

Il concetto di cultura

Il brano che segue, scritto da Clifford Geertz, è tratto da uno dei suoi articoli più significativi, L'impatto del concetto di cultura sul concetto di uomo, del 1966, pubblicato in italiano nel libro del 1988 Interpretazione di culture. Si tratta di un saggio fondamentale per la ricostruzione del pensiero di Geertz, e soprattutto della sua concezione di cultura. Il saggio è costruito, come spesso i saggi di Geertz, con grande abilità retorica e con un andamento "progressivo", per cui l'intento dell'autore appare gradualmente, e via via appare sempre meno convincente la tesi che egli si propone di smontare. Quest'ultima è la concezione illuministica della Natura umana come una, immutabile, costante e universale. Di tutt'altro segno il pensiero dell'antropologo statunitense, che qui sostiene e argomenta, anche con un efficace esempio etnografico (la trance balinese), che la natura umana non esiste e che gli uomini sono come li fa la loro cultura: «ciò che l'uomo è può intrecciarsi talmente con il luogo in cui si trova, con la sua identità locale, e con le sue credenze, da diventare inseparabile» è un'altra celebre affermazione di Geertz, che ha pervaso moltissime ricerche di antropologia; un'idea, quella secondo cui la sostanza dell'uomo è la sua apparenza, non nuova, certo, ma espressa in termini decisamente innovativi nel contesto dell'antropologia interpretativa di cui Geertz è stato il fondatore e il principale esponente.

La nascita di un concetto scientifico di cultura corrispose, o almeno fu collegata, al rovesciamento della concezione della natura umana dominante nell'illuminismo – una concezione che con i suoi pregi e difetti era chiara e semplice – e alla sostituzione di una concezione non solo più complicata, ma molto meno chiara. Il tentativo di chiarirla, di ricostruire una descrizione comprensibile di che cosa è l'uomo, è stato da allora il fondamento del pensiero scientifico sulla cultura. Dopo aver cercato la complessità, e dopo averla trovata su una scala più vasta di quanto avessero mai immaginato, gli antropologi restarono irretiti in un tortuoso sforzo per darle un ordine. E non se ne intravede ancora la fine. La concezione illuministica della cultura sosteneva del resto che egli era tutt'uno con la natura e ne condivideva un'uniformità generale di composizione, scoperta dalla scienza naturale sotto l'impulso di Bacone e la guida di Newton. Si tratta, in breve, di una natura umana regolarmente organizzata, completamente immutabile e meravigliosamente semplice come l'universo di Newton. Forse alcune sue leggi sono diverse ma esistono delle leggi; forse qualcosa della sua immutabilità è oscurata dalle complicazioni della moda locale, ma è immutabile.

[...]

Lo scenario (in tempi e luoghi diversi) è alterato, gli attori cambiano le vesti e l'aspetto, ma i loro moti interiori sorgono dagli stessi desideri e passioni umane, e producono i loro effetti nelle vicissitudini dei regni e dei popoli (A. O. Lovejoy, L'albero della conoscenza. Saggi di storia delle idee, Il Mulino, Bologna 1982). Questa opinione non si può certo disprezzare, né si può dire che sia scomparsa dal pensiero antropologico contemporaneo, nonostante i miei facili riferimenti a un "rovesciamento" di un momento fa. L'idea che gli uomini siano uomini, qualunque sia il loro aspetto e il loro ambiente, non è stata sostituita da "altri costumi altri animali".

[...]

Il guaio con questo tipo di concezione [...] è che l'immagine di una natura umana costante, indipendente da tempo, luogo e circostanze, dagli studi e dalle professioni, dalle mode passeggere e dalle opinioni temporanee, è forse un'illusione, e che ciò che l'uomo è può intrecciarsi talmente con il luogo in cui si trova, con la sua identità locale e con le sue credenze da diventare inseparabile. È proprio la considerazione di una tale possibilità che portò alla nascita del concetto di cultura e al declino della concezione uniforme. L'antropologia moderna, indipendentemente da quali altre cose affermi – e pare che abbia affermato quasi tutto in diverse occasioni – è salda nella convinzione che uomini non modificati dalle usanze di luoghi particolari non esistono, non sono mai esistiti e, cosa assai importante, non potrebbero esistere per la natura stessa del caso. Non esiste, né può esistere un retroscena dove si possa andare a gettare un'occhiata agli attori di Mascou come "persone vere", che si aggirano con i loro abiti di strada, estraniati dalla loro professione, mentre esibiscono con

franchezza priva di artifici i loro spontanei desideri e le loro sincere passioni. Possono cambiare la parte, lo stile di recitazione, anche il dramma in cui recitano, ma – come osservò Shakespeare stesso – stanno sempre recitando.

