

UN LIBRO AL MESE

**Francesco Remotti, *Cultura: dalla complessità all'impoverimento*, Laterza, Bari, 2011.
Report di Mario Pinotti**

1. INTRODUZIONE

“La cultura si delinea come un’elaborazione fittizia e precaria di cui l’uomo non può fare a meno e a cui rimane tenacemente aggrappato per garantirsi, finché gli è consentito, una sopravvivenza.”

Con queste parole di Francesco Remotti e con la loro problematizzazione inizio la presentazione del libro, “Cultura. Dalla complessità all’impoverimento”, illustrato da Riccardo Sacco, mercoledì 22 febbraio 2014 all’istituto Parri di Bologna.

Il concetto fondamentale dell’opera di Remotti, la cultura, viene presentato come un’”elaborazione” (di chi) indispensabile per la sopravvivenza della specie (perché indispensabile)?

Della cultura, cioè del frutto di questa elaborazione, l’Autore ci dice che è “fittizia” e “precario”: perché?

Affrontando le domande che ho formulato, mi metto in caccia delle risposte.

2. LA CULTURA

Siamo partiti dalla dichiarazione che l’uomo non può fare a meno della cultura, poiché senza di essa non potrebbe sopravvivere. E’ un’affermazione molto forte e che, per essere compresa, richiede prima di tutto la spiegazione del concetto di cultura.

2.1. Breve storia del concetto di cultura

La fonte da cui sono state tratte le informazioni di questo paragrafo è l’*Enciclopedia* Treccani.

2.1.1. Dalla Grecia antica all’Illuminismo

La nozione di cultura si ritrova già nel pensiero antico, dove essa indica l’educazione dell’uomo a una vita propriamente umana, rappresentata di solito dalla vita in società e, al livello più elevato, dall’esercizio delle attività intellettuali. Il significato della

Paideia greca è certo storicamente mutato, nel corso dei secoli, in connessione con i mutamenti intervenuti nella concezione della società e dei valori, ma fin dal 5° sec. a.C., in seguito al consolidarsi della democrazia e al diffondersi della sofistica, essa viene a designare il processo di formazione dell’individuo che, attraverso l’educazione, giunge al possesso delle tecniche necessarie per la convivenza sociale e per la partecipazione alla vita politica.

Nell’insegnamento socratico e nei dialoghi di Platone la nozione di paideia assume un’impronta marcatamente etica, e la partecipazione alla vita politica viene a collegarsi con la ricerca filosofica. In Aristotele e, ancor più nettamente, nel pensiero ellenistico, questa dimensione etico-politica della paideia passa in secondo piano in seguito al primato attribuito alla vita contemplativa rispetto alla vita attiva, e quindi al prevalere della figura del sapiente che osserva distaccato le vicende del

mondo su quella del filosofo impegnato nella costruzione della città. Si afferma così un ideale di formazione dell'uomo eminentemente aristocratico, che esclude dall'ambito della cultura il lavoro manuale, riservato agli strati inferiori e agli schiavi, considerati come 'strumenti animati'.

Questo ideale viene accolto anche nel mondo romano. In Cicerone la cultura animi viene identificata con la filosofia, e la sua funzione diventa quella di condurre gli uomini da una vita 'selvaggia' (o contadina) a una vita civile, ossia a un'esistenza propriamente umana che è vita associata, partecipazione alla comunità. La nozione di cultura tende così a esprimersi attraverso termini come *humanitas*, e in tale veste verrà accolta nel Medioevo, dove assume però un significato nettamente religioso trovando una struttura istituzionale nell'organizzazione del sapere.

L'Umanesimo segna un recupero del significato mondano che la nozione di cultura, come formazione dell'uomo, possedeva nell'antichità. Non più la contemplazione di Dio e la salvezza eterna, ma la vita nel mondo, all'interno della comunità e dei suoi ordinamenti, costituisce lo scopo cui deve tendere l'educazione:

questo è il senso dell'*humanitas*, il termine nel quale si esprime il nuovo ideale della cultura. Nutrita dalle *humanae litterae*, vale a dire dalla lettura diretta degli autori antichi e del ritorno alla classicità che questa rende possibile, l'*humanitas* designa un modello di formazione dell'uomo in funzione dell'uomo, orientato verso la vita civile, cioè un modello che poggia sulla considerazione di tutte le cose come «create per la salute degli uomini» (come dice F. Petrarca nel *De sui ipsius et multorum ignorantia*) e sull'affermazione della centralità dell'uomo nel mondo, definita in base al rapporto tra microcosmo e macrocosmo.

Una linea di continuità abbastanza agevole da cogliere collega (attraverso la diffusione europea dell'Umanesimo e il libertinismo seicentesco) questa nozione di cultura al programma illuministico: un programma che presuppone, almeno in linea di principio, la comunicabilità del sapere a tutti gli uomini, in quanto partecipi di una medesima natura razionale. Con l'Illuminismo la concezione della cultura si spoglia del carattere aristocratico mantenuto ancora in età moderna;

nel suo ambito vengono a confluire per la prima volta non soltanto la moderna scienza della natura, ma anche – e l'*Encyclopédie* ne costituisce la prova inequivocabile – le 'arti meccaniche' portatrici del progresso tecnico.

