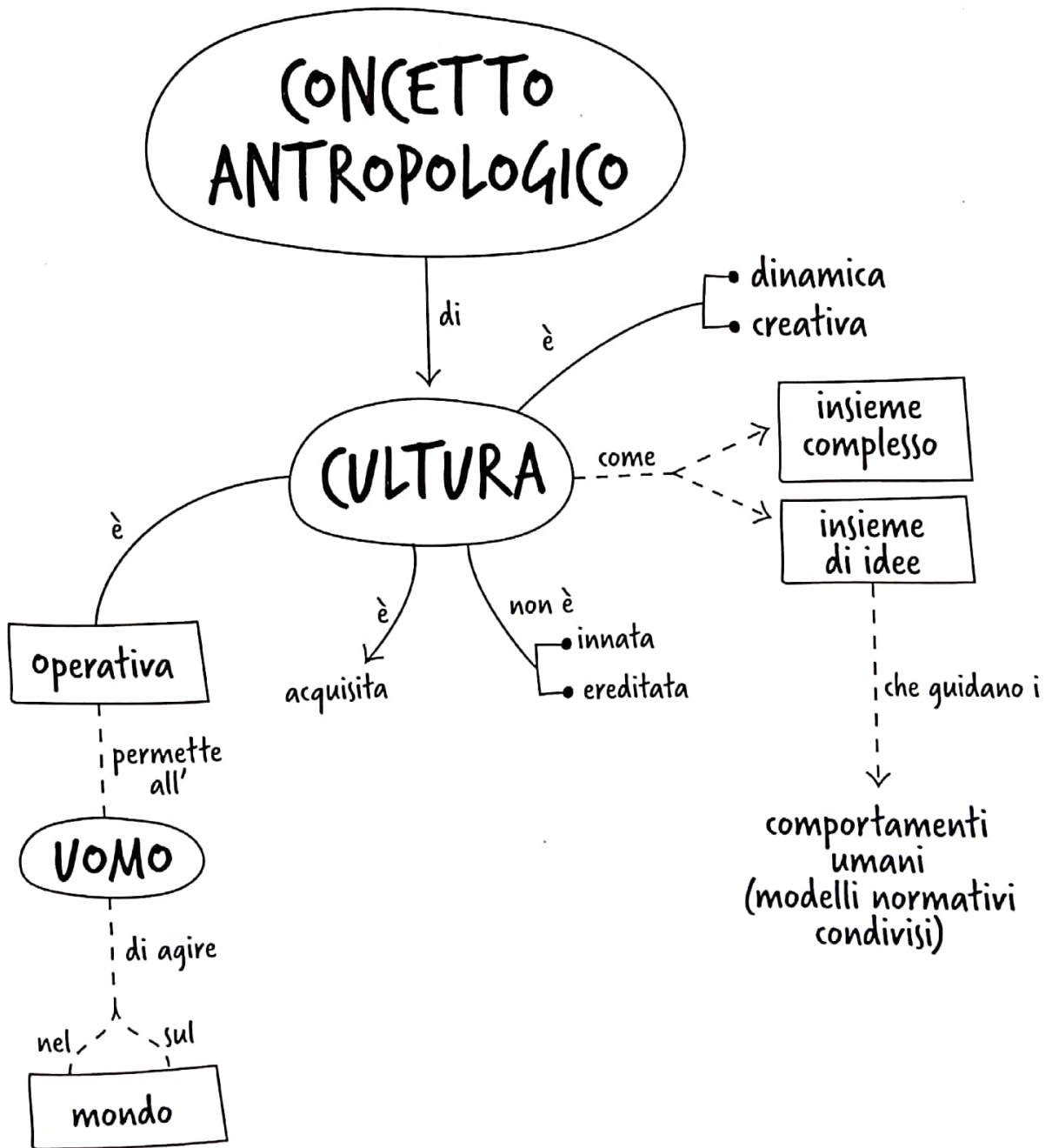


29. IL CONCETTO ANTROPOLOGICO DI CULTURA

(Angela Biscaldi)



Premessa

In questo capitolo definiremo l'oggetto specifico dell'antropologia culturale, la cultura, a partire dalla prima definizione antropologica di cultura formulata da Eduard Burnet Tylor nel 1871.

Nel corso di circa 150 anni di riflessioni teoriche e di ricerche empiriche, gli antropologi hanno elaborato molte definizioni successive di cultura che ne hanno messo in evidenza, di volta in volta, aspetti diversi.

In questo capitolo ne presentiamo alcuni che possono essere utili per la comprensione dei fenomeni della contemporaneità: la cultura come complesso di modelli che guidano i comportamenti; il carattere operativo della cultura; la natura dinamica e creativa dei processi culturali; i processi di differenziazione culturale.

Le origini del concetto antropologico di cultura

Da un punto di vista etimologico, il termine cultura deriva dal verbo latino *colere*, che significa «coltivare», «attendere con cura», un'azione che riguarda i terreni agricoli, ma che può essere estesa, metaforicamente, anche agli esseri umani che, a partire dal momento della nascita, devono essere accuditi e accompagnati nel processo di crescita. I piccoli di uomo, infatti, a differenza di altre specie animali, non sopravviverebbero se abbondanti a loro stessi e hanno bisogno di un lungo periodo di attenzione e assistenza da parte dei propri simili adulti, prima di raggiungere l'autonomia.

La riflessione sul concetto di cultura intesa a partire da questo significato etimologico — cioè come l'insieme delle disposizioni che devono essere sollecitate e delle azioni da intraprendere per permettere all'uomo non solo di sopravvivere ma anche, soprattutto, di vivere una vita «propriamente umana» — si ritrova già nell'antichità ed è una costante nella storia del pensiero occidentale: dall'ideale greco di *paideia*, alla ciceroniana *cultura animi*, dall'*humanitas* rinascimentale, fino alla ripresa del termine da parte di Leibniz e Kant per indicare la formazione della personalità umana (Rossi, 1970).

Parallelamente a questa riflessione filosofica sull'essenza dell'uomo, l'Occidente si è sempre confrontato e interrogato anche sulla *diversità culturale*, cioè sul fatto che individui di paesi lontani si esprimono attraverso comportamenti e credenze molto differenti. L'Occidente ha maturato una lunga, importante, spesso sottovalutata, riflessione sulla relatività della cultura umana già a partire da Erodoto (VI secolo a.C.). Questo interesse per l'Altro ha assunto una centralità rilevante nel Cinquecento, a seguito della scoperta del Nuovo Mondo e dei suoi abitanti, con intellettuali come Michel de Montaigne, Blaise Pascal, fino ai testi illuministi (Biscaldi, 2003). Esso è poi confluito progressivamente in un secondo modo di intendere il concetto cultura — che lo avvicina alla parola *civitas* — affermatosi nel corso dell'Ottocento.

un modo che fa riferimento alla *dimensione collettiva*, cioè all'insieme dei caratteri che contraddistinguono la vita di una comunità, come le tradizioni, la lingua, il patrimonio di valori condivisi.

