzata rivolta agli studenti non italofoni;

c) propone una programmazione sulla base delle soglie minime di accettabilità individuate dai dipartimenti disciplinari.

Referente DSA

a) E' disponibile per colloqui con le famiglie e con gli studenti, fornendo informazioni e suggerimenti;

b) si raccorda col DS e con i docenti della classe per favorire l'individuazione delle migliori strategie per l'inclusione dell'alunno;

c) coordina le attività di monitoraggio;

d) propone ai docenti forme di aggiornamento.

Rete delle scuole

a) la scuola capofila assegna gli alunni agli Istituti in cui c'è disponibilità di posti;

b) si organizzano corsi specifici di italiano L2

Famiglia

a) Procede all'iscrizione dell'alunno fornendo la documentazione richiesta.

b) È invitata a collaborare con la scuola al fine di perseguire un armonico sviluppo psicofisico del/la proprio/a figlio/a attraverso la definizione di un percorso educativo condiviso.

c) Eventualmente partecipa agli incontri con il Consiglio di classe.

d) Concorda il PEI con il Consiglio di classe e i singoli docenti.

e) Mantiene i contatti con gli insegnanti.

f) Considera non solo il significato valutativo, ma anche quello formativo delle singole discipline.

g) Utilizza gli stessi strumenti di facilitazione in ambito domestico per supportare lo studente e sostiene la motivazione e l'impegno dello studente nel lavoro scolastico e domestico.

h) Verifica regolarmente lo svolgimento dei compiti assegnati e che siano portati a scuola i materiali richiesti.

i) Incoraggia l'acquisizione di un sempre maggiore grado di autonomia nella gestione dei tempi di studio, dell'impegno scolastico e delle relazioni con i docenti.

Studente

a) Ha diritto a ricevere una didattica individualizzata e personalizzata,.

b) Ha il dovere di porre adeguato impegno nel lavoro scolastico.

c) Deve frequentare i corsi di L2 eventualmente presso altri Istituti della rete.

3.3.1- PROTOCOLLO PER L'INCLUSIONE DI STUDENTI CON DCAE/O ALTRI DISTURBI PSICOLOGICI

I disturbi del comportamento alimentare o altre forme certificate di disturbo psicologico (ad es., attacchi di panico, fobie, ecc.), possono essere segnalati dalle famiglie, producendo la debita certificazione al DS. In deroga dall'obbligo di frequenza, si potranno concordare forme flessibili di presenza alle lezioni e tipologie di verifica alternativa.
Il Liceo aderisce ai progetti dell'AUSL, per la prevenzione dei comportamenti a rischio, con l'intento di promuovere le condizioni di benessere bio-psico-sociale e favorire il sentirsi a proprio agio nei diversi ambienti della vita sociale.

42. Matrimoni preferenziali e status

• Nel modulo precedente abbiamo parlato di influenza della famiglia di origine sui rendimenti degli studenti. Torniamo dunque ai temi legati alla parentela analizzando proprio come gli antropologi interpretino questo insieme culturale fondamentale per l'identità di un individuo e come ne differenzino le diverse tipologie da cultura a cultura. Ma partiamo dalle tipologie di matrimoni. Infatti, non solo nella nostra società, ma a livello interculturale, la famiglia nasce con quello che noi definiamo «matrimonio».

• Come visto, gran parte delle società del mondo utilizzano la parentela come risorsa che fonda le proprie relazioni sociali. Così sorge il problema di conservare questo sistema da una generazione all'altra. La risposta a livello interculturale consiste nel cosiddetto matrimonio preferenziale, che prescrive un'unione fra determinati membri del gruppo di parentela, quello che la società giudica il più "corretto". È naturale che questo tipo di esigenza si trovi solo nelle società unilineari.

• Vengono distinti due modelli: il matrimonio con la figlia della sorella del padre (a), nelle società patrilineari; ed il matrimonio con la figlia del fratello della madre (b) nelle società matrilineari.

• Il primo modello costituisce un sistema matrimoniale chiamato scambio diretto, in cui la stirpe che riceve una moglie (la cugina figlia della zia paterna di Ego è la donna prototipica, ma qualunque donna della giusta stirpe va bene) da un'altra stirpe, le rende una moglie alla generazione seguente. Cioè: dopo due generazioni si ristabilisce l'equilibrio. Naturalmente il matrimonio viene contrattato da uomini e donne delle due stirpi che prescelgono la migliore candidata.

• Invece il secondo modello, quello del matrimonio con la figlia del fratello della madre, costituisce un sistema matrimoniale di scambio asimmetrico, in cui è sempre una stirpe a dare una moglie ad un'altra stirpe (la cugina figlia dello zio materno di Ego è la donna prototipica, ma qualunque donna co-generazionale di Ego appartenente alla stirpe della madre va bene), ricevendone da una terza (cioè gli uomini prendono mogli della stirpe della madre e le donne si sposano sempre nella stirpe dove sono andate le sorelle del padre). Il matrimonio con una figlia del fratello della madre è il prototipico perché Ego eredita dallo zia sia in quanto nipote-figlio che in quanto genero.

• Gli antropologi distinguono due tipi di posizioni sociali:

• i cosiddetti status ascritti (a), cioè le posizioni sociali assegnate alla nascita (figlio, nipoteecc.);

• gli status acquisiti (b), ovvero le posizioni sociali raggiunte durante la vita grazie al proprio impegno e a quello di altri (amico, studente, dentista ecc.).

• Ma, come già visto all'inizio delle lezioni sulla parentela, le società adottano pratiche che trasformano uno status acquisito in status ascritto. Anzi, molte società privilegiano l'adozione e differenziano il ruolo del padre biologico da quello del padre sociale (si pensi alle adozioni "politiche" nel mondo romano, quella di Ottaviano –poi Augusto- da parte di Cesare ne è l'esempio più famoso). In certe società, ad esempio, si acquisisce ruolo di padre o madre adottivi in funzione del fatto di prendersi cura o meno di un piccolo d'uomo: nutrire un bambino, in fondo "è un fatto tanto biologico quanto metterlo al mondo", dicono gli antropologi.

42/S1. La famiglia: ruoli sociali e ruoli biologici

Nelle società dove l'adozione è così diffusa, specialmente quando le condizioni economiche non sono sempre favorevoli e i figli vengono adottati da vicini o parenti più ricchi dei genitori biologici, i legami di parentela più duraturi diventano quelli acquisiti. Nuovamente, non possiamo che ribadire il concetto olistico dell'uomo come sistema-aperto, che si serve di un codice solo apparentemente rigido di strutture parentelari, ma in realtà molto più flessibile di quello che sembra. Così, secondo Geertz, la parentela è un codice che serve non solo a comprendere ma anche a plasmare certi settori della vita sociale.
Per gli Ju/'hoansi gli obblighi matrimoniali sono dati sia dal sistema della parentela sia da quello onomastico: essi infatti hanno solo pochi nomi propri, quindi, di solito, usano i nomi di parentela per chiamarsi (il figlio come il padre, la figlia come la madre ad esempio); o, viceversa, chiamano con il nome di parentela una persona che ha lo stesso nome proprio del padre. Il fatto è che la relazione onomastica ha più valore di quella parentelare biologica. Risultato: tutti possono essere parenti di tutti. Ma chi è che decide la relazione dell'uno nei confronti dell'altro? Cioè se x si chiama come mio padre ma io mi chiamo come il fratello di x, io sarò il figlio o il fratello di x? Chi decide in questo caso è il più anziano dei due (è il cosiddetto "principio del wi"). Si tratta di una tra le tante conferme etnografiche che in nessuna società matrimonio significa accoppiamento, ma in tutte si tratta di un'istituzione che (a) trasforma lo status di un uomo e di una donna, (b) stabilisce il grado di accesso sessuale tra i coniugi (che varia dall'esclusività alla preferenza), (c) dà una posizione sociale alla prole ed ai rapporti tra il singolo coniuge e i parenti dell'altro. Un fatto che emerge