La cultura tende così a coincidere con il complesso delle cognizioni acquisite dall'umanità, che devono essere trasmesse da una generazione all'altra e accresciute attraverso l'impiego dei poteri razionali dell'uomo.

2.1.2. Lo sviluppo antropologico

Nella seconda metà del 18° secolo si compie una svolta decisiva nella storia della nozione di cultura, una svolta rappresentata soprattutto dal trapasso da un significato 'soggettivo' a un significato 'oggettivo' della cultura. Essa appare tuttora considerata, non di rado, come un processo di formazione; ma tale processo risulta determinato in base al riferimento a un patrimonio intellettuale che è proprio non più del singolo individuo, ma di un popolo o anche dell'umanità intera.

In questa prospettiva le fasi successive di sviluppo della cultura vengono a coincidere con le tappe del cammino dell'umanità. Così

J.G. von Herder, nelle "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1784-91), concepisce la cultura come un processo che coinvolge l'intero genere umano, il quale viene a distaccarsi dalla propria origine naturale e si educa progressivamente, seguendo un piano provvidenziale che si attua attraverso il passaggio da un popolo all'altro.

Per il tramite della scienza etnologica tedesca della prima metà dell'Ottocento, il nuovo concetto di cultura perviene all'antropologia evoluzionistica, trovando una definizione esplicita in "Primitive culture" (1871) di E.B. Tylor.

E qui avviene un altro mutamento semantico, non meno importante del precedente e, in certo qual modo, complementare a esso. La cultura non designa più, come avveniva ancora nella concezione illuministica, soltanto le attività specificamente intellettuali (lavoro compreso), ma comprende anche le abitudini e tutte le capacità acquisite e trasmesse socialmente; di conseguenza, vi è cultura ovunque esista o sia esistita una società umana con propri modi di vita.

Questa estensione del concetto di cultura da un lato a tutte le manifestazioni dell'esistenza sociale, dall'altro a qualsiasi gruppo umano, ha costituito il fondamento teorico dei vari tentativi di ricostruzione delle tappe di sviluppo dell'umanità, compiuti dai principali esponenti dell'antropologia evoluzionistica, i quali fanno tutti appello al presupposto dell'uniformità del processo evolutivo dei diversi popoli.

Anche quando gli studi antropologici respingeranno tale presupposto, criticando quei tentativi come 'storia congetturale', essi si richiameranno pur sempre al significato tyloriano di cultura, precisandolo e sviluppandone le implicazioni.

Soprattutto la scuola statunitense di F. Boas ha fatto di esso, nei primi decenni del 20° secolo, il concetto-chiave della scienza antropologica, definendolo come un complesso di 'abiti' e di 'prodotti' materiali che non si trasmette per via genetica, ma che è invece oggetto di apprendimento. Così caratterizzato, il concetto di cultura si è trasformato in una nozione collettiva, la quale designa una pluralità di culture individuali che richiedono di essere studiate nella loro peculiare espressione storica (come sostiene Boas), oppure nella loro struttura interna e nelle correlazioni funzionali tra i loro elementi (come asserisce B. Malinowski).

Ciò che di fatto esiste, e a cui si riferisce la ricerca antropologica, non è più la cultura umana in generale, ma sono le varie culture, l'una differente dall'altra.

La struttura portante delle culture viene così individuata da A.L. Kroeber

e da altri autori (come R. Benedict e C. Kluckhohn) in un sistema di valori specifico, che può essere ricostruito sulla base delle regole che presiedono al comportamento concreto dei membri di una società e delle sanzioni che colpiscono i comportamenti devianti.

La cultura diventa anche un fattore plasmante della personalità degli individui che ne fanno parte:

a ogni cultura corrisponderebbe un tipo particolare di personalità, definito come personalità fondamentale, rispetto a cui le personalità dei singoli individui rappresentano semplici variazioni. In questa maniera il riconoscimento della pluralità delle culture si connette al relativismo culturale, ossia a una concezione filosofica fondata sul postulato dell'eguaglianza assiologica delle varie culture, che si richiama da un lato allo storicismo di W. Dilthey e a O. Spengler, dall'altro al relativismo di ispirazione darwiniana di W.G. Sumner, l'autore di *Folkways* (1906).

2.1.3. Prospettiva psicanalitica e sociologica

A partire dagli ultimi decenni del 19° secolo il concetto di cultura si è così venuto trasformando da nozione storico-filosofica (o pedagogica) in un concetto scientifico, utilizzato all'interno di un preciso contesto disciplinare. In tale forma esso compare non soltanto nell'antropologia, ma anche nella psicanalisi e – seppure in maniera meno esplicita – nella sociologia contemporanea.

