

UNITÀ DIDATTICA I – ANTROPOLOGIA CULTURALE: LE ORIGINI

I Lezione – Il concetto di cultura, modelli culturali, cultura sub-alterna

1. La voce cultura

Il primo termine che ci sembra necessario, dover precisare, all’inizio di un corso di Antropologia Culturale è la voce *cultura*. Secondo gli studiosi di antropologia culturale, il termine riveste oltre 160 significati, evidentemente non tutti antitetici tra loro, ma pur sempre distinti. Per quanto riguarda il nostro Corso assumeremo il termine *cultura* nel suo significato onnicomprensivo, diremmo, globale, riconoscendo, tuttavia, una certa genericità. In sintesi, e funzionale al nostro argomento intendiamo per cultura una “totalità complessa che abbraccia nozioni, credenze, arti, costumi, abitudini e tutti gli altri tipi di capacità e di costanti attività, che sono propri dell’uomo in quanto membro della società” (E.B. Tylor 1871). E potremmo aggiungere che, in contrapposizione con il concetto di natura, inteso come totalità cosmica, visibile e invisibile, regolata da leggi fisiche e biologiche, dentro cui l’uomo è immerso, cultura designa “un sistema di valori, norme, riti, soluzioni tecniche dei bisogni che corrisponde all’esperienza stessa di un popolo e attraverso il quale questo popolo realizza la sua umanità”. Per meglio esplicitare tali definizioni, aggiungo, quella data da un Documento del Concilio Ecumenico Vaticano II *Gaudium et Spes* (n. 53), che a mio avviso include nel concetto anche la capacità di auto-trascendimento della persona umana, ossia tutto ciò che è a-razionale e meta-razionale, elementi anch’essi costitutivi della stessa persona umana: “Con il termine generico di cultura si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l’uomo affina ed esplica le sue molteplici doti di animo e di corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l’andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze spirituali e aspirazioni, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano”.¹

¹ *Gaudium et Spes* n. 53 in TUTTI I DOCUMENTI DEL CONCILIO, Editrice Massimo, Milano 1985. Si veda anche TYLOR E.B., *Primitive Culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, (London 1871); LEVI-STRAUSS C., *Primitivi e civilizzati. Conversazioni con Georges Charbonnier*, Rusconi, Milano 1997; anche T. Tentori sottolinea l’inserimento dell’uomo nel mondo mediante la cultura: TENTORI T., *Antropologia culturale. I percorsi della conoscenza della cultura*, Edizioni Studium, Roma 1992.

Da queste definizioni, risulta, dunque, che il termine *cultura* non è da intendersi esclusivamente nella sua valenza noetica di ideologia o di “Weltanschauung”, ma in tutta la sua complessità esistenziale. Parlare di cultura, quindi, non significa fare riferimento solamente ad un fenomeno conoscitivo, ma ad un sistema di vita che accoglie in sé la totalità dell’esistenza umana in tutta la sua complessità, sicché la cultura non può darsi che come cosa comunitaria e interpersonale. Da qui ne deriva pertanto, che il concetto di *cultura* è un concetto filosoficamente assai complesso, intriso di valori e di istituzioni, coordinato e sistematicamente integrato, funzionale e sincronico, ma anche storico e diacronico, al contempo stabile ma in continua evoluzione che non può prescindere dal singolo individuo né dalla comunità. In riferimento alla persona singola, la *cultura* serve a modellare la sua personalità, mentre la stessa singola persona partecipa attivamente alla sua creazione e al suo mantenimento. In riferimento alla comunità, invece, la *cultura* assume valore di patrimonio, ossia un bene tramandato dai padri che diviene eredità e tradizione che caratterizza la singola persona e la società di appartenenza. Pertanto, compito specifico dell’antropologia culturale è di scoprire, studiare e approfondire la dinamica interna da cui sorge la cultura e le forme esteriori nei quali si concretizza, si struttura e si valorizza.

2. Modelli culturali

L’aspetto razionale che struttura internamente ogni cultura è diventato, in questi ultimi anni, un campo di ricerca dell’antropologia culturale. Ciò nasce dalla consapevolezza che in ogni cultura esistono “sistemi di pensiero”, “sistemi politici”, “sistemi di parentela”, che appaiono come organizzazioni di comportamento ben strutturati e internamente coerenti. La definizione di *cultura* codificata da Tylor, infatti, non si riferisce esclusivamente alla totalità delle manifestazioni culturali che riguardano tutta la vita umana, ma anche all’intima connessione che lega tra loro tali manifestazioni. Infatti, le credenze, i miti, i riti, i simboli di una qualsiasi comunità umana, sono il riflesso delle proprie concezioni dell’uomo, dell’universo e della divinità, connesse con le categorie di pensiero e strutture sociali e costituiscono un sistema logico e coerente. È chiaro che, questo nesso logico e razionale che collega sia le manifestazioni culturali esterne tra loro, sia con la concezione profonda della vita e del mondo, nell’ambito di una precisa cultura, sfugge a chi si accosta in maniera superficiale ed estranea, provocando giudizi negativi dovuti ad una posizione etnocentrica.

Gli antropologi americani, indagando sugli aspetti psicologici e formativi della cultura, hanno introdotto il concetto e l'espressione di *modelli culturali – patterns of culture*, codificato da Ruth Benedict come “coerenti organizzazioni di comportamento”.² Infatti, la cultura è un prodotto del pensiero umano che a sua volta è influenzato dalla cultura prodotta. L'uomo avverte l'incoercibile necessità di spiegare, comprendere, dare un senso alla realtà esistente e agli accadimenti della vita e la cultura è la forma delle cose che l'uomo ha in mente, lo strumento per spiegarle e interpretarle. I modelli culturali, pertanto, sono da intendersi come l'integrazione logica e coerente tra le rappresentazioni mentali e il bisogno della persona di interpretare e dare senso alla realtà e alla vita, e consentono alla persona umana di orientarsi nella ricerca di risposte atte a soddisfare tale bisogno. E non solo. Infatti, conformandosi ad un modello culturale specifico, la persona umana acquisisce il senso della propria identità culturale e, ne consegue, tra l'altro, il termine di confronto e di distinzione in rapporto ad altri modelli culturali. Ma, se l'appartenenza e l'identificazione con una cultura costituiscono un elemento importante per la formazione della personalità di base di un individuo, e i modelli culturali gli strumenti interpretativi della realtà, tutto ciò accolto e vissuto in maniera univoca ed esagerata può dare origine ad atteggiamenti negativi, definiti in blocco con il termine di *etnocentrismo*. Pertanto, l'antropologia, nelle sue specificità di etnologia, sociale e culturale ha, tra gli altri compiti, quello di proporre in modo razionale, con la ricerca e la formazione, il superamento delle discriminazioni e dei pregiudizi per comprendere pienamente i valori e le strutture delle *culture altre*. Apprezzando e conoscendo le culture diverse, non solo si supera l'etnocentrismo, ma si ottiene il vantaggio di una misura comparativa più vasta al fine di scoprire i significati, i pregi, i limiti della cultura di appartenenza per aprirsi al dialogo e allo scambio interculturale. Nasce così il principio del *relativismo culturale* che porta al rispetto, allo studio e alla conoscenza delle culture diverse ed altre.