Il concetto antropologico di cultura, elaborato a fine Ottocento, si alimenta di queste due lunghe tradizioni — la riflessione sui contesti e sui processi in grado di permettere all'uomo di realizzare pienamente la sua umanità e il confronto con forme di vita differenti incontrate nel corso del continuo processo di espansione europea in altri continenti — e si caratterizza per il fatto di porre in modo chiaro l'accento sul *carattere condiviso e comunitario della vita sociale*.

La tradizione attribuisce a Eduard Burnett Tylor (1832-1917), studioso all'università di Oxford, in epoca vittoriana, la prima sistematizzazione del *concetto di cultura in senso antropologico*. La definizione di cultura di Tylor da un lato sintetizza ciò che caratterizza l'attività umana, dall'altro apre lo spazio di possibilità per la nascita di un nuovo sapere, l'antropologia culturale come sapere della differenza. In *Primitive Culture*, un'opera del 1871, E.B. Tylor scrive:

La cultura, o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume, e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo in quanto membro della società (Tylor, in Rossi, 1970, p. 9).

Che cosa contiene questa definizione di così importante da segnare un punto di svolta, una cesura definitiva rispetto alle precedenti, innumerevoli definizioni, elaborate nel corso dei secoli? In che senso questa definizione è la prima definizione antropologica di cultura?

Sono principalmente tre gli aspetti che rendono questa definizione importante e unica.

In primo luogo, la cultura è definita come un *insieme complesso* che include ogni capacità dell'uomo: conoscenze, arte, morale, diritto, costume...

Viene a cadere definitivamente la tradizionale distinzione tra individuo colto — che si dedica alla lettura e agli studi — e individuo incolto, illetterato: la cultura non è il patrimonio di conoscenze dell'uomo istruito, non coincide con l'erudizione, ma ogni uomo, per il fatto stesso di nascere e crescere in un contesto sociale, è portatore di cultura.

Essa ha un significato «totale», ossia viene intesa come un complesso che include tutte le manifestazioni dell'uomo in quanto membro di un gruppo sociale. Fanno parte della cultura il modo di vestirsi, di mangiare, di comportarsi in pubblico, così come ciò che si ritiene giusto o sbagliato, bello o brutto, desiderabile o meno.

Per chi adotta questa prospettiva, ogni avvenimento, ogni elemento materiale o immateriale all'interno di un contesto sociale è «espressione di cultura».

In secondo luogo, la definizione sottolinea che la principale caratteristica della cultura è quella di essere *acquisita*. La cultura non è innata, non fa parte del nostro

corredo biologico, non è ereditata, non si trasmette per via genetica come le caratteristiche somatiche, ma piuttosto si apprende. I neonati, alla nascita, non hanno modi culturalmente determinati di comportamento; li imparano man mano che crescono, come risultato di un lento e faticoso processo di apprendimento.

L'enfasi sulla natura acquisita dei comportamenti culturali separa definitivamente il concetto di cultura dal concetto di razza. Razza e cultura non sono sinonimi. Il termine razza, per gli antropologi di fine Ottocento, si riferisce esclusivamente alle caratteristiche somatiche, ereditate geneticamente. Cultura si riferisce, invece, a tutti i comportamenti appresi in una dimensione sociale.

Ora, gli uomini nascono con caratteristiche somatiche determinate, ma non con una cultura. E non c'è nessuna relazione deterministica o necessaria tra l'una e l'altra, dal momento che individui con caratteristiche somatiche molto diverse apprendono la cultura del contesto in cui crescono e sono educati. Un individuo con tratti somatici asiatici, se viene educato dalla nascita da genitori italiani in Italia, apprenderà la cultura italiana. Parlerà italiano e si comporterà esattamente come i suoi coetanei con tratti somatici diversi ma cresciuti insieme a lui.

Il carattere acquisito dei comportamenti culturali è un elemento molto importante. La cultura in senso antropologico si caratterizza infatti per la capacità di evidenziare gli aspetti di cumulatività e dinamicità dei comportamenti umani e per il rifiuto di qualsiasi prospettiva statica: a partire da questa definizione, il concetto di cultura si lega indissolubilmente alla centralità dell'apprendimento, come fattore di crescita e trasformazione dell'uomo.

Il terzo aspetto importante della definizione è contenuto nell'espressione finale «*in quanto membro di una società*».

La cultura in senso antropologico è infatti condivisa. Non è un fatto privato, qualcosa che riguarda solo il singolo, non risiede nella mente degli individui, ma è un fatto pubblico, possiede una dimensione sociale e vive nelle pratiche sociali quotidiane.

Mentre l'idea di cultura di stampo classico rimanda all'idea dell'uomo solo, seduto a tavolino, con la fronte china sui libri o chiuso nel suo laboratorio, l'idea di cultura in senso antropologico sottolinea l'importanza del contesto sociale.

La cultura nasce dal dialogo, dall'incontro; è questione di norme, di condivisione, di tradizione. Vive nei cortili, nelle piazze, nei bar, negli ipermercati, così come nelle aule scolastiche, nelle aziende, nelle corsie di ospedale; vive cioè in tutti i contesti aggregativi, formali o informali che siano.

A partire da questa definizione gli antropologi hanno dato vita a un sapere che ha esteso il concetto di cultura a tutte le società: non è più solamente l'Occidente a possedere una cultura (e gli altri sono i barbari), ma il termine cultura identifica le pratiche e le credenze prodotte, condivise e tramandate all'interno di un contesto sociale. Tutte le società hanno una cultura.

Questa estensione ha permesso la nascita di un sapere della differenza culturale basato sulla comparazione.

L'antropologia inglese di fine Ottocento si caratterizza per *essere un sapere comparativo* e la comparazione di credenze e pratiche, pur nel variare dei paradigmi epistemologici (cioè delle diverse teorie e metodologie utilizzate per produrre conoscenza) resta la dimensione centrale dell'antropologia culturale e ciò che ne definisce la specificità rispetto ad altri saperi che si occupano dell'uomo (come la psicologia, la sociologia, la storia).

La definizione di E.B. Tylor — nota come *insieme complesso* — pensa ogni cultura come un insieme di diversi elementi. Un insieme di elementi (arte, morale, diritto...) che possono essere estratti dai rispettivi contenitori (le culture di appartenenza), comparati gli uni con gli altri e, disposti stadio per stadio, in ordine probabile di evoluzione, per produrre leggi generali di sviluppo.