[...]

Consideriamo la trance balinese. I Balinesi cadono in stati di estrema dissociazione in cui compiono tutti i generi di attività spettacolari – staccare la testa a polli vivi con un morso, colpirsi con pugnali, contorcersi selvaggiamente, parlare lingue strane, compiere prodigi di equilibrismo, mimare il rapporto sessuale, mangiare gli escrementi e così via – più facilmente e più in fretta di quanto la maggior parte di noi non si addormenti. Gli stati di trance sono una parte fondamentale di ogni persona. A volte vi possono cadere 50 o 60 persone, una dopo l'altra (“come una fila di petardi che scoppiano”, a detta di un osservatore) venendone fuori dopo cinque minuti o magari parecchie ore, totalmente inconsapevoli di quello che hanno fatto e convinti, nonostante l'amnesia, di aver avuto l'esperienza più straordinaria e profondamente soddisfacente che un uomo possa avere. Che si impari sulla natura umana da questo genere di cose e da mille altre ugualmente particolari che gli antropologi descrivono? Che i Balinesi sono creature di tipo speciale? Marziani dei mari del Sud? Che sono proprio come noi alla base, ma con delle usanze particolari, ancorché incidentali, che noi per caso non abbiamo assimilato? Che sono dotati per nascita o spinti per istinto in certe direzioni piuttosto che in altre? O che la natura umana non esiste e gli uomini sono puramente e semplicemente come li fa la cultura?

C. Geertz, Interpretazione di culture, Il Mulino, Bologna 1987, 75

L'etnocentrismo

Italo Signorini (1935-1994) è stato professore di etnologia all'Università di Roma. Il brano che segue illustra in modo molto chiaro la dinamica entro cui viene facilmente catturato chi appare "diverso", "altro", "straniero", una dinamica di cui del resto sono sotto gli occhi di tutti numerosi esempi relativi alla società in cui viviamo: basti pensare a quanto facilmente i primi accusati di fatti delittuosi sono proprio gli stranieri, indistintamente, e non solo per i cittadini comuni, ma a volte anche per i magistrati e i poliziotti che conducono le indagini e, cosa ancora più grave, ancorché più frequente, per i politici, che invece dovrebbero essere i primi a contrastare atteggiamenti pregiudiziali, ma ne conoscono bene i ritorni in termini di consenso elettorale.

Il brano presenta molto chiaramente l'etnocentrismo e le conseguenze negative che può avere sul piano dei rapporti fra persone che appartengono a culture diverse. Quindi il relativismo culturale che, da questo punto di vista, appare forse come una difesa contro l'etnocentrismo e un modo per superare le incomprensioni dettate da appartenenze culturali distanti, e tuttavia, come Signorini evi-

denzia, crea anch'esso qualche difficoltà. Si delineano così i termini di un problema molto discusso in antropologia: fino a che punto la comprensione dei valori e delle pratiche di un altro popolo può essere priva di giudizi di valore e dove si colloca il limite oltre il quale una pratica, per quanto radicata in una tradizione culturale, non può essere giustificata, senza che questo implichi una caduta nell'etnocentrismo.

L'altro

Nel corso del mio primo soggiorno tra i Nahua della Sierra de Puebla in Messico, venni a conoscenza, con imbarazzo e anche con qualche preoccupazione per le eventuali conseguenze che il fatto avrebbe potuto produrre, di avere polarizzato sulla mia persona un timore collettivo, dando forma alla fantasia orrificica che lo accompagnava. Si era infatti sparsa la voce, fortunatamente non da tutti raccolta e spentasi poi nel tempo, che io fossi quel sinistro personaggio concepito dalla mitologia nahua moderna, che al volante di un Volkswagen giallo ruba bambini per tagliar loro la testa. Ahimé, per quanto arrancante e segnato dal tempo, era proprio questo il tipo di vettura che possedevo, ma ciò non sarebbe di per sé bastato ad accusarmi. Era la mia figura diversa, straniera, dalla misteriosa attività, a consentire l'assimilazione. I Nahua non stavano facendo altro che dar corpo all'atteggiamento mentale che porta a proiettare sullo straniero i propri timori, il senso di ansietà che si accompagna a livello inconscio al processo di costruzione della propria identità collettiva e al sistema di valori che la sottendono, caricando in positivo il senso di autostima di cui ogni uomo necessita per reggere alle tensioni e alle competizioni del vivere sociale.