3. Cultura subalterna

Nell'universo antropologico culturale e nell'ambito della ricerca etnologica sul campo, si è andato affermando il concetto di *cultura sub alterna* o *sottocultura* in riferimento ad una *cultura dominante* o *egemone*. Si tratterebbe di una stratificazione culturale e sociale in cui la sottocultura, quale manifestazione specifica di un gruppo all'interno di una comunità più ampia, non possedendo una completa autonomia, e pur mantenendo importanti elementi di separazione e distinzione, parteciperebbe in qualche misura, alla cultura dominante. L'opposizione dei due termini evidenzia una dialettica formale e sostanziale sfociata spesso in tensioni, ribellione, violenza tipici in un rapporto di dominio – subalternanza. Tuttavia, l'antropologia non può considerare le espressioni

² Cfr. BENEDICT R., *Modelli di cultura*, Editore Laterza, Bari 2010.

culturali in termini di superiorità o di inferiorità, ma necessariamente e semplicemente, come culture differenti, a volte concorrenti, ma sempre espressione delle attività mentali dell'uomo in determinate coordinate spazio-temporali, degna di rispetto e di considerazione. Pertanto, preferisco, tralasciare il concetto e il termine di cultura sub-alterna, con tutto ciò che comporta in riferimento a cultura egemone, per affidarmi a quello di *folclore*, secondo il pensiero gramsciano, considerandone la piena autonomia e coerenza, espressione della mente dell'uomo e specifica visione della realtà e della società. Intendo, quindi, per folclore un modello culturale, manifestazione di una specifica categoria sociale, che si colloca all'interno di una cultura complessa ufficialmente riconosciuta, e con questa capace di interagire, che include tutti gli aspetti della vita umana, offrendone gli strumenti interpretativi ed esplicativi, filtrati attraverso un quadro di riferimento valoriale. Gramsci, fin dagli esordi del suo percorso intellettuale ritiene che il folclore non può essere considerato come una "bizzarria, una stranezza, una cosa ridicola", ma come "una cosa molto seria", proponendo di studiare il folclore come una diversa concezione del mondo, non ufficiale ma degna di considerazione e di rispetto. "Si può dire che finora il folclore sia stato studiato prevalentemente come elemento pittoresco. Occorrerebbe studiarlo invece come «concezione del mondo e della vita», implicita in grande misura, di determinati strati (determinati nel tempo e nello spazio) della società, in contrapposizione (anch'essa per lo più implicita, meccanica, oggettiva) con le concezioni del mondo «ufficiali» (o in senso più largo delle parti colte della società storicamente determinate) che si sono successe nello sviluppo storico".³ Il contributo di Gramsci, anche se implicitamente offerto al pensiero antropologico, e l'attuale maturazione dell'antropologia culturale, invitano al superamento del semplice concetto di folclore come "cultura volgare" o "sub-cultura" riposizionando il folclore come "cultura-altra", riflesso della pluralità dei modi di essere dei vari gruppi sociali, che non implica antagonismo né subalternità, né conflitto, ma si situa concretamente nella linea delle realtà sostanzialmente parallele. Di fatto, il folclore, come modello culturale, è espressione di un sano pluralismo che presuppone la disponibilità interiore al dialogo, all'interscambio e all'arricchimento vicendevole.

³ Cfr. GERRATANA V. (a cura di), *Antonio Gramsci. Quaderni dal carcere*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1975, Vol. II Q 27, 2313

UNITÀ DIDATTICA I – ANTROPOLOGIA CULTURALE: LE ORIGINI

II Lezione – Durkheim e la scuola sociologica francese

1. Caratteristiche generali

Il pensiero e l'attività scientifica di E. Durkheim (1858 – 1917) sono di carattere prevalentemente sociologico, ma poiché si rifà spesso alle società primitive, che diventano oggetto privilegiato del suo studio, per giustificare le sue teorie sociologiche, entra legittimamente nel campo dell'antropologia culturale, tanto da essere considerato a capo di quella tradizione di pensiero indicata con l'espressione "etnologia classica francese" che ha come esponenti, oltre allo stesso Durkheim, anche Lévi-Bruhl, Mauss, Hertz, Van Gennep e loro allievi. Le ragioni fondamentali che permettono di assegnare a questa tradizione di pensiero i caratteri di omogeneità e di continuità, tanto da essere considerata scuola, sono fondamentalmente due. Prima di tutto il convincimento che questi autori hanno, nella possibilità dell'esistenza di una vera "scienza etnologica" edificabile su principi e strategie intellettuali aventi un delimitato campo di ricerca e un metodo rigoroso e scientifico; la seconda ragione è la convinzione che le società primitive sarebbero il campo in cui diviene possibile osservare e studiare i fenomeni sociali nella loro forma più elementare e semplice. Ma, la caratteristica che rese la scuola originale, nel tempo in cui venne a formarsi, fu lo sforzo di dover considerare l'oggetto di studio, ossia le società primitive, come radicalmente distinte e separate dalla realtà di appartenenza dello studioso o soggetto osservante, cercando di evitare il più possibile contaminazioni o etnocentrismi. Solo così, lo studioso avrebbe potuto ricavare, dall'oggetto del suo studio, quelle condizioni di analisi che avrebbero dato alla ricerca etnografica la coerenza e la sistematicità che richiede il rigore della ricerca scientifica. Purtroppo, questa interessante e moderna prospettiva entrò progressivamente in crisi, man mano che lo studioso si lasciò coinvolgere sia professionalmente che emotivamente nel processo di destrutturazione delle società "primitive". E ciò fu dovuto anche come conseguenza dell'estensione geografica delle Nazioni occidentali sul resto del mondo. E colui che meglio esprimerà tale disorientamento e coinvolgimento emotivo, di fronte allo smarrimento del tradizionale oggetto dell'etnologia, sarà l'ultimo esponente della scuola etnologica classica francese, C. Lévi-Strauss. Sul finire degli anni Cinquanta del secolo scorso, emergeranno, quindi, all'interno del processo storico della "decolonizzazione" nuovi oggetti e nuove problematiche di ricerca, in un quadro ideologico, politico – istituzionale, sociale e culturale, del tutto diverso e molto più complesso, preludio di dinamiche neo colonialiste e società multiculturali e multietniche.

2. Le rappresentazioni collettive e i fatti sociali

Tra le opere di Durkheim che hanno avuto una particolare importanza nella storia dell'antropologia sono da ricordare *De la division du travail social* 1893; *Les règles de la methode sociologique* 1895; *Les formes élémentaires de la vie religieuse* 1912; *le système totémique en Australie* 1912. Ed è proprio nell'opera sul lavoro sociale che si trovano i concetti che diverranno fondamentali nell'antropologia sociale, ossia: la funzione, la coesione, la solidarietà, le rappresentazioni collettive, i fatti sociali. Durkheim inizia la sua riflessione antropologica interrogandosi sugli elementi che assicurano alla società la stabilità interna e il perdurare nel tempo, ed individua il principale elemento in ciò che egli definisce *coscienza collettiva* ossia "l'insieme delle credenze e dei sentimenti comuni alla media dei membri di una società"¹. Tale concetto è concepito da Durkheim come un'entità del sociale, una "cosa" sociale che è dotata di esistenza sovraindividuale, autonoma, internamente logica e indipendente dalle coscienze dei singoli individui. La coscienza collettiva può manifestarsi nelle diverse società con maggiore o minore intensità, regolata dal grado di *solidarietà* che si instaura tra i membri di ciascuna di esse. Laddove la coscienza collettiva occupa ogni spazio della vita del singolo determinandone i sentimenti, gli orientamenti e le scelte, vige una forma di solidarietà di tipo *meccanico*, che lega e regola i rapporti tra i singoli individui. Nelle società, invece, dove il singolo individuo tende a differenziarsi dal gruppo, oppure si riconosce nel sociale per un atto deliberato della sua volontà, prevale una solidarietà di tipo *organico*. Ma il contributo più originale offerto da Durkheim all'antropologia, si trova nella sua opera *Les formes élémentaire de la vie religieuse* del 1912.² In questa opera Durkheim sostiene che il fenomeno religioso, presente nel suo stato originario in ogni società semplice, è un elemento costitutivo della coscienza collettiva e sociale di un determinato gruppo, mentre il simbolo religioso rappresenta l'intera società. "Alcune religioni possono essere dette superiori alle altre nel senso che mettono in gioco funzioni mentali più elevate, ma se prendiamo in esame le religioni semplici esse rispondono alle stesse necessità, assolvono la stessa funzione, dipendono dalle stesse cause e perciò possono anch'esse manifestare la natura della vita religiosa".³

¹ DURKHEIM E., *La divisione del lavoro sociale*, Newton Compton, Roma 1972, p. 92.

² Cfr. DURKHEIM E., *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano 1963.

³ *Ib.*, pp. 4-5.