Uno dei grandi meriti dei primi antropologi evoluzionisti è stato quello di ammettere al genere umano anche quelli che ne erano sempre stati esclusi, i cosiddetti primitivi, ritenuti nei secoli precedenti come non umani o semi-umani. Tuttavia, questa ammissione, questa estensione del concetto di cultura a tutti i popoli, è avvenuta con alcuni costi: gli evoluzionisti pensavano che, nonostante tutte le società avessero una cultura, questa si manifestasse nei diversi angoli di mondo con forme evolutive differenti, in gradi diversi di sviluppo, dal semplice al complesso. Tutte le società vengono dagli evoluzionisti immaginate *su una linea evolutiva*, dal primitivo al civilizzato, al cui apice sta la società inglese di fine Ottocento. Col tempo, tutte le società possono percorrere la scala e diventare «civili» come quelle occidentali: il compito dell'uomo bianco diventa quello di aiutare le altre società a raggiungere i livelli di sviluppo dell'Occidente.

La prima definizione antropologica di cultura, nata nel clima culturale dell'evoluzionismo vittoriano, è, quindi, espressione della prospettiva etnocentrica e celebrativa dell'Europa della rivoluzione industriale, che *utilizza il concetto di progresso come concetto chiave per interpretare i fenomeni naturali e sociali*.

Questa vera e propria ideologia dello sviluppo ha ammantato e legittimato le politiche imperialiste del periodo.

Nel corso del Novecento, come vedremo nei prossimi paragrafi, questa prospettiva verrà progressivamente contestata e l'unitarietà del concetto di cultura verrà sostituita dal riconoscimento della pluralità delle culture, ciascuna degna di riconoscimento e dignità propria, al di fuori di quadri interpretativi evolutivi unilineari. Tuttavia, se pur con i limiti appena discussi, riconosciamo agli evoluzionisti il merito di aver reso possibile la nascita di un sapere comparativo sulla cultura del genere umano.

Possiamo quindi definire l'antropologia culturale come il *sapere della differenza e della ricorrenza*.

È il sapere della differenza perché si propone di raggiungere la comprensione di fatti (usanze, costumi, credenze, modi di vita, sistemi di valori, visioni del mondo) che ci appaiono strani, bizzarri, assurdi, incomprensibili perché diversi rispetto a quelli che ci sono familiari. Ma è anche il sapere della ricorrenza perché lo studio

delle differenze non è fine a se stesso, non è semplice curiosità, gusto dell'esotico, ma la comparazione di usi e costumi diversi è finalizzata a ricercare universali culturali che accomunano tutte le culture.

L'antropologia come sapere della differenza e della ricorrenza si alimenta quindi di una tensione costante tra la vocazione particolarista (la ricerca del rito, del mito locale, delle stranezze) e universalista (la ricerca dei tratti comuni), tra concreto e astratto, contesti etnografici e riflessioni teoriche; una relazione alimentata nella storia del sapere antropologico dalla continua comparazione di culture. La comparazione, infatti, resta la vocazione più profonda dell'antropologia e l'aspetto che le permette di essere *un sapere critico*, cioè un sapere che utilizza la conoscenza dell'Altro per rileggersi a partire da una prospettiva differente.

Clyde Kluckhohn, un antropologo americano, definisce l'antropologia come «il giro più lungo» compiendo il quale ci si accorge di compiere la strada più breve per tornare a casa (1949). Infatti, solamente dopo aver incontrato e conosciuto il maggior numero di culture possibili, dopo aver fatto esperienza del maggior numero di forme di vita (diremmo anche comparato), è possibile iniziare a capire in profondità che cosa significhi «essere uomini»:

La lunghezza del «giro» o del logos decide della qualità dell'immagine di uomo che se ne ricava: quanto più il giro è lungo, tanto più il logos sull'uomo si fa articolato, disponibile a recepire le varie sfaccettature della realtà umana; quanto più il giro è breve, tanto più il discorso sull'uomo rischia di produrre e generalizzare semplicemente una fetta di umanità (Remotti, 1990, p. 25).

L'antropologia è nemica delle semplificazioni, delle riduzioni di ciò che non si conosce al già noto e al familiare, dei giudizi affrettati e delle generalizzazioni. Per realizzare una conoscenza approfondita dei contesti, per non produrre banali generalizzazioni o giudizi acritici, diventa allora determinante il metodo utilizzato dagli antropologi, *l'osservazione partecipante*, cioè la partecipazione diretta e prolungata del ricercatore alla vita della comunità studiata.

Gli antropologi infatti credono che è solo vivendo per un lungo periodo con la popolazione da conoscere, a partire dalla condivisione di tutti gli aspetti di vita quotidiana di una comunità — dalla lingua parlata, ai miti e riti, alla cultura materiale, alle rappresentazioni simboliche — che diventa possibile avviare un processo di reale comprensione delle differenze e del significato che esse rivestono all'interno dei contesti in cui sono prodotte e acquistano significato.

La cultura come complesso di modelli

La definizione di Tylor ha costituito per oltre mezzo secolo il punto di riferimento per ogni ulteriore riflessione sul concetto scientifico di cultura e resta tutt'oggi un punto fermo per il sapere antropologico.

Col tempo, però, gli antropologi hanno smesso di rappresentarsi la cultura come la somma di elementi osservabili, di contenuti specifici corrispondenti a precisi comportamenti, per pensare invece *la cultura come un insieme di idee condivise che guidano i comportamenti e sono espresse nei comportamenti*.

La cultura, cioè, è stata interpretata come una serie di *modelli normativi condiziati* dai membri di un gruppo sociale. I modelli non sono empiricamente osservabili — come i comportamenti — ma possono essere ricostruiti dal ricercatore a partire dall'osservazione dei comportamenti.

La definizione di cultura dell'antropologo americano Clyde Kluckhohn esprime il punto di arrivo di questo passaggio: «La cultura è un insieme di modelli espliciti e impliciti, razionali e irrazionali, storicamente derivati, che servono come guide potenziali per il comportamento umano» (Kluckhohn, 1949).

Questa definizione segna una serie di cambiamenti:

- da un'idea di cultura come somma di comportamenti a un'idea di cultura come complesso di modelli alla base dei comportamenti;
- dalla cultura come qualcosa di osservabile alla cultura come concetto astratto;
- dall'idea di cultura come totalità che include tutte le manifestazioni dell'uomo come membro sociale a un'idea di cultura come selettiva e normativa;
- dalla cultura concepita come un'unità che evolve attraverso tappe fisse di sviluppo al riconoscimento della pluralità delle culture.

Se utilizziamo questa prospettiva ci rendiamo conto che un aspetto fondamentale della cultura è quello per cui le idee che guidano il comportamento di coloro che la condividono sono da loro stessi date per scontate.