Ogni ego esiste solo in contrapposizione a un altro che lo sostanzia e lo giustifica. Indicare nello straniero, nella sua palese incomprensibile differenza, la fonte di pericolo dell'ordine costituito significa dichiarare automaticamente buono e salvifico l'ordine proprio, degno di rispetto e di obbedienza propiziatori di una felice superiore costruzione individuale.

Non sono evidentemente i Nahua soli ad assumere verso l'"altro" un atteggiamento di questo tipo. In un suo bel saggio, Pitt-Rivers (1977) ricorda come Ulisse, da straniero, abbia avuto bisogno di essere nascosto da una nube per poter penetrare impune nella reggia del re dei Feaci e parlare col sovrano; e di come subito, al momento della riapparizione, si sia messo in salvo abbracciando le ginocchia della regina e poi sedendosi sulle ceneri del focolare, dichiarando con questo gesto di porsi nella sfera soggetta della femminilità, annullante la propria minacciosa estraneità maschile (*Nel settimo canto dell'Odissea, in cui quell'episodio è narrato, si dice: "Perché gli stranieri non li tollerano molto costoro, e non accolgono con amicizia chi viene da un altro paese"(32-3); "Intorno ai ginocchi di Arete gettò Odisseo le braccia" (142); "Disse così e si sedette sul focolare, nella cenere, vicino al fuoco" pp. 153-4).*

L'etnocentrismo – tale è il termine usato per definire questo tipo di atteggiamento – è caratteristico di ogni gruppo umano, e non è legato a una maggiore o minore complessità di una società rispetto a un'altra. Alcune società ne sono maggiormente contagiate, altre meno. L'isolamento tende

certamente a esasperarlo, ma non necessariamente deve trattarsi di isolamento geografico: la nostra società occidentale, moderna, potenzialmente la più aperta e cosmopolita, è riuscita in più momenti a esasperarlo fino agli abietti limiti del nazismo, per un isolamento che non è certo quello spaziale (che anzi lo spazio è forse l'elemento maggiormente dominato dalla sua cultura), ma effetto invece di un'estraniamento indotta da sazietà materiale e da faustiano orgoglio delle proprie conquiste intellettuali.

La differenza in quanto tale fa dunque scattare la reazione etnocentrica: la segnano sospetto, ridicolo, disprezzo, orrore. Come direbbe Mary Douglas (1973), rappresenta il disordine, cioè ciò che l'ordine, al fine di costituirsi, ha tagliato fuori, ha eliminato, riposto nell'impuro, nell'esecrabile. Delle diversità si potrebbe pensare che venissero colte solo quelle aventi rilevanza nel quadro dei grandi problemi esistenziali ed etici, e che indifferenza e bonomia fossero invece la norma quando in questione entrassero aspetti non essenziali oppure chiaramente marginali e innocenti. Ma non è affatto così; anzi, è il contrario. I piccoli elementi di contrasto sono spesso i più visibili, quelli che più direttamente espongono la diversità, toccando la sfera del gusto e della quotidianità. Ecco che il cibo, per esempio, viene a risultare uno dei settori privilegiati dell'atteggiamento etnocentrico. Ogni modo culinario differente, ogni cibo non contemplato dall'ordine chiuso delle proprie regole alimentari scatena riso o repulsione e "segna" i suoi fruitori con un marchio che ne suggella l'inferiorità culturale e, di rimbalzo, l'inferiorità della loro condizione umana.

[...]

Natura imperfetta, cultura imperfetta, dunque, e questo gioco di passaggi dalla natura alla cultura e viceversa trova ampi e continuamente rinnovati spazi.