Sicché, il totem, in quanto simbolo religioso è al contempo sia il segno dell'atteggiamento religioso e rituale del gruppo sociale, sia la rappresentazione dello stesso *clan*, ed esprime, così, la forza stessa con cui la società si impone al singolo individuo. Avviene, un certo spostamento simbolico: facendo del totem un oggetto di culto è, invece, la società che essi adorano. In sintesi, i concetti sono sociali, ma la religione è il modo in cui la società li conserva e li impone.

3. Lévy-Bruhl e il “prelogismo”

Lucien Lévy-Bruhl (1857 – 1939), filosofo, discepolo del filosofo Comte, offre il suo contributo all'etnologia e all'antropologia culturale, fin dalla pubblicazione nel 1903 della sua opera *La morale e la scienza dei costumi*, dove affiorano quegli interessi etnologici che faranno di Lévy-Bruhl il teorico del concetto antropologico di “mentalità primitiva”. La sua riflessione parte da una domanda prettamente filosofica: esiste una morale oggettiva? E, secondo Lévy-Bruhl, qualunque teoria che voglia giustificare una morale oggettiva parte dal presupposto, non sempre del tutto cosciente, che esisterebbe una *natura umana* sempre e dovunque identica a se stessa, facendo cadere lo studioso in un filosofico pregiudizio di etnocentrismo. Pertanto, tale teoria non può fondare nessuna morale oggettiva, al contrario, l'antropologo, osservando e studiando i diversi contesti sociali, può comprenderne il differente significato che la morale può assumere di volta in volta. Nell'opera successiva del 1910 *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Lévy-Bruhl, analizza il concetto di “rappresentazione collettiva” all'interno delle mentalità primitive definendole come “comuni ad un dato gruppo sociale e trasmissibili di generazione in generazione (...). Per quanto lontano si possa risalire, per quanto possano essere primitive le società osservate, noi incontriamo sempre spiriti socializzati, se così si può dire, presi già da una moltitudine di rappresentazioni collettive che gli sono state trasmesse dalla tradizione e la cui origine si perde nella notte dei tempi”.⁴ La trasmissione e la conservazione delle rappresentazioni collettive, all'interno delle società primitive, nonché l'esperienza sociale, costituiscono un universo simbolico che induce il gruppo sociale primitivo a vivere quasi un'esperienza *mistica* che si realizza nei riti e nei culti.

⁴ LEVY-BRUHL L., *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910; trad. it., *Psiche e società primitive*, Newton Compton, Roma 1970, p. 47.

Ciò renderebbe comprensibile il fatto che i primitivi praticano la magia indipendentemente dai risultati che possono ottenerne: “La mentalità primitiva si preoccupa, come la nostra, delle cause di ciò che accade. Ma non le cerca nella stessa direzione. Vive in un mondo in cui innumerevoli potenze occulte dappertutto presenti sono sempre attive o pronte ad agire”.⁵ Nasce, da qui, ciò che caratterizza principalmente il pensiero antropologico di Lévy-Bruhl, ossia il concetto di *pre-logico*. Tale concetto non indica meno perfezione, irrazionalità o anteriorità temporale rispetto al logico, ma un’esperienza di tipo qualitativo tra l’attività mentale del primitivo e quella del civilizzato. Affermando il concetto di pre-logismo, Lévy-Bruhl, vuole dimostrare come le categorie culturali e le rappresentazioni collettive dell’uomo occidentale, siano inadeguate ad interpretare un mondo, quello primitivo, caratterizzato da una struttura psichica e da una visione del mondo, del rapporto sociale, del rapporto col sovrannaturale del tutto differente da quello cosiddetto “civilizzato”. Sicché, l’attività mentale dei primitivi, non sarà più interpretata come una forma rudimentale, patologica o infantile, rispetto alla nostra, ma quale è, complessa, sviluppata e internamente coerente. E tutto ciò, nell’intento filosofico di affermare l’inesistenza di una morale teorica universalmente valida.

4. Van Gennep e i “Riti di Passaggio”

Arnold Van Gennep (1873 – 1957), considerato ai margini della scuola sociologica francese, e orienta il suo pensiero tra l’etnologia e il folclore. Nella sua opera più celebre, *Les rites de passage*, pubblicata nel 1909, Van Gennep presenta la sua teoria e cioè che, la vita degli individui, in qualsiasi gruppo sociale, è regolata da una serie di riti e cerimonie che ratificano il passaggio da una condizione sociale ad un’altra, e ciò al fine di rendere più agevoli i cambiamenti di condizioni, senza creare traumi nella società. Ogni evento, dalla nascita alla morte, dal fidanzamento al matrimonio, dalla fanciullezza all’età adulta, tutto doveva essere accompagnato da cerimonie atte a celebrare e legittimare la transizione da uno stadio di vita all’altro. Egli distingue, all’interno di ogni rito di passaggio tre fasi: separazione (riti preliminari); margine (riti liminari), aggregazione (riti postliminari). È evidente che tutto è circondato da un universo simbolico del tutto articolato e complesso. Secondo Van Gennep, i riti di passaggio, in realtà, sono un artificio sociale, attraverso il quale gli uomini rendono comprensibili a se stessi la transitabilità da una condizione all’altra in cui è classificato l’universo sociale.

⁵ LEVY-BRUHL L., *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino 1966, p. 431.

UNITÀ DIDATTICA I – ANTROPOLOGIA CULTURALE: LE ORIGINI

Lezione III – Malinowski: osservazione, reciprocità, famiglia

1. Il metodo dell'osservazione partecipante

Bronislaw Malinowski (1884 – 1942), polacco di origine, ma cittadino austriaco, si trovava in Australia allo scoppio della prima guerra mondiale e riuscì a convincere le autorità militari a mutare la sua prigionia in possibilità di vivere nelle Isole Trobriand della Melanesia, a scopo di studio e ricerca. Fu, quindi, un grandissimo ricercatore sul campo e, inaugurando il metodo antropologico dell'osservazione partecipante, viene considerato tra gli iniziatori dell'antropologia moderna. Tuttavia, Malinowski, appare nel quadro dell'antropologia culturale una figura controversa: vi è chi lo considera “una persona in grado di raggiungere una eccezionale identificazione con la gente da lui studiata” (Firth); chi invece una persona che “nello sforzo di apparire scientifico naturale ha scritto una caterva di chiacchiere e banalità” (Evans-Pritchard). A venticinque anni dalla morte, la pubblicazione del *Diario*¹ di Malinowski diede adito ad un piccolo scandalo nell'antropologia, poiché dai suoi scritti egli appariva un personaggio del tutto opposto alla fama di studioso sul campo, di cui godeva, capace di adattarsi a qualsiasi estraneità culturale e in profonda sintonia con i nativi da lui studiati. “Lo shock principale sembra aver avuto origine nella scoperta che Malinowski non era, per dirla educatamente, un tipo mite e controllato. Egli aveva da dire cose rudi sui nativi e usava parole volgari per dirlo. Passò gran parte del suo tempo desiderando di essere altrove”.² Di fatto, però, una cosa è assolutamente certa che, al di là dei giudizi controversi, Malinowski, inventando l'osservazione partecipante, ossia la pratica di ricerca intensiva che permette all'osservatore – antropologo di entrare in un rapporto confidenziale con i soggetti del suo studio ha permesso, all'antropologia di uscire dal ristretto ambito degli specialisti e, al ricercatore di penetrare e cogliere dall'interno la vita delle popolazioni da lui studiate. La ricerca sul campo, propugnata da Malinowski, solleva un problema importantissimo per l'antropologia, ossia l'interpretazione o la spiegazione dei “risultati della ricerca”. Nella sua opera, che è considerata la principale per l'antropologia culturale, *Argonauts of the Western Pacific*, così scriveva:

¹ MALINOWSKI B., *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Athlone Press, London 1967.

² GEERTZ C., *Dal punto di vista del nativo. Sulla natura della comprensione antropologica*, in GEERTZ C., *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 71.