In "Totem und Tabu" (1912-13), per esempio, S. Freud ha affrontato il problema dell'origine della cultura umana, sulla base del postulato del parallelismo tra ontogenesi e filogenesi, tra sviluppo psichico individuale e sviluppo culturale della specie.

Anche nella sociologia il concetto di cultura è stato oggetto di uno sforzo di definizione, orientato a differenziare tra loro cultura e civiltà come due processi paralleli, l'uno comprendente le

manifestazioni creative e quindi i valori di ogni società e l'altro coincidente con il progresso tecnico-scientifico (A. Weber), oppure orientato a distinguere la cultura dalla società come un sistema a essa coestensivo, ma pur sempre specifico, in quanto costituito da sistemi simbolici che rendono possibile la socializzazione della personalità e che mediano l'inserimento dell'individuo nel gruppo (T. Parsons).

I sociologi ritengono la cultura come un insieme concatenato di modi di pensare, sentire e agire (É. Durkheim) più o meno formalizzati che, essendo appresi e condivisi da una pluralità di persone, servono, in modo a un tempo oggettivo e simbolico, a costituire queste persone in una collettività particolare e distinta. Naturalmente possono variare gli ambiti territoriali e i confini sociali delle collettività di riferimento: così che in un unico contesto globale (per es., le c. nazionali) possono esistere una molteplicità di culture 'specifiche' (per es., le culture regionali, la cultura dei giovani ecc.).

In questo caso si usa il termine di subcultura (o sottocultura).

2.1.4. Culture animali

Alcuni presupposti dell'antropologia della prima metà del Novecento appaiono oggi rimessi in questione anche all'interno della stessa disciplina. Ciò vale già per la tesi dell'autonomia della cultura da qualsiasi condizione extraculturale, e per la conseguente dicotomia tra mondo animale, caratterizzato da una trasmissione per via genetica, e mondo umano, caratterizzato dalla trasmissione culturale fondata sull'apprendimento.

Gli studi sul comportamento animale hanno infatti spostato la linea di demarcazione tra natura e cultura, ponendo inequivocabilmente in rilievo che anche altre specie animali, oltre all'homo sapiens, sono capaci di apprendimento, e quindi possono produrre e trasmettere cultura.

Come l'antropologia evoluzionistica aveva esteso il concetto di cultura ai popoli cosiddetti primitivi, così l'etologia ha imposto un ulteriore allargamento del suo ambito; di modo che oggi appare del tutto lecito parlare di 'culture animali'.

2.1.5. Universali culturali

Anche la tesi dell'assoluta individualità delle culture, su cui poggiava la versione più rigida del relativismo culturale, risulta oggi in crisi. Infatti, se è vero che ogni cultura possiede una propria fisionomia che può essere caratterizzata storicamente, ciò non toglie che sia possibile condurre un'analisi comparativa delle varie culture, rintracciare in esse degli 'universali culturali' o delle regolarità statistiche, derivanti dall'azione di condizioni biologiche e psicologiche, e perfino determinare le principali fasi di sviluppo, in qualche misura comuni a tutte.

Soprattutto il neoevoluzionismo ha cercato di individuare i grandi mutamenti tecnologici attraverso i quali si è compiuto il passaggio da una condizione precedente a una successiva di complessità culturale, ponendo in rilievo l'importanza decisiva di due 'rivoluzioni': la rivoluzione agricola, in virtù della quale la coltivazione e l'allevamento del bestiame hanno preso il posto delle tecniche di caccia, pesca e raccolta, e la rivoluzione urbana, che ha segnato il trapasso dalla vita di villaggio alla vita di città.

D'altra parte lo sviluppo della ricerca antropologica ha messo in luce l'impossibilità di studiare una qualsiasi cultura isolatamente, prescindendo dai suoi rapporti con altre culture.

A partire dal secondo dopoguerra, il contatto tra le culture e i processi di acculturazione sono diventati un tema centrale d'indagine; ciò ha condotto a considerare le varie culture come strutture complesse che agiscono l'una sull'altra in situazioni disparate di eguaglianza o di diseguaglianza, di convivenza pacifica o di ostilità, d'indipendenza reciproca o di dominio-subordinazione, di scambio o d'influenza unilaterale.

Negli ultimi decenni del 20° secolo, l'antropologia culturale ha ulteriormente ridefinito il concetto di cultura; al riguardo, è stato importante il contributo di C.J. Geertz (*The interpretation of cultures*, 1973) che ha spostato l'attenzione dalle fisionomie e strutture delle culture alle modalità interpretative locali recuperando la definizione di cultura come 'ragnatela di significati' in cui ogni individuo è sospeso e dalla quale dipende la sua visione del mondo. Scopo dell'antropologo è quello di fare emergere i significati e le interpretazioni locali impegnandosi in una interpretazione di interpretazioni dove la cultura è vista come un 'testo agito'.