a livello interculturale è che i ruoli di marito e quello di padre non dipendono necessariamente dal sesso della persona che li svolge.
Presso i Nuer una donna ricca e non in grado di avere figli può fare da marito, cioè sposare la moglie pagandone la "ricchezza della sposa" ai parenti e quindi trovare un suo parente che ingravidi la moglie. Quest'ultima non può avere rapporti sessuali senza il consenso del "marito" che può, avendone la possibilità economica, anche prendersi più mogli. I figli ne assumono il nome chiamandola "padre". Un'altra istituzione significativa di questa separazione fra ruolo sociale e ruolo riproduttivo del marito è, sempre presso i Nuer, il matrimonio con uno spettro. Il marito che muore senza figli può, infuriato perché nessuno ne tramanderà il nome nel lignaggio, perseguitare i parenti, per i Nuer. Così, per placarne lo spirito, un fratello o un nipote può sposarsi in suo nome. Sua moglie diviene la sposa dello spettro a tutti gli effetti. Lo spettro funziona come padre sociale (pater) dei figli, il parente ne è il padre biologico (genitor), che muore senza lasciare figli socialmente riconosciuti. Ma così si crea un altro spettro arrabbiato ed in cerca di una sposa e quindi lo spazio sociale per un altro matrimonio dello spettro.

42/S2. Matrimonio e modelli residenziali

Il matrimonio prototipico viene definito in ogni cultura, oltre che a livello del sistema di parentela, anche dal punto di vista sociale. Si parla di endogamia per il matrimonio contratto all'interno di un gruppo sociale prestabilito; di esogamia per quello contratto all'esterno (ad esempio, fuori dal lignaggio). Inoltre ogni società ha dei modelli residenziali particolari. I più diffusi a livello interculturale sono 4: il neolocale (1), in cui la coppia sceglie un luogo di propria scelta, tipico dei sistemi di parentela eschimese; il patrilocale (2), in cui la coppia vive alla famiglia del padre del marito, tipico delle società pastorali e agrarie in cui l'affiatamento tra gli uomini abituati a lavorare insieme è essenziale per la sopravvivenza (è il modello più diffuso nelle società del mondo); il modello matrilocale (3), quello in cui la coppia va a vivere vicino o nella famiglia della sposa, tipico dei sistemi matrilineari e, dal punto di vista economico, dei gruppi che vivono di orticoltura; il quarto modello, più raro, è quello della residenza detta avuncolocale (4) in cui la coppia va a vivere presso lo zio materno dello sposo (avunculus in latino). Due modelli molto rari, ma presenti, di residenza post-matrimoniale, sono quello ambilocale (5) (la coppia vive prima nella famiglia di uno degli sposi poi in quella dell'altro) e duolocale (6) (in cui marito e moglie continuano a vivere nella propria casa, modello tipico delle società in cui il lignaggio è importantissimo). Seguono poi delle distinzioni in merito al numero dei coniugi

socialmente prescritti. Le categorie distinte in antropologia sono due, la monogamia (1) cioè un solo coniuge per volta e la poligamia (2); quest'ultima, quella in cui si possono avere più mogli/mariti alla volta, è suddivisa in poliginia (1a) quando Ego può avere più mogli e poliandria (1b), quando Ego può avere più mariti.

Approfondimento: i flussi migratori in Italia e nel Mondo 2

Continua il modulo di approfondimento sulle dinamiche dei flussi migratori in italia e nel resto del Mondo, ad integrazione di quello che abbiamo visto nelle lezioni precedenti relativamente all'etnologia dei sistemi educativi ed ai dati ISTAT sugli studenti che provengono da realtà culturali (e quindi linguistiche) diverse. Ancora una volta abbiamo fatto riferimento al Rapporto sulla protezione internazionale in Italia, 2017. Stavolta troverai del materiale relativo ai dati (2016-17) sui minori stranieri non accompagnati richiedenti asilo in italia.
-Vai su supporti didattici:
-Scarica e leggi il file: 02_Pages from Rapporto_2017_web-2 [minori stranieri non accompagnati richiedenti asilo]

43. Monogamia, poliginia, poliandria

Nel mondo occidentale si ha una monogamia seriale, in cui ci si può sposare con più persone ma non contemporaneamente. La poliginia nella cultura islamica può prevedere un massimo di quattro mogli, a patto che il marito riesca a mantenerle, anche se oggi questa società tende a considerare immorale il modello poliginico. Il problema con la poliginia è che troppe donne per un uomo ne lasciano altri senza. Inoltre, è economicamente pesante per il marito (figli e spose da mantenere).
Il modello poliandrico è il più raro. Di solito la donna sposa un gruppo di fratelli, ma si danno società in cui i mariti sono uomini non imparentati fra loro. Il punto in comune tra monogamia e poliginia è che in entrambe è la donna ad essere controllata dall'uomo, laddove per quest'ultimo, più o meno scontatamente, sono ammesse avventure extraconiugali. Il modello poliandrico è il più interessante e ancora il meno studiato.
In Nepal ed in Tibet è diffuso il modello della poliandria fraterna (1), in cui più fratelli sposano e condividono una stessa donna. Altro tipo di poliandria è quella cosiddetta sororale (2), in cui più fratelli possono sposare un gruppo di sorelle. La poliandria di questo tipo è diffusa in realtà economicamente legate alla famiglia corporata, cioè porprietaria di una certa estensione di terra da gestire da parte di fratelli abituati a lavorare a fianco. Ma non basta per giustificare il modello. La spinta decisiva viene dal fatto che la famiglia corporata funziona come una azienda e, per evitare il sorgere di nuove famiglie-azienda che possano farle concorrenza o possano dividerne la proprietà, niente di meglio che limitarne il numero facendo sposare più uomini con una sola donna. In queste società è la famiglia allargata il nucleo parentale prototipico. Un altro tipo di poliandria è la cosiddetta poliandria associata (3), in cui non sono solo i fratelli a poter accedere alla stessa donna. Questo modello si trova in Sri Lanka. Qui il secondo marito entra in gioco dopo un certo periodo di tempo, ma l'autorità rimane comunque al primo in ordine di tempo. Si convive tutti insieme, ma con regime di separazione di beni e figli (ogni marito gestisce i propri).
Il nucleo familiare può decidere di allargarsi fino ad includere la sorella della donna, presentando un modello poligamico misto o poliginandrico. Tutto dipende da convenienze di tipo economico. Un'altra conseguenza di questo modello è che permette di restringere al massimo la rete di relazioni parentali: i fratelli sono contemporaneamente consanguinei ed affini, essendo imparentati con i parenti della stessa donna, quindi con una sola famiglia. Si tratta ancora di un modo per evitare la dispersione della proprietà in quanto nucleo economico produttivo. Un'ultima forma poliandrica, diffusa solo in Nigeria e Camerun, è quella in cui la donna sposa più mariti secondari mantenendo tutte le relazioni di matrimonio precedenti: quindi non c'è divorzio in queste società. Si tratta ancora una volta di poligamia da entrambi i lati, cioè, in effetti,

di poliginandria. Lo scopo è, di nuovo, intensificare le alleanze tra famiglie. A proposito di differenze tra monogamia, poliginia e poliandria, è solo in quest'ultima che anche per la donna si ammette la separazione tra capacità sessuali e riproduttive, mentre ciò è sempre vero per il maschio che, nella monogamia e nella poliginia, è il solo a fruire di tale privilegio.