“I risultati della ricerca scientifica in ogni ramo del sapere devono essere presentati in modo assolutamente imparziale e sincero. Nessuno si sognerebbe mai di dare un contributo sperimentale alla fisica o alla chimica senza fornire un resoconto dettagliato di tutti i preparativi degli esperimenti e una descrizione esatta degli strumenti adoperati, del modo in cui le osservazioni sono state condotte, del loro numero, della quantità di tempo ad esse dedicata e del grado di approssimazione con cui è stata eseguita ciascuna misurazione. (...) In etnografia, dove è forse anche più necessaria, un’esposizione senza pregiudizi di tali dati non è mai stata fornita in passato con sufficiente generosità. (...) Io ritengo che siano di indubbio valore scientifico solo quelle fonti etnografiche in cui possiamo tracciare una linea fra i risultati dell’osservazione diretta e le affermazioni e le interpretazioni degli indigeni, da una parte, e le deduzioni dell’autore basate sul buon senso e sul suo intuito psicologico, dall’altra”.³ L’ispirazione, senz’altro, è positivista, ma il merito di Malinowski sta nell’aver posto la distanza assoluta e da qui, l’ “asetticità del giudizio” tra l’antropologo e l’oggetto della sua osservazione, criterio, questo che caratterizza il metodo dell’osservazione partecipante.

2. Economia primitiva e circolante

Sempre nella stessa opera, egli descrisse il sistema di scambio *Kula*, così chiamato, perché gli indigeni trobriandesi e gli altri isolani del pacifico, compivano annualmente un viaggio, di isola in isola, sia per motivi commerciali, che per scambiarsi, con specifici rituali e cerimonie, ornamenti di conchiglie *kula*, di cui il valore era sociale, simbolico e rituale. Il fenomeno era alquanto strutturato e complesso. I gruppi partecipanti al *Kula*, tra le isole, ideologicamente disposte su una circonferenza, facevano circolare due tipi di oggetti: collane di conchiglie rosse chiamate *soulava* e braccialetti di conchiglie bianche, chiamati *mwali*. Le collane circolavano esclusivamente in senso orario, mentre i braccialetti in senso contrario. Ne conseguiva che gli oggetti appartenenti ad una categoria potevano essere scambiati solo con oggetti dell’altra categoria, secondo rituali precisi ed accompagnate da pratiche magiche. Il valore delle conchiglie aumentava a seconda del numero dei proprietari che le avevano possedute, poiché, infatti, lo scopo delle conchiglie non è era quello di essere possedute ma di circolare, al fine di rinsaldare appartenenza, amicizia, alleanza.

³ MALINOWSKI B., *Argonauti del Pacifico occidentale*, Newton Compton, Roma 1973, pp. 30-31.

Tuttavia, Malinowski attribuisce al *Kula* anche un valore di tipo economico, con l'intento di giustificare una certa economia primitiva basata sulla circolazione di beni. Ma tale interpretazione fu criticata in quanto Malinowski interpretò come fenomeno economico ciò che non apparteneva alla sfera dell'economia, ma piuttosto a quella della sociologia. L'originalità dello studio sul *Kula*, di Malinowski, invece, sta nell'aver fatto emergere l'esistenza di una rete di rapporti tra individui, gruppi sociali, tribù, basati sul "principio di reciprocità", un concetto entrato a pieno titolo a far parte della mappa concettuale dell'antropologia culturale. Tale principio, ampiamente descritto da Malinowski nel suo libro *Diritto e costume nella società primitiva* del 1926, immanente alla vita sociale, costituisce la base e la forma generale delle relazioni e del diritto vigente presso le società primitive. Così, scriveva Malinowski, a tal proposito: "Il diritto non è contenuto in uno speciale sistema di decreti (...), il diritto è il risultato specifico della configurazione di obblighi che rende impossibile all'indigeno di sottrarsi alla propria responsabilità senza subirne in futuro le conseguenze".⁴ Il principio di reciprocità sarà poi utilizzato da Mauss nella teoria del dono e da Lévi-Strauss nell'antropologia strutturale.

3. La famiglia: origine e funzione

Nel 1913 Malinowski pubblica il libro *The family among the Australian Aborigines*, dove fin dall'inizio rifiuta l'ipotesi della promiscuità originaria, affermata da Spencer e Gillen nella descrizione di cerimonie durante le quali erano consentiti rapporti sessuali con partners diversi da quelli matrimoniali. Malinowski, invece, vuole dimostrare come anche gli episodi di licenza sessuale, che accadono durante particolari cerimonie, sono regolati da norme e rituali che non consentono un accoppiamento illecito ed indiscriminato. "Gli aspetti sessuali della vita sociale degli Australiani, lungi dal possedere i caratteri della promiscuità indiscriminata, sono al contrario soggetti a strette norme, a restrizioni e regole".⁵ Sicché, a partire dal lavoro sugli Aborigeni australiani, avanza la teoria della "famiglia elementare" come cellula universale e originaria della società, al cui interno avviene la riproduzione biologica e la conservazione e trasmissione culturale. L'incesto viene bandito in quanto disgregherebbe la famiglia e tra le conseguenze di questo divieto vi sarebbe la pratica dell'esogamia. Il rapporto tra questi due fenomeni culturali, che in Malinoski rivesta il carattere di anteriorità (incesto) e successione (esogamia), è la "risposta" e la "soluzione" dei problemi connessi alla sopravvivenza e alla perpetuazione del gruppo.

⁴ MALINOWSKI B., *Diritto e costume nella società primitiva*, Newton Compton, Roma 1972, p. 24.

⁵ MALINOWSKI B., *The family among the Australian Aborigines*, Schocken Books, New York 1963, p. 123.

4. Fenomeno culturale totale

Nonostante alcuni aspri giudizi verso i “selvaggi”, tuttavia, l’opera di Malinowski si distingue per il senso di coinvolgimento e l’afflato umano motivato e, al contempo, derivato dal suo coinvolgimento con le popolazioni studiate. Le opere pubblicate postume rivelano il tentativo di Malinowski di definire scientificamente la cultura con l’intento di includere tutte le manifestazioni dell’attività mentale dell’uomo in un quadro completo. Partendo, così, da considerazioni di carattere naturale sui bisogni fondamentali dell’uomo, egli fa corrispondere a tali bisogni una soluzione culturale; mentre, la soluzione organizzativa è risposta e conseguenza della naturale predisposizione dell’uomo all’associazione con altri uomini:

<i>A 1 Bisogni fondamentali</i>	<i>B 1 Risposte culturali</i>
Metabolismo	Vettovagliamento
Riproduzione	Parentela di sangue
Protezione del corpo	Ricovero
Sicurezza	Protezione
Movimento	Attività
Sviluppo	Istruzione
Salute	Igiene

<i>A 2 Bisogni derivati</i>	<i>B 2 Risposte organizzative</i>
Produzione, uso, mantenimento e rinnovo degli utensili e dei beni di consumo	Economia
Codificazione delle norme di comportamento e relative sanzioni	Controllo sociale
Conoscenza e trasmissione della tradizione	Educazione
Autorità e potere per ogni istituzione	Organizzazione politica

La conclusione di questa lezione è affidata alle parole di Malinowski che dovrebbero far riflettere ogni studioso, in maniera particolare l’antropologo: “La realtà non è uno schema logico coerente, ma piuttosto una miscela di principi in conflitto”. Da qui: “Il vero problema non è quello di studiare come la vita umana si sottomette alle regole: essa semplicemente non si sottomette. Il vero problema è come le regole diventino adatte alla vita”.⁶

⁶ MALINOWSKI B., *Diritto e costume nella società primitiva*, Newton Compton, Roma 1972, pp. 151, 53.