Su questa che potremmo dire un'inclinazione dell'animo culturalmente forgiata, la riflessione etnologica ha fissato la propria attenzione, elaborando a difesa la nozione di "relativismo culturale", nutrita da una sempre più estesa e al contempo approfondita conoscenza delle culture altre. Una nozione che si fonda sulla giusta idea che ogni cultura dovrebbe essere compresa e vagliata assumendo quali parametri solo quelli in essa vigenti e non i propri. Ma da idea guida capace di contrarrestare le distorsioni conoscitive provocate dall'etnocentrismo, di evitare in qualche modo gli effetti di ciò che Marx indicava come mistificazioni della mente e della coscienza nei confronti di se stesse, il relativismo culturale ha finito per divenire, in certe correnti di pensiero antropologico – nel culturalismo americano in particolare – e per molti giovani, giustamente ma anche ingenuamente schierati in difesa dell'alterità, un dogma; e come ogni dogma, per essere messo in pratica in modo del tutto acritico, nel rifiuto incondizionato e assoluto di giudizi di valore su culture diverse, in base al presupposto dell'eguaglianza di tutte le culture e quindi della validità di qualunque costume, atteggiamento, istituzione da esse elaborati

[...].

Non essere etnocentrici non significa ovviamente "diventare" l'Altro: abbiamo tutto il diritto di seguire il cammino indicatoci dalla cultura in cui siamo nati (come d'altra parte anche di distanziarcene se ci garba), e anche di non amare certi modelli diversi; ma ciò che di essi non ci è consentito, è l'ignoranza, madre intellettuale e morale della stupidità, della prevaricazione, del razzismo [...].

I. Signorini, I modi della cultura, La Nuova Italia, Roma 1992,11-13

Le culture sono simili a treni

Perché ci è così difficile riconoscere le caratteristiche, i pregi, la ricchezza di una cultura diversa dalla nostra? Perché, come ci spiega con un'illuminante metafora il grande antropologo Claude Lévi-Strauss in questo brano, il rapporto che noi abbiamo con la nostra cultura, quella in cui siamo cresciuti e che abbiamo assimilato, è simile al rapporto che lega un viaggiatore al treno su cui è seduto: quando incontra un altro treno, se questo procede parallelo al suo, e più o meno alla stessa velocità, potrà facilmente guardarci dentro attraverso il finestrino e riconoscere anche alcuni dettagli, i sedili, il volto dei passeggeri ecc.; se procede in direzione opposta e a velocità diversa invece, il nostro passeggero non potrà riconoscere quasi nulla, se non poche immagini confuse e indecifrabili. La nostra cultura, insomma, guida il nostro sguardo in una direzione particolare, per cui siamo in grado di decifrare una cultura diversa dalla nostra tanto più quanto più è simile alla nostra, tanto meno quanto più è diversa da essa.

A un osservatore che la sua civiltà ha educato a seguire valori totalmente diversi, un'altra civiltà dedita a sviluppare i valori suoi propri sembra non possederne affatto: egli ha l'impressione che solo a casa sua avvenga qualcosa, che solo la sua civiltà detenga il privilegio di una storia in cui gli eventi si susseguono agli eventi. Per lui, solo questa storia possiede un senso, se prendiamo questo termine nella sua doppia accezione di significare qualcosa e di tendere a un fine. Crederà che in tutti gli altri casi la storia non esista, o tutt'al più che segni il passo.