43/S1. Ricchezza della sposa e dote

Il matrimonio a livello interculturale è spesso concepito come un investimento non solo in termini di relazioni sociali ma anche, propriamente, in termini economici. Si tratta di un vero e proprio contratto che prevede uno scambio di beni materiali ed umani, per così dire. Le due forme più diffuse nelle società del mondo vengono individuate da un lato nella cosiddetta (a) ricchezza della sposa, dall'altro nella (b) dote. La ricchezza della sposa, che abbiamo già incontrato, è un trasferimento di beni che rivestono un ruolo simbolico importante dalla famiglia dello sposo a quella della sposa. Visto che la ricchezza della sposa è un'istituzione matrimoniale tipica delle società patrilineari che vivono di domesticamento animale o vegetale (agricoltura-pastorizia) ed in cui prevale un modello residenziale patrilocale, è chiaro che si tratta di una forma di risarcimento al lignaggio della donna per la perdita di forza lavoro e quindi di produttività. Ma ogni transazione, cioè ogni scambio di beni, implica, oltre al trasferimento dei beni in sé, un rafforzamento dei legami; in questo caso si tratta di quelli tra i due gruppi di parentela affine che vengono a formarsi con il matrimonio. Così, ad esempio, la ricchezza della sposa pagata viene di solito impiegata dalla famiglia di lei per trovare moglie a suo fratello in un altro gruppo di parentela, il che aumenta il prestigio della sorella che, finanziando la famiglia del fratello, contribuisce direttamente alla propagazione del lignaggio del padre. L'altra forma, la dote, è tipica di società di agricoltori in Europa ed Asia, e consiste nella distribuzione di beni alla figlia al momento in cui lascia la famiglia di origine. Si può concepire come un contributo economico esplicito della moglie alla nuova famiglia in fieri, ma può anche essere un modo per assicurare alla figlia lo stile di vita alla quale era abituata nella casa paterna. La dote diviene importante dal punto di vista economico per le famiglie più povere dell'India Settentrionale, che, però, difficilmente riescono ad attrarre spose "dotate". Così si ricorre alla pratica detta "acquisto della moglie", in virtù della quale si versano soldi alla famiglia della sposa per acquistare i beni che essa porterà in dote.
La suocera, nella stessa società, aveva il diritto di controllare la dote della nuora ed aveva grande autorità

su di lei. Del resto quest'ultima, in base all'entità della dote, poteva vantare diritti sui beni del marito. Insomma, come si vede le istituzioni sociali culturalmente fondate non vanno mai in una sola direzione, ma sono sempre negoziabili.

43/S2. Relazioni tra fratelli e tipologie familiari fondamentali

Un altro approfondimento in tema di matrimonio e famiglia meritano le relazioni tra fratello e sorella in rapporto al matrimonio. Se nella nostra società, dominata dal prototipo della famiglia nucleare, i rapporti fratello-sorella vengono subordinati a quelli marito-moglie, in altre società è l'inverso. Mentre nelle società patrilineari l'uomo si concentra sulle proprie capacità riproduttive, nelle società matrilineari, come ad esempio gli Ashanti del Ghana, egli si concentra su quelle della sorella: la sopravvivenza del proprio lignaggio vale di più che non la sopravvivenza dei propri geni diretti. Anche i rapporti emotivi tra fratello e sorella sono più intimi. È a lei che il fratello confida le faccende più delicate. Ciò crea problemi relazionali tra mogli e sorelle. Ogni moglie è a sua volta divisa tra gli obblighi di moglie e quelli di sorella.
In una società patrilineare, il rapporto tra sorelle e fratelli non è certo nullo, specialmente se la sposa-sorella non viene incorporata nel lignaggio del marito: si dà il caso in cui i due gruppi gestiscano il patrimonio della famiglia di origine, lasciando ai membri anziani la funzione di pedagoghi dei loro figli. D'altro canto è vero anche che il rapporto di affinità della moglie verso il ramo del marito si mantiene formale e distaccato fino a che non nascono i figli: a quel punto il lignaggio diviene quello dei figli e la donna viene vista in modo diverso anche dai parenti del marito: insomma, anche le famiglie ed il sistema degli atteggiamenti all'interno della famiglia cambiano nel corso della vita di un membro. Strutture familiari diverse producono tensioni e modelli interni diversi. A proposito della famiglia, vale la pena di soffermarsi sulle tre tipologie familiari fondamentali distinte dagli antropologi come modelli composizionali considerati giusti nelle società del mondo. La prima è la famiglia nucleare (1), tipica, come abbiamo visto, della società occidentale. Si tratta di una famiglia monogamica neolocale. L'antropologo la struttura in base a due generazioni, quella dei genitori e quella dei figli prima del matrimonio. I rapporti di Ego verso ogni membro -moglie, marito, fratelli/sorelle, genitori- sono soggetti a cambiare nel tempo e fondamentalmente non esiste un sistema degli at-

teggiamenti (cioè dei sentimenti e dei comportamenti considerati culturalmente appropriati a seconda della relazione parentelare) individuabile con precisione. Nella famiglia poliginica le dinamiche riguardano, come ci si aspetterebbe, i rapporti tra le co-mogli, ma anche le gelosie mogli-figliastri perché il marito privilegia l'uno o l'altro figlio (magari fornendo solo ad alcuni i finanziamenti per l'istruzione). Nella Sierra Leone, tra i Sande, è la moglie sposata per prima a dominare sulle altre, ma l'autorità può anche dipendere dal rango della famiglia: e sono guai se è una moglie "seconda" in ordine di matrimonio ad essere oggetto di favoritismi (si arriva ad usare la stregoneria contro le rivali o contro i loro figli).

Approfondimento: i flussi migratori in Italia e nel Mondo 3

Continua il modulo di approfondimento sulle dinamiche dei flussi migratori in italia e nel resto del Mondo, ad integrazione di quello che abbiamo visto nelle lezioni precedenti relativamente all'etnologia dei sistemi educativi ed ai dati ISTAT sugli studenti che provengono da realtà culturali (e quindi linguistiche) diverse. Ancora una volta abbiamo fatto riferimento al Rapporto sulla protezione internazionale in Italia, 2017. Stavolta troverai del materiale relativo ai dati (2016-17) su dinamiche e flussi delle migrazioni forzate nel mondo.

- Vai su supporti didattici:
- Scarica e leggi il file: 03_Pages from Rapporto_2017_web [dinamiche e flussi delle migrazioni forzate nel mondo]