UNITÀ DIDATTICA I – ANTROPOLOGIA CULTURALE: LE ORIGINI

Lezione IV – Lévi-Strauss: Tristi Tropici, incesto e parentela, pensiero selvaggio

1. Caratteristiche generali

Claude Lévi-Strauss (1908 – 2009), è considerato la massima espressione della scuola antropologica francese, non solo come la conseguenza di una tradizione di studi, ma come il punto di riferimento originale da cui riparte la riflessione antropologica culturale, destinata ad influenzare il panorama della ricerca a livello mondiale. Non a caso, la sua opera *Tristi Tropici* è stata e continua ad essere causa di molte “vocazioni antropologiche”. Lévi-Strauss giunge alla riflessione antropologica dall’esperienza della filosofia nettamente contrapposta al pensiero filosofico esistenziale di cui tra gli esponenti in Francia, vi era J.P. Sartre. Sicché, la dottrina dell’antropologia strutturale da un lato applicata all’analisi degli universi simbolici, e agli ordinamenti culturali e sociali della vita contemporanea; e dall’altro alimentata da un’etnologia dai temi esotici ed esistenziali, costituisce l’ispirazione principale della ricerca, delle opere e del pensiero di Lévi-Strauss. La struttura sociale, secondo Lévi-Strauss, che, a tal proposito, si dichiara continuatore di M. Mauss, consiste in un sistema simbolico costantemente presente tra i fatti, in cui i singoli elementi acquistano senso e significato nel loro rapporto di insieme e nella costanza delle loro mutue relazioni. Quindi, cultura e società sono comprensibili per il valore di segno e di simbolo di ogni loro elemento e costituiscono una specifica forma di linguaggio e di rapporti umani. Da qui scaturisce che, per Lévi-Strauss, l’antropologia è una scienza semiologica e in quanto tale deve studiare i segni della comunicazione umana, avocando a sé un campo di indagine che la scienza linguistica non ha rivendicato come proprio. E poiché, alla radice delle relazioni culturali vi è la possibilità di comunicazione tra gli uomini, Lévi-Strauss risolve il problema del passaggio dalla natura alla cultura, adottando i concetti di *scambio*, reciprocità, alleanza, già teorizzati da Mauss. Questi temi, affrontati da Lévi-Strauss con categorie filosofiche, estetiche, poetiche ed affettive, assumono una centralità assoluta nel pensiero dei suoi allievi che scelsero il “primitivo” come oggetto delle loro ricerche sicché, lo strutturalismo lévi-straussiano rappresenta una costruzione grandiosa e il massimo tentativo di sistematizzazione nel campo della “scienza” antropologica. Tra i grandi meriti di Lévi-Strauss vi è l’originale prospettiva da cui viene osservato il “primitivo”, il *rimorso dell’Occidente*, ossia il senso di colpa da parte di una civiltà che ne ha negate altre, colpa che si assume l’antropologo e che sublima, nella sua ricerca sul campo, con un sentimento di *espiazione*.

2. Tristi Tropici

Nell'opera *Tristi Tropici* pubblicata nel 1955, che rimane tutt'ora un classico dell'antropologia culturale, denso di riflessioni sul significato della vita e sul senso della civiltà umana e del suo futuro, Lévi-Strauss rivisita le motivazioni personali che hanno determinato, nell'Autore, il passaggio dalla filosofia all'antropologia; va alla scoperta delle strutture inconscie che determinano le scelte degli uomini; rappresenta infine, sotto forma di diario di viaggio e di metafora affettiva, il percorso umano, culturale e spirituale dell'Autore. Il viaggio si svolge tra le popolazioni dell'Amazzonia Meridionale e del Mato Grosso, precisamente tra i Nambikwara, Bororo e Caduvei. In *Tristi Tropici*, Lévi-Strauss presenta un'immagine delle "società primitive" più vicine allo "stato di natura" di quanto non lo siano le civiltà occidentali. Il punto di partenza del pensiero dell'Autore è il riconoscimento di una certa opposizione tra natura e cultura, opposizione che è causa di emergenze simboliche e sociologiche e che provoca il sentimento di "nostalgia" e di "perdita". La metafora a cui Lévi-Strauss si affida per esplicitare la sua teoria è la distinzione tra "società fredde" e "società calde". Le "società fredde", quelle primitive, funzionano in maniera esclusivamente meccanica e quindi sono escluse dai processi di trasformazione. Al contrario, le "società calde" come quelle occidentali, dai propri squilibri interni traggono energia per produrre una fermentazione di tipo innovativo, di cui il prodotto ultimo, e cronologicamente recente, è il progresso. In effetti, le "società calde" hanno frantumato sia l'equilibrio interno – sociale, sia quello esterno – naturale, giungendo così alla manipolazione a proprio vantaggio della relazione col mondo esterno. La conseguenza di tale frantumazione è l'attuale perdita da parte dell'uomo di quell'unità tra universo naturale e universo sociale che aveva caratterizzato la sua esistenza fin dalle origini. E il dramma esistenziale è la "nostalgia" di un mondo perduto in cui vi era una felice convivenza e coesistenza tra le specie diverse e forme sociali differenti. Da qui deriva il compito dell'antropologo, esponente eccellente del rimorso dell'Occidente, a cui spetta il ruolo di ripercorrere e riallacciare quei legami necessari tra l'uomo e l'universo, nei quali si esprime, ad li là delle coordinate spazio-temporali, storiche o contingenti, l'immutabilità delle strutture dello spirito umano. Ciò apre un altro campo di ricerca che riguarda l'essenza e le origini delle istituzioni sociali, non in senso storico ma nel loro rapporto strutturale.

3. Incesto e parentela

Secondo Lévi-Strauss, il passaggio dalla *natura alla cultura* avviene attraverso lo scambio e il principio di reciprocità tra gli uomini, sicché tra le attività peculiari della mente umana vi è la necessità di stabilire un ordine agli scambi. In questo spazio problematico si inserisce il discorso sull'incesto e la sua proibizione e, prima di proporre il suo pensiero che giustifica il tabù dell'incesto, Lévi-Strauss critica e scarta, come inadeguati altri tipi di spiegazioni. Non approva il carattere *eugenetico – sociologico* di Morgan che proibisce l'incesto per prevenire i danni genetici che potrebbero causare le unioni tra individui consanguinei. Lévi-Strauss critica l'eccessivo aspetto medico-genetico improbabile per le società "più primitive". La seconda spiegazione scartata è quella proposta da Ellis nel 1906, che motiva la proibizione dell'incesto per *motivi psicologici* che respingerebbero il desiderio sessuale nei confronti di individui segnati da intimità familiare. Al contrario Lévi-Strauss sostiene, con l'aiuto della psicoanalisi, come vi sia non la ripugnanza ma l'attrazione e la ricerca di relazioni incestuose tra familiari. Un'altra spiegazione rifiutata da Lévi-Strauss e proposta dagli antropologi vittoriani è quella in cui viene privilegiato l'*aspetto sociologico*, secondo il quale la proibizione dell'incesto avrebbe origine nella pratica del matrimonio per cattura, tipico delle popolazioni guerriere antiche. Lévi-Strauss liquida questa teoria perché troppo arbitraria e contingente. Infine, Lévi-Strauss, critica e rifiuta la teoria della proibizione dell'incesto proposta da Durkheim come effetto delle regole dell'esogamia. Infatti, per Durkheim l'esogamia sarebbe la conseguenza di una operazione intellettuale che consiste nell'identificazione del clan col totem e nell'assimilazione del sangue clanico, simbolo sacro del gruppo, al sangue mestruale. È una evidente credenza religiosa che secondo Lévi-Strauss non avrebbe coerenza interna né necessità logica. Secondo Lévi-Strauss, invece, il tabù dell'incesto nasce dalla considerazione che tale proibizione è l'unico elemento, che nella sfera dei sistemi di parentela possiede le caratteristiche di *universalità*, dove per universalità si deve intendere il fatto che indipendentemente dalla categoria di parenti toccati di volta in volta dalla proibizione, la proibizione in quanto tale è sempre presente in tutte le società. Da qui il fulcro della sua teoria: in quanto *regola* appartiene alla sfera culturale, in quanto *universale* appartiene alla sfera naturale, quindi la proibizione dell'incesto segna il passaggio da un'ordina all'altro, cioè dalla natura alla cultura.