Un ulteriore sviluppo del concetto di cultura ha permesso di riflettere non tanto sul ruolo della cultura nella crescita individuale, quanto sul ruolo dell'individuo (la sua capacità di agency) nei processi di trasformazione e mutamento delle culture umane.

In tal senso, l'indagine si concentra sul singolo individuo che diventa agente attivo nel definire e ridefinire la cultura di appartenenza. Al di là di una visione dicotomica fra prodotti intellettuali e prodotti materiali della cultura, molti antropologi contemporanei (sulla scia di ciò che lo studioso francese P. Bourdieu ha inteso per *habitus*) collocano il corpo al centro dei loro interessi, indagando le pratiche, le azioni, le modalità attraverso le quali la cultura si incorpora.

In ultimo, recenti ripensamenti del concetto di cultura nell'antropologia culturale sono dovuti alla consapevolezza di quanto i processi di globalizzazione abbiano coinvolto gran parte delle culture umane, sempre meno pensabili come mondi chiusi e autonomi.

L'individuo parrebbe immerso non tanto in un bozzolo protettivo definibile come cultura, ma – recuperando i concetti introdotti da U. Hannerz in *Cultural complexity* (1992) – in 'flussi culturali' locali e globali che strutturano 'habitat di significati'. L'antropologia contemporanea rifiuta quindi una definizione di cultura caratterizzata da rigidità e chiusura.

Le culture si formano non solo e non tanto da attributi interni esclusivi, ma dall'incontro e dallo scambio in scenari regionali e globali sempre più interconnessi. Le culture, costruzioni meticce e frutto di continue connessioni e disconnessioni (secondo la terminologia di J.L. Amselle, *Logiques métisses*, 1990; *Branchements*, 2001), sono non di rado recuperate nella loro immagine reificata e statica nell'ambito di politiche e retoriche locali, di rivendicazioni etniche e indigeniste definendo in tal modo un altro importante ambito di indagine delle scienze sociali.

2.2. Caratteristiche e funzioni della cultura secondo Francesco Remotti

Parafrasando Francesco Remotti (*Contro l'identità*, Laterza, Bari, 1996), possiamo descrivere la vita sociale umana come un paesaggio connessionistico in cui non ci sono soltanto le costruzioni isolate delle culture (forme prevalentemente stabili, recinti eretti con materiali durevoli): ci sono anche le connessioni, e più ancora le "possibilità" di connessione, le quali, se non altro, indicano modi alternativi di costruire le identità culturali.

Oltre alle costruzioni dell'identità culturale e alle connessioni che ne superano i confini, esiste infine un terzo livello nel paesaggio ora illustrato: è la dimensione del flusso e del mutamento. Possiamo immaginare che questi tre livelli siano sovrapposti. Avremo, allora, al livello più basso (A) il "flusso". Esso si presenta come un mutamento continuo, oscuro e magmatico, radicalmente 'destruttivo'. Il secondo livello, intermedio (B), è quello delle "connessioni", ed è caratterizzato da potenzialità ovvero da elementi alternativi. Da ultimo, il livello più alto (C), sovrapposto ai primi due, è quello delle "costruzioni" delle identità culturali. L'identità ha insomma un carattere 'costruito'. L'identità è costruzione; ma essa implica anche uno sforzo di differenziazione, che si esercita nei confronti dei due livelli precedenti: l'identità è infatti costruita (livello C) differenziandosi od opponendosi sia all'alterità, cioè le altre possibilità culturali, (livello B), sia alle alterazioni (livello A). Proprio in quanto costruzione, l'identità (C) si presenta come una riduzione drastica rispetto alle possibilità di connessione (B) e come un irrigidimento massiccio rispetto all'inevitabilità del flusso (A).

“Alla base [della vita] c'è il flusso (A), e appena più sopra connessioni, potenzialità, alternative (B). Le costruzioni (C) cercano di annullare il flusso e ridurre fortemente connessioni e alternative. Le strutture della cultura non sono costruite sulla 'roccia'; sono erette invece nonostante il flusso e al di là delle alternative. A e B non sono basi inamovibili; al contrario, sembrano quasi sabbie mobili, che inghiottono (A) o diversificano (B). Si ha l'impressione che sotto alle strutture di C non vi siano fondamenta, ma fiumi (flusso continuo) e meccanismi di alterazione o differenziazione (discontinuità). (F. Remotti, *Contro l'identità*, Bari, 1996)

Con queste affermazioni siamo in presenza del rifiuto della teoria secondo la quale l'evoluzione culturale è distinta da quella biologica e la cultura è contrapposta al mondo della natura e degli istinti. Clifford Geertz ci insegna – dice Sacco - che non c'è una natura umana per antonomasia celata sotto uno strato di costumi. I costumi stessi sono l'essenza dell'uomo, il quale quindi si caratterizza per la sua estrema variabilità.

L'etnografia, insegnando che “natura” e “cultura” non sono categorie separate, afferma che entrambe sono costrutti culturali prodotto della rivoluzione scientifica occidentale che prende le mosse dal XVII secolo.