44. Tipologie familiari e divorzio

Al già visto modello composizionale della famiglia nucleare, tipico dei sistemi di parentela bilaterale, si affiancano il modello della famiglia verticale estesa (2), e quello della famiglia congiunta o orizzontale estesa (3). Nel primo il termine "verticale" si riferisce al fatto che i membri conviventi sono spalmati nell'arco di tre generazioni (Ego, genitori e nonni di Ego), mentre nella famiglia congiunta sono i membri di una sola generazione (in questo senso "orizzontale"), ovvero fratelli e sorelle sposati, a vivere insieme. In realtà questi due modelli possono intercambiare all'interno della stessa famiglia: con morti, divorzi, distacco dei figli o arrivo di fratelli sposati le famiglie estese sono soggette a cambiamento nell'unità di tempo. Soffermiamoci sul divorzio, istituzione presente in quasi tutte le società umane. La pratica può essere più o meno semplice a seconda che la famiglia della sposa debba restituirne o meno la ricchezza. Se la famiglia della moglie non ha risorse sufficienti, e, come già visto, la ricchezza della sposa versata per una sorella è servita a fornire la stessa ad un fratello in procinto di sposarsi, divorziare significa innescare la rottura di una serie di matrimoni collegati fra loro come le tessere di un domino (il fratello dovrà richiedere la ricchezza della sposa versata ai parenti della moglie per restituirla al marito della sorella che divorzia). Ma divorziare può essere semplicissimo in altre società. L'esempio dei musulmani Fulbe (Camerum), poliginici con matrimonio preferenziale per la figlia del fratello del padre, è significativo: matrimoni combinati di spose giovanissime con mariti più anziani non durano, dato che il prezzo da pagare in termini di malcontento è troppo alto rispetto alla volontà di compiacere la famiglia di origine. Solo gli uomini possono divorziare pronunciando per tre volte una formula coranica, ma la donna ha armi per costringere il marito a chiedere il divorzio.
Tra i motivi interculturali più diffusi di divorzio va annoverata la sterilità. Quest'ultima può essere invocata anche dalla donna.
Ci sono certe società, come gli Ju|'hoansi, in cui il divorzio è così frequente che i rapporti tra ex- marito ed ex-moglie sono spesso cordiali: la comunità è così piccola e i motivi di incontro sono tali e tanti. Tra gli Inuit il divorzio non è ammesso ma, nel caso di separazione, si ammette la formazione di una nuova famiglia da parte di uno o entrambi i coniugi separati, che, pur non potendo risposarsi, in realtà è come se lo avessero fatto.

44/S1. Famiglie d'elezione e costruzione culturale della sessualità

Per le famiglie estese può esserci, oltre al divorzio, la scissione. Caso tipico sono le famiglie poliandriche/poliandroginiche in cui un gruppo di fratelli può separarsi dall'altro all'arrivo di una nuova moglie: se all'inizio le preferenze sessuali e caratteriali non sarannno definite, dopo un po' di convivenza si stabilisce chi preferisce chi e un gruppo di fratelli rimane con l'una mentre l'altro gruppo con l'altra moglie. Funziona così presso i nepalesi Nyimba.
Ma oltre a scindersi, le famiglie possono anche "scegliersi" (famiglie d'elezione). È il caso dei tipi di famiglia messi in atto dalle comunità gay e lesbiche dell'aria della Baia di San Francisco, studiate per la prima volta negli anni Ottanta. L'esperienza dei legami familiari che un gay o una lesbica possiedono è fortemente condizionata dalla reazione dei membri della propria famiglia d'origine in seguito alla rivelazione della propria omosessualità. Il frequente ripudio porta alla convinzione che il "sangue è acqua", e non garanzia di legami familiari duraturi.

Questi ultimi si reggeranno allora sulla stabilità di una coppia nel tempo, dato più che sufficiente perché le coppie omosessuali nella società occidentale avanzino legittime richieste di adozione, pratica che fonda la parentela sull'allevamento che abbiamo visto molto diffusa a livello interculturale. Anche i costumi sessuali riscontrati a livello interculturale sono diversi. Nelle società in cui il matrimonio è condizione necessaria per legittimare l'inizio delle pratiche sessuali, il desiderio diventa una spinta essenziale. Al contrario ci sono società, come i Dani della Nuova Guinea che sembrano interessarsi molto poco al sesso, tanto da prolungare il tabù del sesso postpartum addirittura fino a cinque anni. C'è chi mette in relazione questo fatto con l'alta considerazione che ha la bellicosità nella cultura Dani: il livello di bellicosità si manterrebbe più alto riducendo al minimo gli intercorsi sessuali.

Altro mito da sfatare, come insegnano le pratiche sessuali di molte culture, è che l'eterosessualità sia un dato "naturale". Anzi, come abbiamo visto, tutte le società faticano in un certo senso ad incoraggiare le pratiche eterosessuali incapsulandole in costruzioni culturali molto elaborate. Le pratiche omo- o bi- sessuali sono infatti molto frequenti a livello interculturale e vengono fondate istituzionalmente in molte società. Anche l'orgasmo è costruito culturalmente, e certe società ammettono o meno l'orgasmo femminile, come

dimostrano pratiche "famose", specialmente tra gli attivisti umanitari occidentali, come quella della infibulazione, che comporta tra l'altro la rimozione del clitoride. Insomma il rapporto sessuale, lungi dall'essere solo l'espletamento di una funzione biologica legata alla riproduzione, ha, come tutte le pratiche umane, una sua costruzione culturale che cambia da società a società.

44/S2. Ruolo sociale e tipi di solidarietà

I sistemi di organizzazione dell'interdipendenza umana visti nelle scorse lezioni riguardavano le strutture della parentela. Se le società extraoccidentali privilegiano queste ultime, quelle occidentali testimoniano il passaggio a modelli di organizzazione sociale alternativi. Secondo Maine, anche la società occidentale si basava nell'antichità romana, sulla parentela. In particolare la società antica funzionava in base allo status di ogni membro, ovvero alla posizione sociale che ognuno occupava all'interno di un gruppo e in base alla quale fruiva di particolari diritti e doveri. Si parla di ruolo sociale. Nelle società rette dalla parentela, secondo Maine, il ruolo non si sceglie ma si trova "preconfezionato" al momento della nascita ed è impossibile cambiarlo. A questo modello lo studioso opponeva la società statalizzata in cui il ruolo deriva da un contratto sociale. In particolare sono quattro le caratteristiche distintive della società basata sullo stato-nazione: i rapporti nascono dall'accordo tra individui (a), diritti e doveri durano un certo periodo di tempo stipulato nel contratto (b), i ruoli da interpretare sono teoricamente illimitati (c), le parti sono libere di sciogliere il contratto (d). Il padre della sociologia francese, Émile Durkheim, parlava di principio di solidarietà meccanica come collante delle società tradizionali antiche e contemporanee in cui status di parentela e ruolo sociale sono coincidenti. Ciò facilita lo svolgimento delle attività produttive di sussistenza, ma rende difficile la solidarietà sociale, proprio perché il collante agisce a livello del singolo gruppo di parentela mentre nulla, se non comunanza di lingua e costumi (in questo senso "meccanica") tiene insieme più gruppi di parentela fra di loro. A questo tipo di solidarietà si contrapporrebbe, sempre secondo Durkheim, la solidarietà organica, tipica delle moderne società occidentali, in cui, grazie alla specializzazione produttiva, ogni componente del corpo sociale collabora a tenere insieme quest'ultimo, come le parti complementari di un tutto: tutti dipendono da tutti. Insomma è la più o meno complessità della divisione del lavoro a tenere insieme le società (in quelle tradizionali essa sarà basata in modo elementare su sesso ed età). In realtà è

stato notato dagli antropologi contemporanei che ogni società mette in conto l'instaurazione di vincoli tra persone non imparentate, ma che non è sempre facile differenziare fra relazioni di parentela e non, perché i termini e i comportamenti appropriati tra "compagni" possono essere attinti dalla sfera della parentela (cfr. il fratello, sorella, padre, madre degli ordini monastici cattolici): entrambi i gruppi sono comunque caratterizzati da un sentimento di solidarietà diffusa e duratura.

Approfondimento: i flussi migratori in Italia e nel Mondo 4

Continua il modulo di approfondimento sulle dinamiche dei flussi migratori in italia e nel resto del Mondo, ad integrazione di quello che abbiamo visto nelle lezioni precedenti relativamente all'etnologia dei sistemi educativi ed ai dati ISTAT sugli studenti che provengono da realtà culturali (e quindi linguistiche) diverse.

Ancora una volta abbiamo fatto riferimento al Rapporto sulla protezione internazionale in Italia, 2017. Stavolta troverai del materiale relativo ai dati (2016-17) sugli arrivi di migranti sulle coste italiane e quelli relativi alle nazionalità dei migranti in arrivo in Italia.