Inoltre, precludendo l'accesso alle donne del proprio gruppo, e quindi imponendo l'esogamia, è permesso ai gruppi umani di stabilire un rapporto di comunicazione con l'esterno basato sul principio della reciprocità sicché esogamia e reciprocità definiscono i sistemi di parentela come *sistema di comunicazione e scambio tra i gruppi*.¹

4. Pensiero selvaggio

Per Lévi-Strauss il “pensiero selvaggio” è una modalità del pensiero umano, comune a tutti gli uomini di tutte le culture che non procedendo per astrazione o gerarchizzazione logica di classi ideali che è tipica del pensiero moderno occidentale; ha invece origine nella capacità di considerare la realtà come strutturalmente simbolica, ossia costituita da significanti che inviano a significati con processi di significazione logici e internamente coerenti. Tre sono gli aspetti centrali della teoria del “pensiero selvaggio”: l'*identità* a sé stesse di tutte le strutture mentali, cioè l'appartenenza ad un'unica struttura logica delle varie forme di pensiero, al di là di una apparente differenza; l'*omologia* tra l'ordine formale delle strutture mentali e quello delle strutture sociali, e quindi tra ordine simbolico e ordine sociale; l'*omogeneità strutturale* dell'ordine del sociale e dell'ordine naturale, che si esprime nella logica delle classificazioni totemiche.² “Il totemismo – scrive Lévi-Strauss –, è la proiezione al di fuori del nostro universo, e come per esorcismo, di atteggiamenti mentali incompatibili con l'esigenza di una discontinuità tra uomo e natura, che il pensiero cristiano considerava fondamentale”.³ Sicché, anche il processo di simbolizzazione tipico del “pensiero selvaggio”, è il frutto dell'opposizione originaria natura/cultura che fonda e giustifica tutte le altre: “Il passaggio dallo stato di natura allo stato di cultura si definisce con l'attitudine, da parte dell'uomo, a pensare le relazioni biologiche sotto forma di sistemi di opposizioni (...). Allora bisognerà forse ammettere che la dualità, l'alternanza, l'opposizione, la simmetria, sia che si presentino sotto forme definite, sia che si manifestino sotto forme sfumate, non costituiscono tanto i fenomeni da spiegare, quanto invece i dati fondamentali e immediati della realtà mentale e sociale, nei quali dobbiamo riconoscere i punti di partenza di ogni tentativo di spiegazione”.⁴ Anche il mito, quindi, che la tradizione antropologica considerava un confuso tentativo di spiegazione della realtà naturale, per Lévi-Strauss diventa un altro grande campo del “pensiero selvaggio” e si identifica con la produzione simbolica del pensiero che non ha per oggetto il mondo sensibile, al fine di una classificazione, ma ha per oggetto *se stesso*.

¹ LEVI-STRAUSS C., *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1969, pp. 52-65.

² Cfr. LEVI-STRAUSS C., *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964.

³ LEVI-STRAUSS C., *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1964, p. 8.

⁴ LEVI-STRAUSS C., *Le strutture elementari di parentela*, p. 204.

UNITÀ DIDATTICA I –ANTROPOLOGIA CULTURALE: LE ORIGINI

Lezione V – Ernesto de Martino: magia, presenza, etnocentrismo critico

1. Caratteristiche generali

Ernesto de Martino (1908 – 1965), si laureò nel 1932 con una tesi in storia delle religioni, discussa con Adolfo Amodeo, che lo introdusse al pensiero e alla scuola di Benedetto Croce, dal quale apprese la teoria dello storicismo che ampliò ed integrò applicandola sia all'etnologia che alla storia delle religioni. Una particolare attenzione, fin dall'inizio della sua attività di studioso, de Martino la indirizzò all'interpretazione dei fenomeni di magia, motivato anche da una sua personale predisposizione alla psicologia, dando così origine all'incontro tra la scienza etnologica e quella psichiatrica, tanto da sviluppare una nuova branca autonoma, nell'ambito delle discipline psichiatriche, che avrebbe preso corpo nella psichiatria transculturale o etnopsichiatria. La prima fase del pensiero di de Martino è profondamente segnata dalla filosofia crociana, infatti, nel 1941 con il suo libro *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*¹ egli si proponeva di iniziare, alla luce dello storicismo di Croce, una “radicale riforma del sapere etnologico, con una metodologia che ha dato frutti così copiosi in molti domini del sapere storico, ma non ne ha dato alcuno, finora, in quello della storia delle civiltà a noi più lontane”.² Egli, criticando ciò che identificava con “naturalismo”, ossia la riduzione dei fenomeni culturali tipici dei popoli “primitivi” a oggetti suscettibili di essere indagati con metodi incapaci di restituirci la dimensione “storica” di quelle esperienze, propone di pensare l'esperienza storica dei “primitivi” nel quadro di una filosofia dello spirito in grado di restituircene il senso. Ciò poteva avvenire, nell'intenzione di de Martino, sottraendo agli studi etnologici del suo tempo, un oggetto da essi detenuto illegittimamente, cioè il “primitivo”, e affidandolo al campo di indagine della teoria della storia, così come proposta da Croce, al punto che il mondo dei “primitivi” smetteva di essere considerato come un universo culturale dotato di autonomia e coerenza interne, per essere considerato oggettivazione dello spirito: “prevalenza della fantasia nell'ambito della teoreticità e della mera vitalità nell'ambito della prassi”.³ Quindi, per de Martino, il rapporto tra l'etnologo e il suo oggetto di studio doveva essere regolato da una sorta di “comprensione ideale” originata dal momento storico in cui ebbe inizio la diversità di due direzioni di cultura che mettono capo da un alto alla civiltà dello studioso e dall'altro al mondo primitivo.

¹ Cfr. DE MARTINO E., *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941.

² *Ibidem*, p. 8.

³ *Ibidem*, p. 205.

Benché fortemente influenzato dal pensiero crociano, soprattutto nella sua metodologia, tuttavia, de Martino, andava progressivamente allontanandosi dal suo Maestro, concentrando la sua appassionata riflessione sull'universo culturale delle popolazioni del Mezzogiorno d'Italia.

2. Il mondo magico

Con l'intento di ricostruire la struttura del mondo magico, l'unico vero sistema per recuperarlo alla storia, nel 1948 de Martino pubblica quello che è considerato il libro più importante dello studioso napoletano: *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*.⁴ E qui avviene il distacco più vistoso dal pensiero del Maestro. Scriverà: "ogni sistemazione filosofica che riconosca solo le forme tradizionali esprime, in sostanza, il momento metodologico di una esperienza storiografica limitata alla civiltà occidentale".⁵ Poiché, infatti, nella filosofia di Benedetto Croce le categorie dello spirito sono quattro: categoria estetica, concettuale, economica, etica, la religione non trova posto, se non come una "aggregazione" (Croce) di istanze appartenenti al mondo della speculazione della morale e della poesia; de Martino, quindi, sente la necessità di svincolare il magismo dal pensiero crociano identificandolo come il problema della "costruzione della realtà". Scrive de Martino: "Nella nostra esplorazione del mondo magico noi dobbiamo dunque cominciare col sottoporre a verifica proprio il presupposto 'ovvio' della irrealtà dei poteri magici (ovvero della loro efficacia), cioè dobbiamo determinare se e in quale misura tali poteri sono irreali. Ma ecco che una nuova difficoltà si fa innanzi. (...) Quando ci si pone il problema della realtà dei poteri magici, si è tentati di presupporre per ovvio per cosa si debba intendere per *realtà*, quasi che si trattasse di un concetto tranquillamente posseduto dalla mente (...). Ma per poco che l'indagine venga iniziata e condotta innanzi, si finisce prima o poi col rendersi conto che il problema non ha per oggetto soltanto la realtà di tali poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà e che l'indagine coinvolge non soltanto l'oggetto del giudizio (i poteri magici) ma anche la stessa categoria giudicante (il concetto di realtà)".⁶ Ed è chiaro, da quanto scrive, che per de Martino i poteri magici sono reali ossia, effettivi ed efficaci, e come tali non possono essere studiati dall'esterno secondo le categorie dello Spirito, di crociana memoria, ma devono essere rivisitati dall'interno, secondo una categoria, esclusivamente di invenzione demartiniana, che è quella della *presenza*.

⁴ Cfr. DE MARTINO E., *Il mondo magico*, Boringhieri, Torino 1973.

⁵ *Ibidem* p. 194.

⁶ *Ibidem* pp. 21-22.