Gli esseri umani infatti tendono a «naturalizzare» i modi di pensare e di agire che hanno appreso attraverso il processo di educazione e che condividono con gli altri membri della società nel loro contesto di vita quotidiano. Come sottolinea Ugo Fabietti:

Noi non ci rendiamo bene conto di come «funzioniamo» dal punto di vista culturale perché le nostre azioni quotidiane e i nostri pensieri ci sembrano parte di un modo ovvio di comportarci, di pensare, di sentire, di esistere. Ma noi ci comportiamo, pensiamo e sentiamo in un modo piuttosto che in altro perché seguiamo determinati modelli di comportamento e di pensiero e non altri. In Europa la maggior parte della gente apprezza la carne bovina e suina, ma non certo quella di cane. I cinesi le apprezzano tutte e tre, mentre i musulmani e gli ebrei rifiuterebbero decisamente di cibarsi di carne di cane e, se osservanti, anche di quella di maiale. Gli indù ortodossi poi le rifiuterebbero tutte e quante. In Europa gli uomini cedono il passo alle donne, ma in altre culture avviene il contrario. Entrando in Chiesa un cristiano si scopre il capo. Una cristiana se lo copre. Gli uomini ebrei si coprono la testa (come le donne) quando entrano in sinagoga, mentre gli uomini e le donne musulmane, entrando in una moschea si tolgono

le scarpe. Questi sono alcuni banalissimi esempi di come modelli culturali diversi orientino comportamenti differenti (Fabietti, 2015, p. 23).

È interessante riflettere sul fatto che la natura implicita dei comportamenti culturali riguarda anche — soprattutto — aspetti importanti della nostra vita. Per esempio le diverse concezioni del tempo e dello spazio, alla base del nostro modo di pensare e agire quotidianamente.

Lo spazio e il tempo sono due categorie considerate omogenee e neutre dalla tradizione di pensiero occidentale. In realtà, se osserviamo come le idee di spazio e di tempo guidano i comportamenti all'interno di culture diverse, dobbiamo ricrederci.

La nozione occidentale implicita di tempo è ad esempio di tipo lineare. Il tempo viene da noi concepito come una linea immaginaria orientata dal passato verso il futuro, scomponibile in unità e frazioni (anni, mesi, giorni, ore), sulla quale è possibile collocare gli eventi, dall'origine ad oggi. Quando chiediamo ai nostri studenti di rappresentare la linea del tempo noi riproduciamo questo modello concettuale, così come quando diciamo frasi come «bisogna andare avanti», «chi si ferma è perduto».

Questo modo di pensare deriva da elementi della nostra cultura di cui non siamo consapevoli. Deriva ad esempio dalle nostre lingue indoeuropee che possiedono dei tempi verbali che permettono di categorizzare l'esperienza in passata, presente, futura; dalla nostra tradizione giudaico-cristiana che pensa il mondo come un'unità creata da Dio che finirà nel giorno del giudizio, secondo un'idea lineare che si è rafforzata nei secoli con la rivoluzione industriale e l'ideologia del progresso evolutivista.

Esistono tuttavia esempi etnografici da cui emerge chiaramente che questa concezione del tempo, che è alla base dell'immaginario dello sviluppo occidentale, non è affatto universale, ma piuttosto «locale». Ad esempio, l'antropologo francese Serge Latouche ha più volte sottolineato come l'idea di tempo (il modello culturale implicito, diremmo noi) in molti Paesi dell'Africa sia differente e non permetta l'attuazione e il successo applicativo dei progetti di sviluppo occidentali che sono legati alla nostra rappresentazione lineare del tempo:

In molte civiltà (forse in tutte) prima del contatto con l'Occidente, il concetto di sviluppo era completamente assente. In varie società africane il termine stesso non ha alcun equivalente nella lingua locale: i bubi della Guinea equatoriale — secondo Gilbert Rist — si servono di un termine che significa nello stesso tempo crescere e morire, e i ruandesi costruiscono lo sviluppo a partire da un verbo che significa marciare e spostarsi, senza che nella nozione sia inclusa alcuna direzionalità particolare. Questa lacuna non è affatto sorprendente; essa sta semplicemente a indicare che altre società non considerano che la loro riproduzione dipenda da una accumulazione continua di saperi e di beni che si suppone rendano il futuro migliore del passato. I valori sui quali si basa lo sviluppo, e in modo particolare il progresso, non corrispondono affatto ad aspirazioni universali profonde. Questi valori sono legati alla storia dell'Occidente; probabilmente non hanno alcun senso per le altre società. Per quel che riguarda l'Africa Nera gli antropologi hanno

osservato che la percezione del tempo è caratterizzata da un netto orientamento verso il passato. «I Sara del Ciad — secondo Rist — ritengono che quel che si trova dietro i loro occhi e che non possono vedere sia il futuro, mentre il passato si trova davanti perché è noto (Latouche, 1997, p. 100).

Una riflessione simile può essere fatta per il concetto di spazio.

La nostra tradizione culturale adotta un'idea di spazio come entità astratta, omogenea e isomorfa che ci induce, quando dobbiamo muoversi per raggiungere una destinazione, a pensare il tragitto da percorrere come la distanza più breve esistente tra due punti. L'antropologo Ugo Fabietti raccontava a noi studenti che, durante il periodo trascorso sul campo negli anni Ottanta tra i beduini nomadi del deserto nell'Arabia settentrionale, quando cercava di informarsi sul percorso da seguire per raggiungere una destinazione, i beduini fornivano risposte che implicavano forti deviazioni da un teorico, per noi ovvio, percorso rettilineo.

I beduini dichiaravano spesso che per raggiungere un punto bisognava prima raggiungerne un altro, di solito molto spostato rispetto alla linea retta che avrebbe permesso di raggiungere la destinazione nel minor tempo possibile. Questo punto che bisognava toccare era un accampamento, una tenda isolata, i cui occupanti avevano un qualche tipo di relazione con i beduini che dovevano mettersi in viaggio. Quella che all'antropologo appariva una deviazione non necessaria, rappresentava invece per i beduini il percorso *realmente* più breve tra due punti perché essi avevano elaborato un'idea di spazio non neutra e astratta, come la nostra, ma basata sull'importanza delle relazioni sociali in un ambiente dove regnano la solitudine e il silenzio.

I diversi modelli culturali che sono alla base del nostro stile di vita sono appresi durante il *processo di educazione e di socializzazione*.

Se li consideriamo come una guida per il nostro modo di pensare e di comportarci possono essere definiti come «modelli per»: il concetto di spazio e il concetto di tempo, come li abbiamo appena definiti, sono modelli per.