- Vai su supporti didattici:
- Scarica e leggi il file: 04_Pages from Rapporto_2017_web-2[sbarchi coste italiane + paesi di partenza e nazionalità migranti]

45. Amicizia e sodalizi

Uno dei vincoli individuabili oltre la parentela è quello dell'amicizia. Per gli antropologi l'amicizia è una forma aggregativa alternativa a quella della parentela ma l'una non esclude l'altra. Ogni società prevede modi alternativi per stabilire dei legami al di là della parentela e spesso non è facile tracciare una linea netta fra relazioni di parentela e di amicizia. Lo dimostra il fatto che spesso termini della sfera parentelare possono essere utilizzati per relazioni di amicizia e viceversa. È stato notato che, tra i Bangwa del Camerun, gli amici sigillano la propria amicizia con un rituale simile a quello dello sposalizio, benché gli obblighi derivanti dall'amicizia limitino i rischi connessi con una relazione di stretta consanguineità. Si tratta fondamentalmente di un affetto disinteressato nel primo caso, potenzialmente interessato nel secondo, e per di più invischiato da paure come stregoneria, obblighi di rispetto. I capi Bangwa diventano tali con l'appoggio degli amici, non di quello dei parenti.
Ma spesso i modelli si intersecano e, ad esempio, i gemelli diventano il prototipo dell'amicizia ideale. Uno studio dei modelli di amicizia tra gli studenti di college in America ha mostrato che l'amicizia è un valore importante per l'americano medio ("l'amico è colui con cui poter essere veramente sé stessi"). E all'amicizia è legato tutto un insieme di atteggiamenti descritto dagli antropologi americani con il termine friendliness, cioè la capacità di essere friendly, amichevoli. Non rispondere a questo codice mette in atto forti sentimenti di ostilità. Tra le forme di relazioni sociali che non implicano legami di parentela, ma che comunque non ne ignorano il codice formale, ci sono i cosiddetti sodalizi. Tali si possono definire le forme di organizzazione sociale extra-parentelare che implicano raggruppamenti basati su finalità precise (di polizia, religiose, mediche, militari, ecc.), potenzialmente organizzati sulla base di età, sesso, ruolo economico ed interesse personale e di cui si può entrare a far parte in vari modi. I sodalizi tra maschi sono, di solito, più frequenti ed esclusivi che non quelli femminili.
I sodalizi sono tipici di società di coltivatori e pastori. Ne sono un esempio le società militari Cheyenne della metà dell'Ottocento, alle quali ogni adolescente in grado di maneggiare armi poteva accedere, subito divenendone membro a pieni diritti. Ciascuna aveva dei propri segni distintivi, abiti, simboli peculiari. La loro funzione primaria era di mantenere l'ordine durante le cerimonie e le battute di caccia al bisonte. Per i Cheyenne i sodalizi erano forme di aggregazione sociale che si aggiungevano alla parentela e alle bande; quelli militari ne rappresentavano solo un tipo, il principale, data la finalità ultima connessa con la perpetuazione della gloria militare dei singoli membri combattenti.

45/S1. Classi di età

Un'altra forma di organizzazione sociale complementare sia alla parentela che ai sodalizi è la classe d'età. Si tratta di gruppi di giovani uomini nati tutti in un determinato lasso di tempo e individuati come parte di una sequenza di classi di età che procede nell'unità di tempo attraversando la maturità e arrivando fino alla vecchiaia. In altre parole si tratta di separare nel tempo classi di maschi (più o meno) coetanei da altri sulla base dell'età che avanza. Le classi di età nelle società tradizionali dove vengono riscontrate non contemplano le donne, forse perché esse sono coinvolte in faccende domestiche fin da piccole e si sposano poco dopo la pubertà. L'assunto su cui si basano le classi di età è simile a quello su cui si basano i sistemi di parentela, cioè la generazione e l'età, con la differenza che nei sistemi di parentela non si assume, come si fa nelle classi di età, che le generazioni si succedano l'una all'altra ad intervalli regolari nell'arco del tempo. In realtà le cose non stanno così (non sempre tutti i padri generano figli alla stessa età, no?).
Quindi le classi di età vengono viste come "tentativi fallimentari di domare il tempo tagliandolo in tranches padroneggiabili". I membri della stessa classe di età hanno degli obblighi e delle proibizioni reciproche tese a saldarne i vincoli nel tempo: per esempio non si può accusare un membro della propria classe di età. Ciò impedisce anche la gelosia sessuale, non potendo impedire che un coetaneo possa insidiare la propria moglie. I Nyakyusa della Tanzania usano le classi di età in questo modo, come strumento per rinforzare la solidarietà di gruppo e, visto che possono spassarsela bevendo e banchettando solo con co-membri, costruiscono villaggi su questa base (i coetanei vivono fra di loro, non padre e figlio). Presso i Boran del Kenya le classi di età determinano la gestione e l'avvicendarsi del potere politico. Ogni generazione, infatti, dura otto anni ed il passaggio alla nuova generazione è possibile per cinque volte (cioè nell'arco di quarant'anni) a partire dalla classe d'età più giovane: ogni otto anni nasce una nuova classe e una si ritira.
A tutto questo è stata data un spiegazione adattiva in termini sessuali: le classi di età impedirebbero l'incesto. Poiché il figlio eredita le mogli (eccetto la madre) del padre alla morte di questo, tenere insieme padri e figli poteva significare "anticipare" in qualche modo il "dono", quindi lasciare spazio all'incesto tra affini (matrigna-figliastro).

Società segrete

Un'altra forma di organizzazione sociale alternativa alla parentela è la società segreta. Si tratta di forme organizzative che hanno il compito di iniziare giovani uomini e giovani donne alla vita sociale adulta. La

segretezza ha a che fare con una certo sapere detenuto solo da coloro che hanno ricevuto l'iniziazione. I tipi di società segreta più famosi sono i Poro (iniziazione alla vita adulta maschile) e i Mende (iniziazione alla vita adulta femminile), diffusi presso popolazioni dell'Africa Orientale. Entrambe queste società segrete sono gerarchicamente organizzate e si fanno carico di controllare la condotta sessuale, sociale e politica dei propri membri. Sono dei membri di stato elevato a svolgere questa funzione durante determinate cerimonie pubbliche (dunque di fronte anche a non-iniziati) in cui indossano maschere impersonando personaggi soprannaturali. Il fatto è che nessun giovane uomo o giovane donna trova un compagno sessuale o matrimoniale se non risulta membro iniziato di un Poro o di un Mende. L'iniziazione avviene con le modalità tipiche dei riti di passaggio già viste qualche lezione fa. Anche nelle società segrete gli affiliati si chiamano fra di loro con termini attinti dal sistema della parentela. Presso gli Sherbro (Africa Orientale) accanto a al Poro e al Mende esiste un terzo tipo di società segreta: il Thoma. Si tratta di una società segreta mista di maschi e femmine in cui la metafora familiare è ancora più evidente (i capi sono chiamati "madre" e "padre"). Di nuovo, la funzione è di iniziare i giovani membri alla vita sociale sia sul piano sessuale che su quello della divisione del lavoro.