Ma questa è un'illusione paragonabile a quella che affligge i vecchi in seno alla loro propria società, e del resto anche gli oppositori di un nuovo regime. Trovandosi esclusi dagli affari per l'età o per ragioni politiche, hanno l'impressione che la storia dell'epoca in cui essi non sono più impegnati attivamente ristagni, a differenza dei giovani e dei militanti al potere, che vivono con fervore questo periodo in cui per gli altri gli avvenimenti si sono per così dire immobilizzati. La ricchezza di una cultura, o del procedere di una delle sue fasi, non esiste come proprietà intrinseca; è funzione della situazione in cui si trova l'osservatore nei suoi confronti, del numero e della varietà degli interessi che egli vi investe. Ricorrendo a un'altra immagine, potremmo dire che le culture sono simili a treni che circolano più o meno in fretta, ognuno sul suo binario e tutti in direzioni diverse. Quelli che viaggiano parallelamente a noi ci si presentano in modo più durevole: possiamo osservare con calma il tipo dei vagoni, la fisionomia e la mimica dei viaggiatori attraverso i vetri dei rispettivi scompartimenti. Ma se, su un binario obliquo o parallelo, passa un treno nell'altro senso, non ne ricaveremo che un'immagine confusa e fugace, a stento identificabile, per lo più ridotta a un puro oscuramento momentaneo del nostro campo visuale, che non ci fornisce alcuna informazione su quanto avviene ma ci irrita soltanto, perché interrompe la placida contemplazione del paesaggio che fa da fondale alle nostre fantasticherie. Ora, ogni membro di una cultura le è strettamente solidale, tanto quanto quel viaggiatore ideale è solidale col suo treno. Fin dalla nascita, e – l'ho detto poco fa – forse anche prima, gli individui e le cose che ci circondano costruiscono in ciascuno di noi un apparato di riferimenti complessi che costituisce un sistema: comportamenti, motivazioni, giudizi impliciti che in seguito l'educazione confermerà attraverso la visione riflessiva che ci propone del divenire storico della nostra civiltà. Noi ci spostiamo trascinandoci dietro, letteralmente, questo sistema di riferimento, e gli insiemi culturali che si sono costituiti al di fuori di esso non ci sono percettibili che attraverso le deformazioni che questo imprime loro. Può perfino renderci incapaci di vederli.

C. Lévi-Strauss, Razza e cultura, in Lo sguardo da lontano, Einaudi, 1984, 13-14

La diversità culturale, di C. Geertz

Il brano che segue è tratto da un libro di Clifford Geertz intitolato Antropologia e filosofia, pubblicato in italiano nel 2001, in particolare dal capitolo “Gli usi della diversità”. Geertz presenta un aneddoto, la breve vicenda dei medici e dell’indiano alcolizzato, per illustrare quello che a suo parere è un problema enorme che l’umanità dovrà prima o poi affrontare seriamente: come comportarsi di fronte alla diversità culturale, con cui nelle società contemporanee si è sempre più a contatto quotidiano e ravvicinato. Questo problema è tanto importante in quanto, scrive l’autore, è parte di tutte le altre sfide che dobbiamo affrontare, «dal disarmo nucleare all’equa distribuzione delle risorse del mondo». Per vivere in un mondo mescolato, un collage, dice l’autore, bisogna imparare a comprendere le ragioni degli altri, anche se non le possiamo condividere. Questo avrebbe aiutato la comprensione fra i medici e l’indiano protagonisti del brano che segue, i quali, invece, sono rimasti chiusi ciascuno nel proprio mondo, senza alcuno sforzo di “intendersi” reciprocamente, sforzo non facile, ovviamente, ma – sostiene Geertz – unica alternativa al disastro.

Il sorgere entro il corpo di una società, all’interno dei confini di un “noi”, di dolorose questioni morali, centrate sulla diversità culturale, ovvero “il futuro dell’etnocentrismo”, può forse essere reso più vivido con un esempio: non un artificioso esempio fantascientifico sull’acqua negli antimondi o sulle persone le cui memorie si scambiano tra loro mentre esse sono addormentate, esempi di cui i filosofi a mio parere si sono recentemente fin troppo innamorati, ma piuttosto un esempio reale, o quantomeno un esempio presentatomi come reale dall’antropologo che me lo raccontò: il caso dell’indiano alcolizzato e della macchina del rene artificiale.