Se invece consideriamo i modelli culturali come modelli che spiegano e rendono coerente il mondo in cui gli uomini vivono, possiamo definirli come «modelli di»: una teoria che spiega la presenza del male nel mondo è un modello di, un teorema di geometria è un modello di.

La caratteristica comune che hanno tutti i modelli è quella di essere *data per scontata* da coloro che li seguono e li riproducono. Tutte le culture, cioè, mettono in atto dei processi di «naturalizzazione» dei modelli impliciti di comportamento, tali per cui il proprio modo di pensare e agire sembra essere ovvio, naturale e giusto.

C'è però un momento in cui gli individui prendono improvvisamente consapevolezza della natura storicamente costruita, cioè culturale, dei loro modelli.

Questo avviene quando incontrano — casualmente o per necessità — e si confrontano con individui che seguono modelli culturali diversi, cioè con individui che hanno appreso e fatto propri modelli impliciti differenti, che appaiono ai loro occhi altrettanto naturali e necessari.

Di fronte a individui che hanno credenze diverse e si comportano in modo molto diverso da noi, possiamo adottare atteggiamenti diversi, sintetizzabili in tre tipi: atteggiamenti di etnocentrismo, atteggiamenti di rifiuto o di relativismo culturale (Biscaldi, 2009).

Etnocentrismo significa giudicare i comportamenti, le credenze di altre culture sulla base dei valori della propria cultura, ritenuti i migliori.

Perché loro non mangiano il cibo che mangiamo noi, si vestono in modo diverso, hanno credenze e valori diversi? Perché sono esseri inferiori — è la risposta. L'etnocentrismo si esprime nella certezza che i propri costumi sono senza dubbio meglio di quelli degli altri.

L'etnocentrismo è un tratto comune a tutte le culture umane. Ognuno di noi, fin da bambino, impara il «modo giusto» di agire e pensare. Il processo di inculturazione attraverso il quale si apprendono i valori della propria cultura dura tutta la vita: i valori di base sono continuamente sottolineati nelle cerimonie religiose, a scuola, dai mass e new media. Una tale blindatura è utile per dare un senso di appartenenza e identità agli individui. Tuttavia l'etnocentrismo ha anche i suoi lati negativi. In forma estrema porta alla discriminazione e non consente la comprensione dell'altro.

Con l'atteggiamento di rifiuto l'individuo non discrimina e non impone i propri valori e le proprie pratiche ma rinuncia alla comprensione dell'altro. Ha i suoi valori e non crede sia possibile arrivare a capire i valori di altri. Inoltre ritiene che ciascuna usanza abbia ragione di esistere nell'ambito del suo universo storico e culturale ma che ogni tentativo di creare un ponte tra le diverse realtà sia impossibile. L'atteggiamento di rifiuto non produce imposizione e violenza ma un abbandono dell'altro, e blocca la possibilità del dialogo e la comprensione.

L'antropologia culturale, come sapere della differenza, propone un terzo tipo di atteggiamento nei confronti della diversità: il *relativismo culturale*. Con l'atteggiamento di relativismo culturale l'individuo si sforza di comprendere credenze e comportamenti di altre culture sulla base del contesto storico che li ha generati e nel quale hanno significato. Sospende i propri pregiudizi, consapevole della loro limitatezza e parzialità e si accosta alla differenza per comprenderla.

L'antropologo americano Melville Herskovitz è considerato il sistematizzatore delle idee relativiste in campo antropologico. Nel 1948 scrive un'affermazione divenuta celebre: «I giudizi sono basati sull'esperienza e l'esperienza è interpretata da ciascun individuo in termini della propria inculturazione». Le nozioni di giusto, ingiusto, buono e cattivo, bello e brutto sono universali, nel senso che sono presenti in tutte le culture. Ciò che varia, ciò che è relativo, sono i criteri di valutazione, che rendono una cosa giusta o ingiusta, buona o cattiva, bella o brutta, perché tali criteri sono appresi dagli individui attraverso il processo educativo mediante il quale le culture sono trasmesse.

A partire da questa consapevolezza, il relativismo culturale sottolinea l'importanza della conoscenza del contesto in cui si collocano pratiche e credenze altre,

della comprensione dei significati che le pratiche rivestono e dell'importanza della disponibilità all'ascolto e al dialogo.

Esso presuppone e al tempo stesso alimenta una visione delle culture — e dei loro rapporti — molto diversa da quella evolucionista tyloriana. All'evoluzionismo unilineare, che pensa la cultura come un'unità che progredisce attraverso tappe fisse di sviluppo dal semplice al complesso, si sostituisce l'idea di una *pluralità di culture*, ciascuna con un iter storico unico e particolare, ugualmente degno di considerazione e di rispetto.

Operatività della cultura, cultura e agire pratico

A partire dai modelli di cui dispongono, gli esseri umani si relazionano tra di loro e con il mondo esterno, per trasformarlo sulla base delle loro necessità e dei loro obiettivi.

In questo senso si dice che la *cultura è operativa*, perché permette all'uomo di agire *nel* e *sul* mondo, sia da punto di vista intellettuale che pratico. Grazie alla cultura gli uomini hanno realizzato modalità sempre più efficaci per ripararsi dalle intemperie e dai pericoli, procurarsi il cibo e conservarlo, prendersi cura della prole, darsi regole per vivere in società e mantenersi in salute.

Uno dei primi antropologi ad aver messo in luce il carattere operativo della cultura è stato Bronislaw Malinowski (1884-1942), il padre del funzionalismo britannico.

Malinowski riteneva che dappertutto, per sopravvivere, gli uomini devono soddisfare sette bisogni biologici fondamentali: metabolico, riproduttivo, di benessere fisico, di sicurezza, di movimento, di crescita e di salute.

Ogni società umana ha dato, a ognuno di questi bisogni biologici, una risposta, di natura culturale: sono così nati e si sono sviluppati i sistemi di produzione (bisogno metabolico), la parentela (bisogno riproduttivo), gli alloggi (bisogno di benessere fisico), i mezzi di protezione (bisogno di sicurezza), le tecniche motorie (bisogno di movimento), le pratiche di allevamento e di istruzione (bisogno di crescita), l'igiene (bisogno di salute).

Possiamo quindi dire che tra l'impulso a soddisfare un istinto primario (mangiare, dormire, riprodursi...) e la sua soddisfazione, *gli esseri umani interpongono la cultura, che guida il loro agire*.

Le risposte culturali ai bisogni biologici fondamentali, però, mettono in moto a loro volta bisogni derivati, di natura più culturale che biologica.

I bisogni derivati generano a loro volta risposte organizzative che si possono raggruppare, in accordo con la prospettiva funzionalista, in quattro imperativi culturali principali: economia, politica, parentela, religione (le quattro istituzioni fondamentali di cui si compone ogni società).