46. Società stratificate e vincoli extra-parentelari

Le forme sociali non parentelari viste nella scorsa lezione si sono tutte sviluppate in società le cui componenti risultavano più o meno livellate in termini di ricchezza, potere e prestigio (quelle che gli antropologi chiamano società egualitarie). Molti ricercatori marcano una grossa differenza tra le precedenti e quelle società in cui emerge con chiarezza una gerarchia tra le componenti, e dunque una palese diseguaglianza. Si tratta delle cosiddette società stratificate, ovvero quelle in cui esiste una gerarchia permanente che permette ad alcuni membri privilegiati di accedere a ricchezza, potere, prestigio. Come vedremo fra poco, l'organizzazione sociale basata sulla diseguaglianza (per esempio le classi e le caste) non rappresenta un cambiamento solo in termini di maggiore o minore complessità, ma anche sul tipo di complessità. Insomma, forme complesse di organizzazione sociale non nascono dal niente.

Molte delle complessità organizzative del mondo contemporaneo, comprese le gerarchie basate su razza, etnia, nazionalità, hanno preso forma nel corso di 500 anni di imperialismo europeo. Inoltre all'inizio del nuovo millennio la vita di gruppo all'interno di ogni società (ciò che avviene localmente nelle cosiddette società face-to-face) è ovunque un prodotto di forze esterne, provenienti da altre parti del mondo. Si parla di globalizzazione. Tornando alle società stratificate, se nelle società che gli antropologi chiamano chiefdoms, ad esempio, la sproporzione tra chi ha di più e chi di meno è minima (si può parlare di società relativamente egualitarie), nelle società statalizzate la stratificazione sociale è molto più profonda e comprende una serie più complessa di meccanismi atti a tenere insieme sottogruppi diversi in una gerarchia che regola l'accesso di ciascun gruppo a ricchezza, potere, prestigio. Ci soffermeremo su cinque categorie tipiche delle organizzazioni statali: la classe (1), la casta (2), la razza (3), l'etnia (4), la nazionalità (5).
È bene subito sottolineare che ognuna di queste categorie è un'invenzione culturale costruita per creare dei confini intorno all'una o l'altra comunità "immaginata" (per dirla con Benedict Anderson, che definisce così tutte le comunità che superano la dimensione face-to-face, in quanto in esse i legami sociali non sono solo un prodotto di pratiche abituali condivise ma anche il risultato di immagini simboliche di un'identità di gruppo diffuse da chi ha interesse a rendere duratura tale identità immaginata).

46/S1. Classi e caste

Per classe si intende un gruppo chiuso all'interno di una società stratificata la cui appartenenza è dovuta a criteri economici come ricchezza, occupazione ecc. Le classi alte, dunque, hanno un accesso alle risorse assolutamente sproporzionato rispetto a quelle basse. Come abbiamo visto, Marx definiva le classi in termini di accesso differenziale ai mezzi di produzione, tale che a relazioni produttive diseguali corrispondono classi diseguali, cioè gruppi diseguali basati sullo svolgimento di compiti diseguali nell'ambito della divisione del lavoro. Come Marx sapeva bene, tutti coloro che sono collegati ai mezzi di produzione nello stesso modo spesso non riconoscono ciò che hanno in comune e possono non riuscire a sviluppare una solidarietà fra di loro (coscienza di classe) che potrebbe, secondo Marx, condurre alla "rivoluzione". In realtà la possibilità di creare tale solidarietà tra contadini o operai (le classi più basse che Marx definiva "proletarie") è assolutamente limitata, nelle società studiate dagli antropologi, da istituzioni di tipo clientelare.
Per clientela si intende un'istituzione che unisce individui del livello sociale superiore e inferiore all'inter-

no di una società stratificata. Il punto è proprio che si tratta di una relazione individuale, non di gruppo. La parte superiore è quella del patrono, l'inferiore quella del cliente. I clienti ritengono che la loro sicurezza dipenda da individui di rango superiore in gradi di proteggerli. Con la loro fiducia nel "sogno americano", quello per cui anche un ragazzo povero come Abramo Lincoln, nato in una capanna di legno, può arrivare alla presidenza nazionale, gli antropologi americani hanno spesso considerato la classe sociale più aperta, mobile, permeabile di quanto non abbiano fatto i ricercatori europei di orientamento marxista. Ma, negli anni Trenta, l'antropologo Lloyd Warner ha evidenziato difficoltà insormontabili, come il colore della pelle, per la realizzazione del "sogno americano". Insomma, qualcosa di simile alla suddivisione della società in caste, tipica sia della società indiana che di certe società africane.
Gli antropologi hanno preso il sistema di stratificazione sociale presente in India come prototipo della suddivisione in caste. Alcuni hanno esteso la categoria a sistemi di gerarchia sociale tipici anche di certe società africane. La caste presenti nei villaggi indiani seguono delle regole di purezza (il termine casta è stato usato per la prima volta dai primi viaggiatori portoghesi in India per alludere all'astensione dai rapporti sessuali tra gli individui di gruppi diversi) e di contaminazione definite in termini di: tipo di lavoro svolto nella società (a), cibi mangiati (b), divieto di matrimoni esogamici, cioè al di fuori del gruppo sociale (c). I termini usati dagli Indiani per indicare i gruppi sono due, varna (con riferimento alle quattro classi ideali in cui la società indiana sarebbe divisa, cioè preti, guerrieri, contadini, mercanti) e jati.

46/S2. Caste e castificazione

Jati, il termine di riferimento più usato a livello delle realtà locali (villaggi soprattutto) dove il sistema della casta è maggiormente diffuso, indica una miriade di gruppi distinti da caratteristiche occupazionali, alimentari e gamiche proprie. I membri di jati di livello simile non osservano queste restrizioni (ad esempio non entrare in contatto fisico, mangiare lo stesso cibo di chi appartiene ad uno jati diverso, ecc.), soprattutto nelle città. Qui la suddivisione in jati viene usata da un lato per promuovere la collaborazione economica tra i gruppi, specialmente i più ricchi; dall'altro per impedire, anche ricorrendo alla forza fisica, l'avanzata in termini di pretese economico-sociali dei membri di jati inferiori, fenomeno in crescita negli ultimi anni. Gli antropologi contemporanei rifiutano l'idea tradizionale delle caste come sistema armonioso, mai messo in discussione da chi si trova ai gradini più bassi della gerarchia sociale. Al contrario, essi sottolineano

l'aumento di atti di violenza e di contestazione negli ultimi anni.
Gli antropologi hanno esteso il concetto di casta a tutte le società in cui si riscontra una di queste due caratteristiche: gruppi endogamici selezionati in base all'occupazione dei singoli membri (a); una élite endogamica (ovvero "che si sposa al proprio interno") che domina su individui esterni al gruppo e considerati inferiori. Uno degli esempi più studiati è il regno dei Marghi, in Nigeria, in cui questi ultimi rappresentano la casta dominante e ricca (occupazione agricola, terreno di proprietà), opposta agli artigiani ngkyagu (artigiani, fabbri, costruttori di strumenti agricoli). I due gruppi non si sposano fra di loro né si scambiano cibo. Nella percezione degli stessi appartenenti ai due gruppi, la separazione nasce per fattori legati alla divisione del lavoro: i Marghi producono cibo, ma i Ngkyagu gli strumenti per lavorare il terreno. Secondo l'antropologo che li ha studiati, la distinzione in caste permette ai Marghi di risolvere il paradosso implicito in questa divisione del lavoro: i Marghi non potrebbero affermare di essere superiori ai Ngkyagu perché entrambi dipendono gli uni dagli altri.
Così, dato che questa società esalta il valore dell'indipendenza tra gruppi (cosa impossibile se si vuole tirare avanti), il sistema delle caste impedisce la mobilità sociale e i Marghi se ne servono per assicurarsi sempre l'apporto degli artigiani senza i quali non andrebbero avanti così bene. Il concetto di casta è stato suggerito in modo analiticamente vantaggioso anche per l'esempio dei Rom e dei loro vicini non-Rom, o per quello (tristemente famoso) dei Tutsi e degli Hutu in Ruanda. A questo proposito alcuni antropologi parlano di castificazione per descrivere un processo politico attraverso il quale gruppi etnici o di altro tipo diventano parte di un particolare ordine gerarchico, probabilmente orchestrato dall'alto, che può anche non scaturire nella costruzione di un sistema di caste.