Il primo concetto ad essere stato costruito è la natura, come soggetta a leggi ordinate e relazioni stabili. Successivamente tra le scienze umane nasce la necessità di una legittimazione scientifica, che viene ricercata in due tempi: affermando in un primo momento che il metodo scientifico è unico (osservazione e generalizzazione), riducendo così la sociologia alla biologia ed alla fisica (le scienze della natura come le concepiva Comte) e, in un secondo momento, tentando di definire le scienze sociali in modo autonomo dalle naturali nel momento in cui prestano attenzione ai significati, alle differenze piuttosto che ricercare leggi di ordine generale (Dilthey e la distinzione tra scienze nomotetiche e scienze idiografiche).

“La natura umana, - sono parole di Remotti - lungi dall'essere uno strato roccioso, è fatta in buona parte di buchi e di lacune, di indeterminazioni e di potenzialità. E' una concezione, questa, non tanto facile da accettare. Ma, a ben vedere, è l'unica che possa davvero spiegare i processi di costruzione delle culture. Infatti, se gli esseri umani disponessero di una natura simile alla roccia, ovvero di una strutturazione biologica tale da poter affrontare in modo adeguato e soddisfacente i problemi relativi alla loro sopravvivenza, perché mai 'costruire' modelli culturali aggiuntivi? Una concezione della natura umana come struttura piena non fornisce alcun motivo per l'esistenza della stessa cultura.

Una concezione invece che ponga in luce le carenze e i limiti della strutturazione biologica dell'uomo offre specifiche motivazioni per i processi di elaborazione della cultura [...]. L'uomo è un animale biologicamente carente. Affidato alle sue sole capacità biologiche, ben difficilmente saprebbe sopravvivere. La sua stessa sopravvivenza fisica - a quanto pare - richiede, e fin da subito, l'intervento della cultura.”

(F. Remotti, *ivi*)

La cultura non è una caratteristica esclusiva della specie umana. Si riconoscono nelle società animali produzione di manufatti, accettazione di gerarchie, rituali, ma la cultura umana, sostenuta da un cervello del tutto umano, ha finito col crescere su se stessa e ha acquisito quelle capacità di autoriflessività ed autoriproduttività che la separano da ogni cultura animale.

Diamo la parola a Clifford Geertz:

“Nel rapporto tra biologia (o natura) umana e cultura, ciò che vi è di mezzo è il cervello. La tesi più ovvia è sempre stata quella secondo cui dapprima l'uomo conquista evolutivamente la propria attrezzatura organica (tra cui il cervello) e poi sviluppa la cultura. Le indagini paleoantropologiche degli ultimi decenni hanno invece posto in luce che lo sviluppo cerebrale tipicamente umano è avvenuto in un ambiente già ampiamente caratterizzato dalla cultura. E questo ha portato a

sostenere che il cervello non è soltanto fattore, condizione o causa efficiente della cultura (tesi che nessuno si sognerebbe di negare), ma che è anche un suo prodotto (Geertz, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 45).

Anzi, un po' tutto l'uomo risulta essere modellato somaticamente - come sostiene Geertz - dagli attrezzi, dalla caccia, dall'organizzazione familiare, così come dall'arte, dalla religione, dalla scienza. La tesi dell'incompletezza biologica dell'uomo si traduce inevitabilmente in un carico vistoso assegnato alla cultura: se l'uomo ha da completarsi, egli lo può fare soltanto attraverso la cultura (Geertz, *ivi*, p. 92).

3. I LIMITI DELLA CULTURA

3.1. Selettività e precarietà

Sulla base di quanto affermato nel paragrafo precedente, l'individuo cessa di essere il depositario o il forziere di strutture universali. Sotto questo profilo, poco importa se l'individuo veniva concepito come dotato di strutture asettiche, logiche, fonte di ordine e di razionalità (alla Descartes o alla Kant), oppure come portatore di interessi e capacità di calcoli utilitaristici che inevitabilmente lo pongono in competizione con gli altri (come sosteneva Adam Smith), oppure ancora come sede di conflitti tra istanze psichiche divergenti o contrapposte (l'Es, l'Io e il Super-io di Freud).

I nuovi orientamenti delle scienze sociali non cercano più nell'individuo, e più precisamente nell'individuo a-sociale o pre-sociale, leggi, strutture o significati di portata universale.

Francesco Remotti ci ricorda che la prospettiva che qui ora veniamo esponendo muta decisamente il ruolo dell'individuo per quanto riguarda gli elementi psico-logici di ordine universale. Questa prospettiva sposta l'attenzione dall'individuo al contesto sociale per cercare le origini, ovvero i processi formativi, di pensieri e di emozioni, in quanto il suo assunto di partenza è che «il pensiero umano è fondamentalmente sia sociale sia pubblico - che il suo habitat naturale è il cortile di casa, il mercato e la piazza principale della città.» (Geertz, *ivi*, p. 86.)