Facciamo un esempio. Un bisogno fondamentale per la sopravvivenza della specie è quello riproduttivo. L'istinto riproduttivo (bisogno biologico) però ovunque

viene incanalato da regole sociali che prescrivono di unirsi a certi individui anziché ad altri (risposte culturali).

Ma la gestione delle regole della riproduzione genera a sua volta dei bisogni derivati, di tipo culturale, relativi alla messa in pratica delle norme per regolamentare le unioni e i rapporti tra genitori e figli e alla discussione della validità di queste norme, così come ai tentativi degli individui di sottrarsi alle norme o modificarle.

Le recenti discussioni sulle unioni civili o sulla maternità surrogata sono, in questa prospettiva antropologica, interpretabili come un bisogno derivato dalle risposte culturali sorte per soddisfare il bisogno biologico riproduttivo.

La cultura è quindi vista da Malinowski in una prospettiva di tipo strumentale (serve a soddisfare bisogni fondamentali) e di tipo funzionale (è un mezzo attraverso il quale l'uomo perviene a realizzare i suoi fini), ma essa, così come aiuta l'uomo a risolvere dei problemi, genera essa stessa altri problemi, sul piano simbolico, normativo e valoriale, che sono quelli che ci troviamo ad affrontare quotidianamente.

Come ha scritto Clyde Kuckhohn, antropologo americano, nessun essere umano può mai vedere il mondo con «immediatezza». Ciò che vede e le sue interpretazioni di ciò che vede sono filtrati attraverso lo schermo invisibile della cultura. Il compito dell'antropologia non è di indagare i cosiddetti fatti di natura, ma di studiare le modificazioni che l'uomo apporta all'ambiente in cui vive e di insistere perché queste manipolazioni non siano prese, in nessuna società, per la natura stessa. Benché sia un fatto di natura, ad esempio, che un bambino diventa uomo, il modo in cui questo passaggio avviene varia da una società all'altra, e nessuno di questi modi particolari deve essere considerato, acriticamente, come il passaggio «naturale» o «giusto» alla maturità.

Ogni società è, infatti, impegnata in un processo continuo di definizione di che cosa è naturale e cosa non lo è. È la cultura a decidere del senso e dell'applicazione di qualità e proprietà naturali: a elaborare rappresentazioni del corpo umano, a stabilire quando si è giovani o vecchi, qual è il valore della mascolinità e della femminilità, la valenza simbolica di un colore, quali tratti selezionare per l'elaborazione di una metafora. Possiamo chiamare questo processo *culturalizzazione della natura*, ossia l'attribuzione di caratteristiche particolari a una realtà di per sé neutra.

D'altra parte, anche se i suoi contenuti e le sue proprietà sono variabili, ciò che per ogni cultura «è naturale» sembra assumere ovunque un carattere normativo e prescrittivo: «è naturale che sia così» diventa «è giusto che sia così». Viceversa, il non naturale diventa innaturale e quindi sanzionabile: «non è naturale» diventa «non è giusto». Questo secondo processo è un processo di *naturalizzazione della cultura*, nel senso che c'è una rimozione sociale del processo di attribuzione di caratteristiche culturali a una realtà di per sé indifferenziata.

Naturalizzazione della cultura e culturalizzazione della natura sono processi universali e interagenti che l'antropologia culturale aiuta a riconoscere e affrontare. È importante conoscere queste dinamiche per imparare a sottrarsi ai discorsi di

senso comune che e pratiche che inve

La naturalezza che sono appresi d ogni singolo indivi famiglia e tramite l le posate, guidare i utilizzare il pc o lo mondo, cioè di ad: quasi automatica,

Per indicare uso del concetto « durevole di disposi elaborati attraverso

L'habitus è u modella gli schem al mondo, conosc

Aspetti impo corpo — la postu tutti i campi, dal c dovuto a una sedi tempo connota p altri rispetto all'aj

È attraverso un determinato r repulsione. L'hab persona ed è alla

Dinamicità della

L'antropolo prima lezione, q

Il cittadino dello che ebb possono esse del vicino Or vicino Orien stati filati e t mocassini in cui accessori recente. Si le

senso comune che tendono a naturalizzare e a far passare per ovvi, rappresentazioni e pratiche che invece sono costruzioni culturali, storicamente determinate.

La naturalezza e ovvietà dei nostri comportamenti culturali derivano dal fatto che sono appresi dalla nascita. Gran parte dell'operatività della cultura è acquisita da ogni singolo individuo durante il processo educativo e di socializzazione primaria (in famiglia e tramite la scuola) e diventa un modo naturale di accostarsi al mondo: usare le posate, guidare l'automobile o prendere la metropolitana, leggere un quotidiano, utilizzare il pc o lo smartphone, sono tutte azioni che ci permettono di *operare sul mondo*, cioè di adattare il mondo alle nostre necessità, e che utilizziamo in maniera quasi automatica, senza pensarci.

Per indicare questa assimilazione di modelli culturali gli antropologi fanno uso del concetto di *habitus*, proposto da Pierre Bourdieu (1930-2002), *un sistema durevole di disposizioni*, dovuto all'interiorizzazione di modelli di comportamento elaborati attraverso la partecipazione continua alla vita della società in cui viviamo.

L'*habitus* è una sorta di memoria incorporata — una storia fatta corpo — che modella gli schemi di percezione, pensiero e azione e quindi il modo di rapportarci al mondo, conoscere, valutare.

Aspetti importanti dell'*habitus* includono per esempio gli atteggiamenti del corpo — la postura, il tono di voce, lo sguardo — ma anche i gusti e le preferenze in tutti i campi, dal cibo al vestito, alla musica o all'arte. Questo tipo di stile è personale, dovuto a una sedimentazione di esperienze che diventano abitudini, ma allo stesso tempo connota profondamente un tipo sociale: comunica molte informazioni agli altri rispetto all'appartenenza di classe, le origini familiari, l'istruzione...

È attraverso l'*habitus*, infatti, che le persone si riconoscono come persone di un determinato tipo e provano istintivamente vicinanza, attrazione o distanza o repulsione. L'*habitus* è perciò sociale e individuale allo stesso tempo. Fa parte della persona ed è alla base della sua capacità di azione e creatività (Bourdieu, 1972).