47. Razza e razzismo nell'Europa colonialista

Il principio di discendenza ha giocato un ruolo centrale nell'identificazione e nella persistenza di razza, etnia e nazione. Come detto, queste tre categorie sono fortemente legate agli sviluppi storici che, negli ultimi cinquecento anni, hanno dato vita al mondo moderno. In effetti queste categorie sono particolarmente significative nelle società nazionali: molte di esse sono di origine assai recente, figlie del colonialismo.
Cominciando dal concetto di razza, esso si sviluppa nel contesto dell'esplorazione e della conquista europea all'inizio del sedicesimo secolo. Gli Europei ottennero il controllo delle popolazioni indigene nelle Americhe e vi stabilirono delle politiche economiche di tipo coloniale basate fin da subito sul lavoro di indigeni importati come schiavi. Alla fine del diciannovesimo secolo Europei di pelle chiara avevano erano entrati in possesso coloniale di una grande estensione di territorio abitato da genti di pelle scura. Fu questo fatto a marcare l'inizio di un'idea di ordine globale fondata sulla razza. Così, sia come modo per spiegare la diversità umana di cui avevano fatto esperienza, che come alibi per autogiustificarsi in quanto dominatori sanguinari di popolazioni indigene (oltretutto schiavisti), gli intellettuali europei iniziano a parlare della specie umana come suddivisa in "tipi naturali" di esseri umani chiamati razze, ben distinguibili sulla base di una "chiara" apparenza fisica esterna (fenotipo).

La convinzione che esistano delle razze biologicamente distinte, unita alla nozione occidentale di scala naturae (ovvero "scala della natura", che sostiene una gerarchia tra gli esseri viventi che regrediscono in essa quanti minori tratti condividono con l"essere supremo", cioè l'essere umano, creato da Dio "a sua immagine"), dette vita, nella seconda metà del XIX secolo, al razzismo. Ma le cosiddette razze non sono altro, è sempre bene ribadirlo, che "comunità immaginate" e non corrispondono a nessuna discontinuità biologica significativa all'interno della specie umana.
Ciò significa, in termini evolutivi, che, la nostra specie mostra sì delle variazioni in termini di attributi fenotipici come colore della pelle, spessore dei capelli, statura, ma tali variazioni non sono raggruppabili in modo tale da costituire delle "popolazioni" separate in termini di biologia evolutiva. Insomma, quello che è il tradizionale concetto di razza nella società occidentale non ha senso né biologicamente né, tanto meno, geneticamente. Ciò non impedisce una persistenza di questo modello di pensiero, segno che le categorie razziali non traggono origine dalla biologia ma dalla società.

47/S1. Costruzioni culturali selettive

Gli antropologi sostengono da tempo che la razza è una categoria sociale costruita culturalmente i cui membri sono identificati sulla base di certe caratteristiche fenotipiche come il colore della pelle. Il risultato è un sistema più o meno coerente che i membri di una società usano per assegnare le persone che vedono a categorie razziali predefinite. Così la costruzione culturale può divenire reale nelle sue conseguenze, anche se non lo è nella realtà biologica. Il modello americano è tale da strutturare una divisione razziale "bianco- nero" simile alla castificazione. Ma anche qui la tradizionale categorizzazione del razzismo nordamericano è complicata dalle recenti tendenze migratorie di Ispanici e Asiatici verso gli Stati Uniti. Insomma, evidentemente le pratiche razziali sono diverse a seconda della società, se antropologi che hanno lavorato in America Latina e nei Caraibi hanno descritto una realtà variegata, molto diversa da quella statunitense. Nonostante le opinioni e le pratiche divergenti nei riguardi della razza che dominano la società occidentale contemporanea, l'idea di una gerarchia "globale" in cui la pelle chiara simbolizza uno status elevato e quella scura simbolizza il fondo della società è ancora molto radicata. Nelle società stratificate, sopratutto in quelle dove convivono razze ed etnie distinte, l'appartenenza al gruppo è spesso soggetta a negoziazione. I dati che riguardano la città messicana di Oaxaca in epoca coloniale mostrano splendidamente come le categorie sociali e, insieme, i criteri per assegnare un gruppo ad una razza o ad un'etnia vadano soggetti a trasformazioni facilmente individuabili. Rispetto alla castificazione iniziale in bianchi spagnoli e neri indigeni, i governatori degli stati coloniali furono "costretti" a rivedere le loro leggi per limitare l'accesso ai posti di potere di mestizos e mulatos nati da unioni "illegali": ma limitare questa mobilità sociale era impossibile, nonostante classificazioni ridicole ("spagnoli", "spagnoli europei", "creoli", "mulatti liberi", ecc.), dal momento che il sempre maggior numero di spagnoli "misti" poteva portare a meticci più bianchi dei bianchi spagnoli.
Tutto ciò non è altro che una chiara prova di come gli individui manipolino le regole per elevare il proprio status sociale in modo da farsi passare per membri di gruppi a cui appartengono (o non appartengono) sul piano "istituzionale". In altri termini, razza, etnia e nazione (le ultime due sono oggetto di questa lezione) non sono altro che costruzioni culturali selettive che esaltano certi attributi degli individui trascurandone degli altri.

47/S2. Etnia: una questione di allo-e auto-ascrizione

Per gli antropologi i gruppi etnici sono gruppi i cui membri si distinguono fra di loro in termini di etnia, cioè in termini di tratti distintivi di tipo culturale come lingua, religione, o modo di vestire. Anche l'etnia è un concetto costruito a livello culturale (una "comunità immaginata"). Secondo Comaroff et al. (1992) l'etnia è creata da processi storici che incorporano gruppi sociali distinti all'interno di una singola struttura politica in condizioni di diseguaglianza. Benché presente anche in età precoloniale e precapitalistica, gran parte degli antropologi contemporanei si sono interessati soprattutto alle forme di consapevolezza etnica nate sotto la dominazione coloniale di tipo capitalistico. L'etnia si sviluppa quando membri di gruppi differenti cercano di interpretare in modo coerente i vincoli materiali di cui hanno esperienza all'interno della struttura politica in cui si trovano confinati.
Si parla talora di conflitto fra auto-ascrizione o self-ascription (cioè gli sforzi fatti dai membri per definire la propria identità) e allo-ascrizione o other-ascription (ovvero gli sforzi dei non membri per definire le identità degli altri gruppi). Nell'idea di Camaroff et al. il gruppo dominante trasforma se stesso e i gruppi subordinati in classi poiché tutti i raggruppamenti sociali subordinati hanno perso il controllo "sui mezzi di produzione e/o riproduzione". Una conseguenza di questo sforzo è la comparsa di nuovi gruppi etnici che non sono coerenti con nessuno dei precedenti gruppi culturali. Nel Camerun settentrionale, ad esempio, gli ufficiali tedeschi, francesi ed inglesi che si sono succeduti alla guida coloniale della regione si affidarono ai locali capi musulmani per l'identificazione delle divisioni sociali significative ed adottarono la prassi musulmana di raggruppare fra di loro la pletora di non-musulmani residenti sulle colline chiamandoli Haabe, "pagani".
La conseguenza è stata che i Guider, i Daba, i Fali, i Ndjegn o i Guiziga vennero tutti trattati nello stesso modo dalle autorità coloniali ed essi, arrivando a condividere una situazione e degli interessi comuni, finirono per sviluppare un nuovo livello, più comprensivo, di identità etnica. Questo fenomeno è comune a tutte le realtà postcoloniali dell'Africa e dà vita ad una nuova auto- ascrizione, cioè una nuova consapevolezza etnica nei gruppi colonizzati, che non esisteva prima del colonialismo. Caratteristica chiave del gruppo etnico è la sua malleabilità, tale da rendere possibile considerarlo o ignorarlo a seconda delle situazioni. Individui e gruppi intraprendenti in una società etnicamente stratificata possono manipolare l'etnia al fine di perseguire i propri interessi.