Il simbolismo è la sostanza della cultura, ed è qualcosa di condiviso che rimanda alla società, ma, se pensiamo però alla cultura come un qualcosa che sopperisce alla carenza di automatismo e di capacità insita nell'uomo, una risposta quindi ai bisogni primari (come diceva Malinowski) che non ne trovano una biologica, si scopre in realtà che la cultura e il simbolismo sono una complicazione alla linearità bisogno/risposta, creano e incrementano quella carenza. Ogni cultura ha le sue esigenze di sopravvivenza e mantenimento perché è intrinsecamente precaria!

Inoltre, la cultura essendo intrinsecamente sociale vive attraverso le variazioni individuali, le quali però necessariamente la reinterpretano e la modificano. Da qui le sue ulteriori precarietà e fluidità.

L'inculturazione è sempre una selezione delle possibilità alternative, una perdita irrimediabile, una scelta più o meno arbitraria e consapevole che rimanda alla definizione identitaria stessa di un "noi" che sceglie alcune possibilità e le realizza a discapito di altre possibilità che lascia agli altri. Ogni cultura rimanda a ciò che non è, ma che sarebbe potuta essere!

3.2. Artificialità e violenza

La cultura non è quindi solo effetto ma anche causa e habitat indispensabile per il successo della sopravvivenza, ma – si chiede Riccardo Sacco - con quale successo abbiamo a che fare?

Guardiamoci attorno un po'. La cultura condanna alla precarietà, e la cultura deriva dalla precarietà biologica tanto quanto quest'ultima è causata dal progressivo affidamento dell'uomo alla cultura. In un circolo vizioso siamo così arrivati a costruirci un ambiente artificiale attorno e a perdere progressivamente la capacità di vivere nella vita.

La produzione artificiale, sorta per consolidare i limiti delle basi naturali, si allontana sempre più da esse rendendo innaturale l'esistenza umana.

Riccardo Sacco insiste nel giudizio che la reificazione/entificazione di culture e tradizioni è un'operazione fallacie che avviene tramite rituali iniziatici. Queste pratiche affondano le loro radici nelle tradizioni, originate dal rapporto tra alterità (le altre possibilità culturali) e natura (la fragilità biologica).

La fallacia consiste nel fatto che, quando l'altro, inteso come possibilità alternativa, incombe, si avvicina al noi, avviene una radicalizzazione del noi; il noi cerca di difendersi.

è la reificazione che, nel momento in cui l'identità culturale è messa in discussione, diviene spietata e radicale.

Molte vicende belliche si scatenano, quando i confini fra i gruppi sociali diventano particolarmente fluidi e confusi. In quei momenti la violenza può raggiungere livelli estremi nel tentativo d'imporre una certezza categoriale ad una realtà quanto mai sfuggente.

Infatti, quando una comunità sociale vuole erigere una propria identità culturale molto caratterizzata, dimentica che ogni identità è particolare, e tende ad affermarla come universale.

3.3. Lo smarrimento della totalità

Questo carattere precario, intrinseco ad ogni cultura, si aggrava nella cultura occidentale: nelle società moderne è avvenuta una desacralizzazione a tutto spiano che non permette oggi agli individui di sentirsi parte di un tutto e quindi di definire la propria identità in modo consistente. Ma, d'altra parte, essendo la cultura occidentale la cultura vincente a livello planetario, essa ha proceduto ad un'integrazione culturale forzata. Priva di una visione del tutto, essa ha provocato all'interno del suo universo un caos culturale, una barbarie. E questo disordine è il problema per antonomasia.

La comunicazione culturale nella storia della civiltà occidentale, è stata a senso unico. L'hanno illustrato bene Weber a proposito della scienza e Marx a proposito del capitalismo.

Ad esempio, dice Sacco, prendiamo in considerazione il sistema capitalistico di produzione e riferiamolo al metodo di approvvigionamento alimentare che esso comporta.

Da quando si è affermato il capitalismo dalla fine del XVIII secolo in Inghilterra, esso ha esteso il suo sistema di produzione. Nel campo dell'approvvigionamento questo sistema, figlio di una cultura priva di una visione della totalità, si è trasformato ovunque in una dissennata corsa a produrre sempre di più a discapito della sostenibilità ambientale.

Questa assenza di prospettiva universale trova un riscontro nel fatto che La cultura della società occidentale si distingue dalle altre culture per l'assenza di riti iniziatici.

I riti iniziatici, là dove si praticavano e si praticano, designano una "seconda" nascita di ordine sociale dell'individuo, durante la quale egli è portato ad un'osservazione critica e meditata sulla propria forma di umanità.

Più precisamente, i rituali di iniziazione hanno la funzione primaria di sviluppare pensiero critico negli iniziati riguardo alle finzioni antropopietiche nella loro liminarietà del quotidiano. L'iniziazione in ultima istanza è un modo per insegnare ad osservare dall'esterno e considerare criticamente il sistema culturale di appartenenza.

E' un elemento importantissimo che dà ai membri di società governate da riti iniziatici la forza di non dimenticare i limiti della propria cultura di appartenenza e ricordare che ci sono altre possibilità culturali davanti ai loro occhi.