In questo concetto di presenza vi è una chiara influenza del pensiero esistenzialista di Martin Heidegger, ma più a livello linguistico che a livello filosofico in senso stretto. Infatti, mentre per Heidegger *l'esserci* denota un grado di significatività delle cose presenti nel mondo, per de Martino “*Esserci* nella storia significa dare orizzonte formale al patire, oggettivarlo in una forma particolare di coerenza culturale, sceglierlo in una distinta potenza dell’operare, trascenderlo in un valore particolare: ciò definisce insieme la *presenza* come *ethos* fondamentale dell’uomo e la perdita della presenza come rischio radicale a cui l’uomo – e soltanto l’uomo – è esposto”.⁷ Ne deriva che, per la persona magica di de Martino, la presenza è una conquista sempre esposta al rischio della dissoluzione e in quanto tale strenuamente difesa come valore supremo. È quindi, la *presenza*, uno stato *etico* che l’uomo si sforza di costruire per sfuggire all’idea del non-esserci; un moto naturale dell’uomo, che nel momento stesso in cui compie lo sforzo di essere nel mondo fonda la cultura; un moto sofferto, ma vitale, sottraendosi al quale si rischia l’annientamento. E il “dramma storico” consiste proprio in questo rischio: nella possibilità della scomparsa dalla storia e dalla vita. Ed ecco che per ovviare a ciò, la magia elabora sempre nuove strategie, compromessi, compensi, al fine di garantire sempre la presenza umana nel mondo, per *agire in* esso da protagonisti e non da spettatori. Un ruolo determinante, per garantire la presenza nell’universo magico ha colui che De Martino chiama “l’eroe della presenza, il Cristo magico, cioè lo stregone”, il quale vive la dissoluzione e il riscatto della sua presenza anche per gli altri. A differenza dell’uomo iper-razionalizzato delle civiltà moderne che riporta tutte le percezioni ad un “io” stabile e trascendentale, gli uomini del mondo magico, invece, non avendo una unità sintetica e trascendentale a cui riportare le vari esperienze, utilizzano la magia per coordinare e disciplinare tutto ciò che potrebbe attentare alla “presenza”, sicché tale rischio è controllato attraverso la ripetizione di gesti e tecniche che costituiscono il patrimonio collettivo e storico del “così si fa”. Nel libro *Morte e pianto rituale* del 1958, de Martino, affronta il concetto di *perdita della presenza*, analizzando il lamento funebre nel mondo antico e nella Basilicata considerandolo come forma culturale il cui scopo è quello di esorcizzare la crisi della presenza che minaccia la comunità e quanti singolarmente ne fanno parte.

⁷ DE MARTINO E., *Sud e Magia*, Feltrinelli, Milano 1959, p. 15.

3. Etnocentrismo critico e Meridione d'Italia

La pubblicazione di *Cristo si è fermato a Eboli* di Carlo Levi nel 1945; l'incontro con Rocco Scotellaro, politico e poeta lucano, e la pubblicazione dei *Quaderni del Carcere* di Antonio Gramsci nel 1948, portarono de Martino ad interessarsi delle culture popolari del Sud Italia e ad iniziare una feconda attività di ricerca sul campo, avente come oggetto la drammatica umanità di quelle stesse popolazioni. Nel 1949 de Martino pubblica un saggio dal titolo *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*,⁸ nel quale dichiara la sua apertura alle problematiche meridionalistiche da una prospettiva non storicistica crociana, sociologica o economica, ma esclusivamente culturale, segnando, questa volta un totale allontanamento dalla filosofia crociana. È vero che il Meridione d'Italia costituiva un problema nella coscienza di storici, di sociologi, di economisti, ma fino a de Martino nessuno aveva affrontato nella sua autonomia ed organicità il problema della "cultura" del Sud. È in questo contesto di ricerca che de Martino propone la sua teoria di *destorificazione* con la quale sostiene che ogni forma di riscatto magico o religioso è da intendersi come alienazione di un sé angosciante e come processo che a sua volta consentirebbe di stare nella storia "come se" non ci stesse. Inaugura così, quella che è stata definita dagli studiosi di antropologia culturale "antropologia del negativo", l'antropologia delle masse che non "fanno storia" in senso crociano, ma che "irrompono nella storia". Questo tema, di grande suggestione antropologica, provocò sia la reazione degli storicisti di matrice idealista, i quali affermavano che il primitivo, le plebi non potevano essere oggetto di storia; sia la reazione di marxisti che vedevano nelle masse popolari un potenziale proletariato da riscattare con l'affermazione della coscienza di classe. Inoltre, lo studio dei fenomeni magico-religiosi, aprì, in de Martino, la prospettiva di una ulteriore riflessione sui rapporti o "incontro" tra l'etnologo e l'oggetto della conoscenza, ossia gli individui e le comunità studiate. È la teoria definita "umanesimo etnografico" o "etnocentrismo critico" così descritta da de Martino: "L'umanesimo etnografico è in un certo senso la via difficile dell'umanesimo moderno, quella che assume come punto di partenza l'umanamente più lontano e che, mediante l'incontro sul terreno con umanità viventi, si espone deliberatamente all'oltraggio delle memorie culturali più care: chi non sopporta quest'oltraggio e non è capace di convertirlo in esame di coscienza, non è adatto alla ricerca etnologica".⁹ Sicché, l'etnocentrismo critico non può che essere una continua ridiscussione delle proprie categorie analitiche che invita ad andare oltre il semplice "incontro" al fine di ritrovare quel punto di comunione tra noi e gli altri a partire dal quale le due rispettive storie si sono separate.

⁸ DE MARTINO E., *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, Società, 5. (1949), n. 3, pp. 411-435.

⁹ DE MARTINO E., *La fine del mondo*, Einaudi, Torino 1977, p. 393.

UNITÀ DIDATTICA I – ANTROPOLOGIA CULTURALE: LE ORIGINI

Lezione VI – Universo simbolico, Comunicazione, Linguaggi

1. Caratteristiche generali

L'antropologia culturale, insegna come ogni relazione tra le persone umane si svolge attraverso il corpo. Attraverso la sua corporeità, che è la coscienza che l'uomo acquista del proprio corpo, di essere il proprio corpo, la persona umana si situa tra il concerto degli esseri e diventa "comunicabilità" verso l'esterno. Ciò segna un limite al libero dominio personale che l'uomo ha su di sé. Il corpo, per natura sua, rivela e nello stesso tempo nasconde il mistero della persona. In parte, lo voglia o no, l'uomo è aperto e accessibile all'altro uomo, poiché il corpo tradisce il suo intimo. In parte però egli si rivela solo quando liberamente lo vuole, appunto perché la radice della sua espressione corporale fino a un certo punto è una sua azione libera. L'incontro personale da uomo a uomo non consiste quindi nel dominio che si può esercitare sulle manifestazioni corporee non volute, perché in questo modo l'uomo sarebbe ridotto ad oggetto. Al contrario, il vero incontro personale ha luogo solo quando la persona umana si apre spontaneamente all'altro, mentre l'altro da parte sua accetta con fiducia questa rivelazione. L'avvicinamento unilaterale e violento al nostro simile significa che ignoriamo la sua personalità e perciò non potrà essere mai un "incontro interpersonale". Deriva da qui, la naturale comunicabilità della persona umana e, tale comunicabilità, intimamente legata all'esercizio della libertà. Ne deriva che, sia la comunicabilità della persona umana, sia la comunicazione in quanto tale, non può che rientrare nel vasto ambito dell'universo simbolico: tema questo, altamente importante nell'antropologia culturale e nei processi di comunicazione interculturale.