Il caso è semplice, per quanto sia aggrovigliata la sua soluzione. Alcuni anni fa, negli Stati Uniti sudoccidentali, l’estrema scarsità di attrezzature per la dialisi, dovuta al loro alto costo, portò abbastanza naturalmente alla creazione di una lista di attesa per la fruizione di tale trattamento da parte di pazienti bisognosi di dialisi nell’ambito di un programma medico governativo diretto, anche qui abbastanza naturalmente, da giovani medici idealisti provenienti da importanti scuole mediche, in larga parte nordorientali. Perché il trattamento sia efficace, almeno nell’arco di un lungo periodo di tempo, è necessario che i pazienti osservino una rigida disciplina riguardo alla dieta e ad altre cose. Trattandosi di un pubblico servizio, governato da codici contro la discriminazione e comunque, come ho detto, moralmente motivato, la lista di attesa non privilegiava la possibilità di pagare dei pazienti, ma semplicemente la gravità del loro bisogno e l’ordine di presentazione delle domande, una politica, questa, che portò, secondo le usuali svolte impreviste della logica pratica, al problema dell’indiano alcolizzato. L’indiano, dopo aver ottenuto l’accesso al raro macchinario, si rifiutò, con grande costernazione dei medici, di smettere di bere o anche solo di moderare un consumo di alcolici che aveva del prodigioso. La sua posizione, secondo un principio simile a quello di Flannery O’Connor che ho prima menzionato, ovvero rimanere se stesso qualunque cosa gli altri potessero volere fare di lui, era questa: io sono in realtà proprio un indiano alcolizzato, lo sono stato per un bel po’ di tempo, e intendo continuare a esserlo per tutto il tempo in cui potete mantenermi in vita collegandomi a questa vostra dannata macchina. I medici, i cui valori erano alquanto differenti, ritenevano che l’indiano impedisse l’accesso alla macchina di altri pazienti in lista di attesa, in difficoltà non meno disperate, che avrebbero potuto, così come essi vedevano la cosa, fare migliore uso dei suoi benefici: per esempio, un tipo di paziente giovane, di classe media, poniamo, alquanto simile a loro, destinato al college e, chissà, alla scuola medica. Poiché l’indiano aveva già iniziato la dialisi nel momento in cui il problema si manifestò, essi non potevano risolversi a interrompere tale trattamento (né, suppongo, sarebbe stato loro permesso di farlo); nondimeno essi erano profondamente turbati – almeno tanto turbati quanto l’indiano, abbastanza disciplinato da arrivare puntuale a tutti i suoi appuntamenti, era risoluto – e sicuramente avrebbero escogitato qualche motivo, in apparenza medico, per toglierlo dalla sua posizione nella lista di attesa se solo si fossero accorti in tempo di ciò che stava avvenendo. Invece egli continuò la dialisi, ed essi continuarono a essere turbati per parecchi anni finché, fiero, come me lo immagino, e grato

(anche se non ai medici) di avere avuto una vita piuttosto lunga in cui poter bere, senza doversi scusare, egli morì.

Lo scopo di questa favoletta in tempo reale non è mostrare quanto possano essere insensibili i medici (essi non erano insensibili e avevano le loro ragioni) o quanto gli indiani siano diventati degli sbandati (egli non era alla deriva, sapendo esattamente dove era); né suggerire che avrebbero dovuto prevalere o i valori dei medici (cioè, più o meno, i nostri), quelli degli indiani (cioè, più o meno, non i nostri), o qualche criterio di giudizio al di sopra delle parti, attinto dalla filosofia o dall'antropologia ed emesso da uno degli erculei giudici di Ronald Dworkin. Il caso era davvero difficile e finì male, ma dal mio punto di vista più etnocentrismo, più relativismo o più neutralità non avrebbero migliorato le cose (anche se forse una maggiore immaginazione lo poteva fare). Lo scopo della favola – non sono sicuro che essa abbia propriamente una morale – è mostrare che questo genere di fatti, e non la remota tribù ripiegata su se stessa in una coerente differenza (gli azande o gli ik che affascinano i filosofi quasi quanto le fantasie della fantascienza, forse perché essi possono essere trasformati in marziani sublunari e considerati di conseguenza), meglio rappresenta, anche se melodrammaticamente, la forma generale che oggi assume il conflitto di valori che sorge dalla diversità culturale.

Gli antagonisti in questo caso, se tali erano, non rappresentavano totalità sociali richiuse in se stesse che si incontravano accidentalmente lungo i margini delle loro credenze. Gli indiani che tengono a bada il destino con l'alcol fanno parte dell'America contemporanea quanto i medici che lo correggono con le loro macchine; volendo vedere come, almeno nel caso degli indiani (presumo che nel caso dei medici si sappia) si può leggere lo sconvolgente romanzo di James Welch, *Winter in the Blood*, dove gli effetti di contrasto risaltano piuttosto singolarmente. Se vi fu un fallimento, e, per essere giusti, a distanza è difficile dire precisamente quanto ve ne fu, fu un fallimento nella disponibilità a capire, da entrambe le parti, che cosa significava trovarsi dall'altra parte e quindi che cosa significava essere dalla propria.

C. Geertz, Antropologia e filosofia, Il Mulino, Bologna 2001, 97-99