E' come se si fosse consapevoli che la cultura è una risposta alla fragilità della natura e che obbliga a farsi carico di questa fragilità, ad assumere sulle spalle dell'uomo, pur nella limitatezza di questa possibilità, il destino della natura.

Alcuni esempi possono dare concretamente l'idea di cosa voglia dire tener conto delle altre culture, dell'alterità.

Il primo è tratto dalle comunità della Polinesia contemporanea.

Chi si sposta a Tikopia, “isola felice” della Polinesia, risconterà la brama dell’altro e lo scambio di oggetti inutili che servono a simboleggiare la relazione con l’alterità.

Il prestigio sociale a Tikopia è dato a chi riesce ad appropriarsi di oggetti di fattura lontana e a raccontare come ne è venuto in possesso, non dal valore di ciò che possiede.

Se si vuole comprendere questi comportamenti, bisogna guardare alla relazione tra “noi” e “gli altri” piuttosto che agli oggetti in sé. Questa cultura si contraddistingue per l’alto valore che viene attribuito all’alterità, a ciò che non è parte degli usi endogeni di questa comunità.

Il secondo è tratto dalla società Vanande dell’Africa equatoriale.

I BaNande sono “abbattitori di alberi” nella foresta che loro distruggono per creare i loro villaggi e i loro campi. Essi sanno che ci vive anche la comunità dei BaMbuti, i pigmei che vivono in modo radicalmente diverso e che sono quindi esempio lampante della possibilità alternativa che si potrebbe scegliere di realizzare. La cultura Nande riserva a quella Mbuti un misto di riverenza e ammirazione e si limita consapevolmente nell’abbattimento degli alberi, poiché, se la deforestazione fosse completa, i BaMbuti cesserebbero d’esistere, ma anche i Vanande cesserebbero di esistere a causa degli incalcolabili danni che la completa deforestazione arrecherebbe alla loro organizzazione culturale.

I BaNande del Nord Kivu dimostrano che una cultura può e deve autolimitarsi per definirsi ed autorappresentarsi.

se questi “abbattitori di alberi” avessero abbattuto l’intera foresta (invece di tenerne rigogliosi, come facevano, dei vasti lembi in mezzo al loro villaggio) essi non avrebbero saputo più come definirsi e la loro finzione antropopietica avrebbe cessato di avere un senso.

4. OMBRE SUL PRESENTE

4.1. Il terrore della morte

Le culture sono sempre state aperte anche prima del capitalismo e ogni reificazione ed irrigidimento che quel “noi” vuole ostentare davanti agli “altri” è un voler trasformare illusoriamente in cosa un semplice nome, di voler dare ad una pura costruzione unilaterale il carattere della totalità.

Nella storia l’incompletezza originaria dell’uomo si è fatta matrice di costruzione dell’umanità e motivo di esclusività fino a fare dell’uomo un essere diverso dal resto della natura per la sua incompletezza biologica e per la sua capacità autopietica.

Queste idee si ritrovano già in Aristotele, il quale afferma che l’arte imita la natura per completare le deficienze della natura umana... ma l’arte e la cultura si sono nei secoli orientate verso l’uomo, anche quando la natura è posta come oggetto delle loro costruzioni.

E’ a questo “fare” che l’uomo si aggrappa per sopravvivere ed emergere rispetto alle altre forme di vita circostanti chiudendosi nell’antropocentrismo, vera causa della sua incapacità a percepire la completezza del tutto.

E’ stata la cultura moderna a portare alle sue estreme conseguenze questa linea evolutiva.

Il terrore della morte, la ricerca dell’eterna giovinezza, la rimozione della vecchiaia derivano nella nostra cultura occidentale dalla considerazione della vita come un fatto meramente biologico. Nella morte non vediamo più la messa in opera della selezione naturale che chiede la nostra fine per il mantenimento della specie umana e dell’equilibrio naturale.

I sistemi viventi sono i modelli più importanti e significativi di sistema aperto, capaci di conservarsi nell’ambito di un continuo scambio di materia con l’ambiente esterno che li circonda.

Claude Bernard, e J.Z. Smith in *Relating Religion*, hanno cercato di convincerci che il fenomeno vitale non risiede interamente né nell'organismo né nell'ambiente, quanto piuttosto nel contatto tra organismo ed ambiente.

4.2. Progressivo attentato all'ecosistema

È per questo che è urgente abbandonare l'atomismo e l'antropocentrismo per capire, dare un senso corretto ed accettare l'unità del tutto.

Osserva Riccardo Sacco: “La cultura ha creato l'uomo sapiens e a modellato a dismisura il suo cervello, con conseguente regresso dei comportamenti innati, progressivo allungamento ontogenetico del periodo biologico di incompiutezza e dipendenza degli individui in crescita e perdita di sicurezza biologica. Il vantaggio è un'alta adattabilità...ma si tratta di adattabilità all'ambiente o di adattamento dell'ambiente a noi?”