Dinamicità della cultura e creatività

L'antropologo Ralph Linton era solito proporre ai suoi studenti, durante la prima lezione, questa storiella:

Il cittadino americano medio si sveglia in un letto costruito secondo un modello che ebbe origine nel vicino Oriente. Egli scosta le lenzuola e le coperte che possono essere di cotone, pianta originaria dell'India; o di lino, pianta originaria del vicino Oriente; o di lana di pecora, animale originariamente addomesticato nel vicino Oriente; o di seta, il cui uso fu scoperto in Cina. Tutti questi materiali sono stati filati e tessuti secondo procedimenti inventati nel vicino Oriente. Si infila i mocassini inventati dagli indiani delle contrade boschive dell'Est, e va nel bagno, i cui accessori sono un misto di invenzioni europee e americane, entrambe di data recente. Si leva il pigiama, indumento inventato in India, e si lava con il sapone,

inventato dalle antiche popolazioni galliche. Poi si fa la barba, rito masochistico che sembra sia derivato dai sumeri o dagli antichi egiziani.

Tornato in camera da letto, prende i suoi vestiti da una sedia il cui modello è stato elaborato nell'Europa meridionale e si veste. Indossa indumenti la cui forma derivò in origine dai vestiti di pelle dei nomadi delle steppe dell'Asia, si infila le scarpe fatte di pelle tinta secondo un procedimento inventato nell'antico Egitto, tagliate secondo un modello derivato dalle civiltà classiche del Mediterraneo; si mette intorno al collo una striscia dai colori brillanti che è un vestigio sopravvissuto degli scialli che tenevano sulle spalle i croati del XVII secolo. Andando a fare colazione si ferma a comprare un giornale, pagando con delle monete che sono un'antica invenzione della Lidia [...] (Linton, in Fabietti 2013, p. 23).

La breve storia, molto utile da un punto di vista didattico, ci fa riflettere sul fatto che le culture non sono mai statiche ma sono prodotti storici, cioè il risultato di incontri, cessioni, prestiti, in continua trasformazione.

Le nostre pratiche quotidiane e gli oggetti che utilizziamo comunemente attestano che la dimensione della migrazione, del prestito culturale caratterizzano, da sempre, la storia dell'umanità. Non esiste una cultura pura o autentica.

Tuttavia il pensiero sociale tende a rimuovere questa evidenza e a pensare i gruppi umani come «chiusi», «puri», impegnati nel conservare le proprie tradizioni, sempre uguali. Questa tendenza, che gli antropologi chiamano *finzione dell'autenticità culturale*, è alla base di molti processi discriminatori e oppositivi: si teme che gli stranieri possano introdurre cambiamenti che possono contaminare la nostra cultura «originaria». Un'idea che è anche in parte alimentata, oltre che dai mass media, da una certa retorica dei miti fondativi e della conservazione del patrimonio.

La cultura invece è dinamica; è come un cantiere sempre aperto (Aime, 2013). Le società umane infatti non stanno mai ferme, e non adottano in modo supino tutti gli elementi che vengono loro proposti dalle società economicamente e politicamente dominanti, ma piuttosto li rielaborano, li risignificano e li fanno propri in modo sempre nuovo e creativo. Questo fatto è particolarmente evidente oggi con la grande diffusione delle tecnologie e la rapidità dei mezzi di comunicazione e con l'aumento dei processi migratori che alimenta un continuo mescolamento di lingue e stili di vita.

Per indicare questo processo continuo di incontro culturale, gli antropologi utilizzano l'espressione «culture ibride» – che mette l'accento sulle strategie che le culture mettono in atto per risituare se stesse in un contesto di contatto e cambiamenti accelerati – e l'espressione «traffico culturale» che sottolinea il fatto che beni, simboli, idee, non vengono solo acquisiti passivamente ma sono riformulati e riposizionati (Fabietti, Malighetti e Matera, 2012).

Quando ad esempio Remo Guidieri ci dice che a Singapore si mettono i feticci nei frigoriferi per «preservare la loro efficacia», o che in Polinesia le pietre di antichi siti funerari scavati dagli archeologi fissate ai reticolati intorno ai pascoli «danno

elett
prop
Si tra
una s
2012

Per c
si è afferm
espressi, i
Jame

logica, in
l'interdip
sempre p
restare fis

Le c
di signific
in alcun s
non più a

La c
nazionalis
possono v
distanza r
di appart

La costru

Una
sociale co
modo e s

È c
mogeneit
distribui

È la
amano la

In r
relazione
versata d
al livello
dei singe
L'ar
sociale d

elettricità al filo spinato» egli ci mostra cosa significhi tale riformulazione dei propri significati allorché queste culture vengono a contatto con le forze globali. Si tratta di fenomeni ibridi che, come lo stesso Guidieri aggiunge «ricorrono ad una sintassi della modernità e a un lessico arcaico» (Fabietti, Malighetti e Matera, 2012, pp. 153-154).

Per comprendere meglio e analizzare questi aspetti, a partire dagli anni Ottanta si è affermata una concezione semiotica della cultura, attenta ai simboli e ai significati espressi, inventati, risignificati nei diversi contesti e ai processi dialogici.

James Clifford, un antropologo contemporaneo definisce la cultura come «dialogica, inventiva, relazionale, polifonica» (1988), sottolineando l'aspetto creativo e l'interdipendenza, le connessioni multiple tra società e individui. Queste ci appaiono sempre più costituire una rete flessibile e in continua ridefinizione piuttosto che restare fisse e isolate.

Le culture cioè tendono a diventare sempre più transnazionali, cioè «strutture di significato che viaggiano su reti di comunicazione sociale non interamente situate in alcun singolo territorio» (Hannerz, 1998, p. 322) e sempre più delocalizzate, cioè non più ancorate a un luogo preciso.

La coincidenza tra cultura, luogo, identità sulla quale si sono costruiti e fondati i nazionalismi in età moderna, nella contemporaneità non è più così ovvia: gli individui possono vivere in un luogo mantenendo un forte senso di identità in relazione a un altro, distante magari migliaia di chilometri; gli individui possono sviluppare un forte senso di appartenenza rispetto a comunità immateriali, come ad esempio le comunità on line.

La costruzione culturale della differenziazione sociale

Uno dei pregiudizi più radicati è quello di immaginare la cultura di un gruppo sociale come omogenea al suo interno, composta da individui che pensano allo stesso modo e si comportano allo stesso modo.

È comune cioè adottare quella che gli antropologi chiamano *finzione dell'omogeneità culturale*, ovvero l'idea che i significati culturali siamo omogeneamente distribuiti e condivisi all'interno della società.

È la finzione dell'omogeneità culturale che ci porta a dire frasi come «gli italiani amano la pasta e la pizza», «i liguri sono tirchi» o «i meridionali sono ospitali».

In realtà in ogni cultura esistono tanti modi di percepire e valutare la realtà, di relazionarsi, esprimersi. Ogni cultura (anche le più piccole e tradizionali) è attraversata da differenze, che sono legate al genere, alla posizione economica e sociale, al livello di istruzione, ma anche alle convinzioni ideologiche, religiose, politiche dei singoli individui.