48. Razzializzare o etnicizzare?

Quando sono presenti delle identità che si accavallano le persone possono normalmente alternare identità diverse in contesti diversi. Per i gruppi dominanti difendere l'identità etnica sconfina, naturalmente, nella difesa dei propri privilegi. Così, se si sentono minacciati da gruppi subordinati che risultano in grado di utilizzare competentemente le pratiche culturali dell'élite, ecco che i membri del gruppo etnico dominante possono mettere in evidenza la propria superiorità culturale e contemporaneamente mettere in questione non solo i diritti ma perfino l'umanità dei gruppi subordinati che osino sfidarli. È a questo punto che gli antropologi parlano di etnia razzializzata. L'idea è che la razza sia diversa dall'etnia proprio perché è usata per marcare e stigmatizzare certi gruppi di persone come essenzialmente e inconciliabilmente diversi, mentre contemporaneamente si considerano i privilegi di altri gruppi come normativi. A partire dalla metà del diciannovesimo secolo, secondo certi antropologi, i Nordeuropei bianchi, collegando la loro "bianchezza" al loro crescente potere sui territori colonizzati, hanno iniziato a razzializzare gli stereotipi etnici, religiosi e di classe associati con altri Europei (Irlandesi, Ebrei, Italiani, Polacchi, Slavi), considerando questi ultimi meno "umani" di loro ed attribuendo questa differenza a fattori biologicamente ereditati. A loro volta, alcuni gruppi etnici razzializzati, come gli Irlandesi, furono in grado di ribaltare questo processo una volta giunti negli Stati Uniti, rovesciando tutto il loro stigma e la loro etnicizzazione su un altro gruppo etnico incontrato in America. Alcuni scienziati sociali sostengono, o perlomeno sperano, che tutti i gruppi razzializzati siano in grado, prima o poi, di "etnicizzare". In realtà esistono dei gruppi razzializzati il cui status non sembra in grado di cambiare facilmente. Gli storici sostengono, per l'appunto, che gli Irlandesi sono stati in grado di etnicizzare proprio perché hanno accettato e accolto la razializzazione dei neri d'America. Perciò, ad esempio, un antropologo come Faye Harrison sostiene che i tentativi di interpretare le relazioni di razza negli Stati Uniti in termini di relazioni etniche hanno attenuato se non negato la razza, senza però riuscire a mettere in luce i fattori sociali, politici ed economici che contribuiscono a mantenere un gruppo come quello degli Afro-Americani escluso e al gradino più basso della società. Gli Afro-Americani, benché abbiano intrapreso pratiche etnicizzanti atte a sottolineare la loro eredità culturale, non erano mai riusciti a scavalcare le implicazioni di casta connesse con la nozione più sistematica ed oppressiva di ordine razziale, ma l'elezione di Barack Obama a presidente degli Stati Uniti nel 2009 sembra aver iniziato, in modo assolutamente eclatante per gli osservatori europei, un nuovo riassetto delle dinamiche sociali da questo punto di vista.

48/S1. Il nazionalismo tra egemonia trasformista e pulizie etniche

Come abbiamo già visto le società statalizzate non sono forme sociali nuove. Gli stati-nazione sono un'invenzione molto più recente. Prima della rivoluzione francese, gli stati europei erano governati da re ed imperatori il cui diritto di governare si riteneva direttamente derivato da Dio. Dopo la rivoluzione francese, che screditò profondamente i diritti divini dei monarchi, le classi dominanti dovettero trovare una nuova base su cui legittimare l'autorità dello stato. La soluzione fu, alla fine, quella di radicare l'autorità politica nelle nazioni, gruppi di persone che ritengono di condividere la stessa storia, cultura, lingua e perfino una certa costituzione fisica. Le nazioni vennero associate al loro territorio, come lo furono gli stati, e fu così che lo stato-nazione iniziò ad essere considerato l'unità politica ideale in cui l'identità nazionale e il territorio politico coincidevano.

La costruzione dei primi stati-nazione è strettamente connessa con la diffusione del capitalismo e delle isitituzioni culturali ad esso associate durante il diciannovesimo secolo. In seguito al crollo degli imperi coloniali europei e la fine della Guerra Fredda, gli ultimi decenni del ventesimo secolo hanno visto gli sforzi degli ex-stati coloniali per auto-costituirsi a loro volta in stati-nazione in grado di competere con successo in quella che è stata definita da alcuni antropologi come "cultura transnazionale del nazionalismo". Da un lato, l'ideologia dello stato-nazione implica che ogni nazione abbia il proprio territorio. Dall'altro, essa suggerisce che uno stato che contiene una popolazione eterogenea potrebbe divenire una nazione se tutte le genti che lo compongono fossero persuase ad accettare una nazionalità comune: un senso di identificazione e di fedeltà allo stato-nazione. Il tentativo fatto dalle istituzioni statali di instillare nei cittadini di uno stato questo senso di nazionalità è stato definito nazionalismo.

Come abbiamo visto parlando dell'etnia, sono proprio gli stati quelle strutture politiche che generano le identità etniche fra i vari gruppi culturali incorporati in esso in modo diseguale. Così, i gruppi che conservano differenti forme di identità che continuano a persistere all'interno dei confini dello stato-nazione sono spesso considerati come ostacoli al nazionalismo. Se tali gruppi riescono a resistere e a non assimilarsi alla nazionalità che quello stato si suppone rappresenti, la loro stessa esistenza mette in questione la legittimità dello stato. Se infatti il loro numero è sufficiente, essi possono ben affermare di essere una

nazione separata che necessita uno proprio stato-nazione! Per tagliare alla radice questa possibilità, le ideologie nazionaliste accolgono tipicamente alcuni tratti culturali di alcuni gruppi culturali subordinati. Così l'invenzione di tradizioni nazionalistiche non avviene mai a caso. Il prototipo dell'identità nazionale è spesso basato sugli attributi del gruppo dominante all'interno del quale vengono integrati certi attributi dei gruppi dominati.

Gramsci parlava a questo proposito (e il concetto è stato ripreso dagli antropologi) di egemonia trasformista, come quella in cui gli ideologi del nazionalismo cercano di creare "la purezza" da ciò che puro non è (e non può non venire in mente l'etimologia del termine casta, coniato dagli esploratori portoghesi a partire proprio dal concetto di purezza, dal latino castus 'puro'). Così, piuttosto che essere il relitto di un passato barbarico, pratiche come la pulizia etnica, l'etnocidio (la distruzione di una cultura) e il genocidio (la distruzione di un intero popolo) -si pensi all'esempio nazista, a quello del Ruanda o dell'ex-Jugoslavia- costituiscono una serie di pratiche correlate con il presente del capitalismo e dello stato-nazione.

Ed i riflessi sul futuro sono ugualmente evidenti: tali misure politiche creano popolazioni di immigranti e profughi il cui stato sociale risulta ambiguo, anomalo, in un mondo di stati-nazione; uomini la cui presenza come nuovi fattori di eterogeneità in stati- nazione diversi getta le basi per nuove lotte sociali in grado di promuovere gli atti di violenza più crudi. Ma se il messaggio dell'antropologia **si diffonde...**