Molte società “primitive” si contraddistinguono per la loro complessità e varietà di organizzazione, mentre quelle moderne sono quelle che propongono “processi di semplificazione” sempre più raffinati per dar luogo a sistemi semplificati, razionalizzati, efficienti.

La civiltà occidentale o cultura occidentale, è inoltre fattore di decomplessificazione, ma questo fattore in definitiva è un'azione, un gesto, il tentativo di differenziarsi, di separarsi rispetto alla natura, tagliando tutti i passaggi che potrebbero testimoniare la sua originaria connivenza con le altre manifestazioni della vita (Levi Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, 1977, pp. 3). Pensiamo alla differenza tra la cultura di caccia e raccolta, la cultura agricola tradizionale e la cultura industriale e postindustriale.

La prima non usa i propri utensili come strumenti di controllo, mentre le altre usano la tecnologia per imporre una dominazione sui propri ambienti.

Da secoli è cessato lo scambio tra uomo e ambiente, da tempo prendiamo senza restituire, togliamo senza reintegrare, ed abbiamo davanti agli occhi il saccheggio delle risorse ambientali, la sterilizzazione del pianeta Terra e la prospettiva di una prossima estinzione.

Pensiamo alla differenza tra culture tradizionali e cultura occidentale. Le prime praticano l'iniziazione, la seconda non più.

Prima del capitalismo le società dell'abbondanza erano caratterizzate da processi di autoimpoverimento: si provvedeva non solo ad una riduzione dei bisogni, ma anche ad un autocontenimento culturale (come comprovato dai BaMbuti). Vi sono state culture che hanno imparato a non vedere soltanto se stesse, ponendo alla base delle proprie formule di saggezza e delle proprie forme di umanità la compresenza di “altro” rispetto alla propria cultura.

Poi sono arrivati i processi di commercializzazione iniziati con la colonizzazione, coadiuvati dal cristianesimo missionario e proseguiti dopo l'indipendenza, e lo spirito del capitalismo Nande non sa che farsene di sopravvivenze e sospensioni prive ormai di significato: la mercificazione decide impietosamente il destino dei “residui di foresta”.

I BaMbuti non è che non conoscono i vantaggi dell'agricoltura e della “civiltà”. Essi semplicemente adottano un modello che sospende la cultura scegliendone una in simbiosi con la foresta, ritenendo ogni altro approccio totalmente disastroso (e il bello è che i BaNande sono d'accordo). Ma tuttavia le foreste equatoriali sono a rischio.

5. QUALCHE SPERANZA RESIDUA

In ogni cultura c'è un elemento di scelta; un'incidenza di idee e di valori che ispirano, giustificano o accompagnano la scelta. I riti iniziatici hanno lo scopo di trasmettere generazionalmente questa presa di coscienza.

Ma la dominante volontà della nostra cultura di presentarsi come una sorta di naturalizzazione del modello o del comportamento, atta a far scomparire la dimensione arbitraria della scelta, porta alla

crescente formazione di automatismi, di procedure comportamentali irriflesse. Ma l'automatismo provoca ottundimento, perdita di significato. Il vantaggio è una garanzia di stabilità, ma inevitabilmente scompare la dimensione ideativa della coscienza e si presenta la cultura come reificazione, assolutizzazione, oggettivazione dei valori scelti.

Invece, dove la cultura si sospende si intravede ciò di altro che esiste al di fuori di lei.

La società moderna ha visto scomparire progressivamente ogni forma di iniziazione, ma, anche se se lo dimentica, la natura, quella non creata dall'uomo, è davvero "là fuori" che ci aspetta.

La "realtà" è complessissima. Ogni cultura è quindi povera, e specializzata. Le culture inoltre possono essere più o meno dense, e questa densità è soggetta a variabilità. Questo è vero anche per la cultura occidentale.

La prima antropologia era un'antropologia d'urgenza che voleva registrare le varie forme di umanità prima che terminasse il processo di distruzione indotto da commercianti, missionari, amministratori. In realtà però James Clifford e Adriano Favole insieme all'antropologia contemporanea si resero conto di un rinascimento delle culture "altre" che invece di scomparire si sono riorganizzate e trasformate "indigenizzando" caratteri della modernità e risemantizzandone i significati. Il contatto con le civiltà occidentali, pur essendo sempre stato traumatico e unidirezionale, non è sempre risultato in una scomparsa, né sempre in un impoverimento della cultura indigena.

Levi Strauss, che ancora con *Tristi Tropici* era stato uno tra i fondatori delle *dependency theories* che vedevano le culture indigene sull'orlo del baratro, nell'ultima pagina della sua opera intravede nella sospensione, nel sospendere il cammino, nel trattenere l'impulso di sfruttare tutte le risorse del nostro mondo, nell'interruzione del nostro lavoro di alveare e nel distacco dalle attività in cui siamo immersi, l'unica via inversa a quella della nostra schiavitù.