L'antropologo norvegese Ulf Hannerz parla a questo proposito di *distribuzione sociale dei simboli*... le idee e i modi di pensiero e le forme in cui

«elettricità al filo spinato» egli ci mostra cosa significhi tale riformulazione dei propri significati allorché queste culture vengono a contatto con le forze globali. Si tratta di fenomeni ibridi che, come lo stesso Guidieri aggiunge «ricorrono ad una sintassi della modernità e a un lessico arcaico» (Fabietti, Malighetti e Matera, 2012, pp. 153-154).

Per comprendere meglio e analizzare questi aspetti, a partire dagli anni Ottanta si è affermata una concezione semiotica della cultura, attenta ai simboli e ai significati espressi, inventati, risignificati nei diversi contesti e ai processi dialogici.

James Clifford, un antropologo contemporaneo definisce la cultura come «dialogica, inventiva, relazionale, polifonica» (1988), sottolineando l'aspetto creativo e l'interdipendenza, le connessioni multiple tra società e individui. Queste ci appaiono sempre più costituire una rete flessibile e in continua ridefinizione piuttosto che restare fisse e isolate.

Le culture cioè tendono a diventare sempre più transnazionali, cioè «strutture di significato che viaggiano su reti di comunicazione sociale non interamente situate in alcun singolo territorio» (Hannerz, 1998, p. 322) e sempre più delocalizzate, cioè non più ancorate a un luogo preciso.

La coincidenza tra cultura, luogo, identità sulla quale si sono costruiti e fondati i nazionalismi in età moderna, nella contemporaneità non è più così ovvia: gli individui possono vivere in un luogo mantenendo un forte senso di identità in relazione a un altro, distante magari migliaia di chilometri; gli individui possono sviluppare un forte senso di appartenenza rispetto a comunità immateriali, come ad esempio le comunità on line.

La costruzione culturale della differenziazione sociale

Uno dei pregiudizi più radicati è quello di immaginare la cultura di un gruppo sociale come omogenea al suo interno, composta da individui che pensano allo stesso modo e si comportano allo stesso modo.

È comune cioè adottare quella che gli antropologi chiamano *finzione dell'omogeneità culturale*, ovvero l'idea che i significati culturali siamo omogeneamente distribuiti e condivisi all'interno della società.

È la finzione dell'omogeneità culturale che ci porta a dire frasi come «gli italiani amano la pasta e la pizza», «i liguri sono tirchi» o «i meridionali sono ospitali».

In realtà in ogni cultura esistono tanti modi di percepire e valutare la realtà, di relazionarsi, esprimersi. Ogni cultura (anche le più piccole e tradizionali) è attraversata da differenze, che sono legate al genere, alla posizione economica e sociale, al livello di istruzione, ma anche alle convinzioni ideologiche, religiose, politiche dei singoli individui.

L'antropologo norvegese Ulf Hannerz parla a questo proposito di *distribuzione sociale dei significati*, per indicare che le idee e i modi di pensiero e le forme in cui

sono espresse si presentano in maniera eterogenea e complessa anche nelle comunità più piccole (1998).

Roger Keesing, un antropologo australiano, sottolinea il fatto che quando studiamo una società dobbiamo essere consapevoli che ciò che ci viene presentato come un ordine sociale ovvio e necessario e come il «comune modo di pensare» spesso coincide con *la visione delle classi dominanti* (1987) che, attraverso il controllo del patrimonio simbolico e valoriale, mantengono di fatto anche un controllo sociale forte.

Infatti, a ben osservare, tutte le società sono caratterizzate, in misura maggiore o minore, dalla distribuzione disuguale di ricompense materiali o simboliche, accompagnate da sistemi di significati che si occupano di spiegarle e giustificarle.

Quando queste disuguaglianze diventano strutturali — cioè determinano necessariamente e rigidamente l'accesso alla ricchezza — si parla di stratificazione sociale, definibile come *l'organizzazione relativamente stabile della società in gruppi caratterizzati da diverse possibilità di fruizione delle ricompense sociali*.

La stratificazione sociale produce la suddivisione della società in liberi e schiavi, in caste, in ceti, in classi sociali.

Perché le società tendono a produrre e riprodurre le disuguaglianze? Da dove nasce la stratificazione sociale?

Per spiegare perché le società costruiscono gerarchie sociali sono sorte moltissime ipotesi interpretative, riconducibili principalmente a due tipi di teorie.

Secondo le *teorie funzionaliste*, la stratificazione si crea perché è necessaria per coordinare le attività all'interno della società e per assicurare il suo funzionamento.

Secondo le *teorie del conflitto*, la stratificazione è causata dal dominio di un gruppo politico su un altro, finalizzato allo sfruttamento.

Qualsiasi approccio decidiamo di utilizzare per interpretare la vita sociale, è importante ricordare che le persone si rassegnano all'esistenza delle gerarchie sociali della loro società perché imparano dalla nascita a riconoscerle come naturali e ovvie: così le donne si riconoscono più deboli e inferiori degli uomini, i poveri si rapportano ai ricchi con sudditanza, le culture subalterne provano vergogna nei confronti della cosiddetta cultura colta.

La produzione sociale delle disuguaglianze è quindi contemporaneamente sia un processo di violenza economica e politica, sia un processo basato sull'auto-appropriazione da parte dei sottomessi delle categorie valutative delle classi che sottomettono.

In ambito educativo, un'interessante lettura di questi fenomeni è stata proposta da Pierre Bourdieu e Jean Claude Passeron, nell'opera *La riproduzione. Teoria del sistema scolastico* (1970). In essa gli autori analizzano la riproduzione sociale, ovvero i modi in cui una determinata classe è un grado di «riprodursi» trasmettendo ai propri discendenti i privilegi di cui gode.

Secondo gli autori, i bambini che provengono da famiglie privilegiate padroneggiano meglio le conoscenze e le competenze richieste dalla scuola rispetto agli altri, in quanto omogenee al contesto familiare da cui provengono: per loro la scuola è un luogo accogliente, in cui si parla lo stesso linguaggio della casa, ci si comporta

in modo simile, e in cui è facile avere successo. Il sistema educativo può così perpetuare i privilegi attraverso il semplice funzionamento della sua logica interna. I figli delle classi superiori sono favoriti dal sistema educativo e le loro famiglie possono riprodurre la loro posizione di classe in maniera legittima e apparentemente «equa». In questo modo la scuola, anziché essere fattore di mobilità sociale, produce e riproduce disuguaglianze.

Una presa di consapevolezza delle micropratiche comunicative quotidiane con cui gli insegnanti diventano, a loro insaputa, complici di questo processo di costruzione della stratificazione sociale, è importante per avviare reali processi di inclusione e mobilità sociale.