2. Universo simbolico

Francis Edeline (1930), semiologo e teorico della comunicazione, già nel 1963 evidenziava come la maggior parte degli autori usava indistintamente queste parole: "segno, simbolo, immagine, allegoria, mito, figura, icona, emblema, parabola", svuotando il termine *phantasia* di tutto il contenuto semantico acquisito nell'Antichità classica.¹ E non solo, ma tutto ciò creava una certa confusione, tutt'ora percepibile, sia a livello filosofico che a livello semantico. Si impone perciò una *explicatio terminorum* che riconduca soprattutto i termini di segno – simbolo al loro reale significato, inquadrando il tutto nel quadro della filosofia della conoscenza e della filosofia del linguaggio, al fine

¹ Cfr. EDELINE F., *Le symbole et l'image selon la théorie des codes*, in "Cahiers Internationaux de Symbolisme", n. 2 (1963). La rivista è edita dall'Università di Mons in Belgio.

della giusta comprensione nel contesto dell'antropologia culturale. La coscienza umana dispone di due modi per rappresentarsi la realtà: uno *diretto*, la *fenomenologia*, nella quale la realtà si impone allo spirito con i dati che appaiono alla coscienza e nella coscienza; uno *indiretto*, in cui la realtà è rappresentata alla coscienza attraverso una *immagine*, in un senso molto ampio: questa modalità appartiene all'*universo simbolico*. Chiaramente, la distinzione tra conoscenza diretta e conoscenza indiretta non è del tutto netta, anzi sarebbe preferibile parlare di differenti gradi dell'immagine che può essere una copia fedele della sensazione, oppure un semplice segnale della realtà, di cui i due estremi potrebbero essere sia la presenza percettiva, in tal caso si avrebbe la corrispondenza realtà-verità; sia l'inadeguazione radicale, e in tal caso si avrebbe un segno eternamente vedovo di significato. Questo segno lontano è il simbolo, che necessariamente è definito appartenente alla categoria del segno, ma non solo. Tuttavia il simbolo unisce il *significante* al *significato*, mediante un processo di *significazione*. Quando il simbolo nasce per economizzare lunghi processi concettuali, e quindi una *parola*, una *sigla* o un *algoritmo* fungono da segnali di una realtà significata, se non presente almeno sempre presentabile, nulla vieta, almeno teoricamente, che siano scelti *arbitrariamente*; quando invece la realtà a cui rimanda il significante è frutto di un processo astrattivo, oppure fa riferimento a qualità spirituali o morali, difficilmente rappresentabili, il segno è obbligato a *perdere* la sua *arbitrarietà* e ad assumere concretamente una parte della realtà che significa: è ciò che per semplicità concettuale definiamo *segno allegorico*, o puramente *simbolo*.² Il simbolo appare quindi come una rappresentazione che fa apparire un senso segreto, una sorta di epifania del mistero, e in quanto tale, poiché la rappresentazione non potrà mai essere confermata dalla presentazione pura e semplice di ciò che essa significa, il simbolo, in ultima istanza va accolto e contemplato non precisamente per se stesso, poiché allora non sarebbe simbolo di niente, ma mediante se stesso senza violarne quel carattere di *trasfigurazione* che pienamente gli appartiene e che lo rende tale. In altri termini, con Jung potremmo definire il simbolo come “La migliore figura possibile di una cosa relativamente sconosciuta che non si potrebbe quindi innanzi tutto designare in modo più chiaro o più caratteristico”,³

² Cfr. ELIADE M., *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris 1952.

³ Cfr. JUNG C.G., *Tipi psicologici*, in *Opere*, Vol. 6, Bollate Boringhieri, Torino 2015.

mentre con Lalande: “Ogni segno concreto che evochi, mediante un rapporto naturale, qualcosa di assente o di impossibile da percepire”.⁴ Di conseguenza, la metà visibile del simbolo, ossia il “segno” o “significante” è sempre carico al massimo di concretezza, tanto che P Ricoeur afferma che ogni simbolo autentico possiede tre dimensioni concrete: quella *cosmica*, che attinge la sua raffigurazione dal mondo visibile che ci circonda; quella *onirica*, che si radica nei ricordi e nei sogni ed esprime la sostanza concreta della nostra intimità; quella *poetica* che fa appello al linguaggio più zampillante e concreto.⁵ Così, appartiene al simbolo, una specifica qualità evocativa della realtà, soprattutto quando il simbolo non è considerato da solo, ma all’interno di un universo simbolico, nel quale i simboli si chiariscono gli uni mediante gli altri. Ed è esclusivamente all’interno di questo universo che è comprensibile la ridondanza significativa dei gesti, che costituisce la classe dei *simboli rituali*; mentre la ridondanza delle *relazioni linguistiche* è significativa del mito e dei suoi derivati. Infatti, le categorie di “mito” e “rito” sono riconducibili e comprensibili all’interno di un universo simbolico che tenta di correggere e completare inesaurevolmente l’inadeguatezza strutturale del simbolo stesso.

3. Comunicazione e Linguaggio

Ciò che costituisce l’esperienza fondamentale della persona non è l’originalità, l’affermazione solitaria, la separazione egoistica, ma è la comunicazione. L’antropologia prende coscienza che la persona è per natura comunicabile, che essa è una presenza diretta verso il mondo e le altre persone. Lo studio delle società primitive, infatti, dimostra come l’atto primo della persona è proprio quello di suscitare con gli altri una società di persone fondata su una serie di *atti originali che non hanno equivalenti nell’universo*, e ciò può avvenire solo attraverso la comunicazione, che diventa inevitabile per l’uomo. È vero, per semplicità, la comunicazione viene definita come un processo sociale attraverso il quale determinate informazioni o significati vengono trasferiti da uno o più soggetti, chiamati “emittenti”, ad altri soggetti, definiti “riceventi”, ma per comprendere come ciò sia possibile, è necessario, analizzare, pur se brevemente, la struttura stessa della comunicazione in seno alla persona umana.

⁴ Cfr. Voce “simbolo” “segno” in LALANDE A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Alcan, Paris 1926.

⁵ RICOEUR P., *La symbolique du mal*, in *Philosophie de la Volonté II. Finitude et culpabilité*, Edition du Seuil, Paris 1969, p.1.

Questo presuppone alcuni passaggi graduali. *Uscire da sé*: la persona è un'esistenza capace di staccarsi da se stessa, di spodestarsi, di decentrarsi per divenire disponibile agli altri. *Comprendere*: cessare di pormi dal mio punto di vista per mettermi invece dal punto di vista degli altri. Essere tutto per tutti, senza cessare di essere o d'essere per me stesso: perché c'è un modo di comprendere gli altri che equivale a non amare nulla, a non essere più nulla: dissoluzione negli altri, non comprensione degli altri. *Prendere su di sé*: assumere il destino, la sofferenza, la gioia, il dovere degli altri. *Dare*: la forza viva dello slancio personale non è rivendicazione, né lotta all'ultimo sangue, ma generosità o gratuità, cioè, al limite, donazione totale senza speranza di ricambio. L'economia della persona è un'economia di offerta, non di compensazione o di calcolo. *Essere fedele*: l'avventura della persona è un'avventura continua dalla nascita alla morte; fedeltà alla persona, amore, amicizia, sono perfetti soltanto nella continuità. La fedeltà personale è una fedeltà creatrice. La persona è avidità di presenza, mentre nell'universo in cui viviamo trova l'intero mondo delle persone che le è completamente assente: "La comunicazione è meno frequente della felicità, più fragile della bellezza: basta un nulla a fermarla o a spezzarla tra due soggetti: come si potrà sperare di ottenerla in una moltitudine?". L'universo della persona è quindi costituito da una duplice tensione fondamentale, apparentemente contraddittoria benché in realtà dialettica: l'affermazione di assoluti personali resistenti ad ogni riduzione e l'edificazione di una unità universale del mondo di persone.⁶ Secondo Crespi, tra i diversi modelli teorici usati per analizzare il processo di comunicazione, possono essere considerati i più produttivi per comprenderne la struttura, *il modello stimolo-risposta*, che si basa su un approccio comportamentistico e su modelli meccanici di informazione; *il modello dialogico*, basato sullo scambio comunicativo fra due agenti che interagiscono fra di loro in modo circolare e reciproco; *il modello della pragmatica della comunicazione umana*, basato anch'esso su uno schema non lineare, che si realizza attraverso un processo di reciprocità dell'azione/reazione degli attori comunicanti.⁷ E la comunicazione, sia verbale che non verbale non può non essere simbolica. Interviene a questo punto l'antropologia del linguaggio che ha come obiettivo generale quello di riuscire a comprendere gli aspetti della lingua come insieme di pratiche culturali, cioè come sistema di comunicazione che non solo consente di creare rappresentazioni tra due o più individui o in uno stesso individuo dell'ordine sociale, ma aiuta i parlanti a farne uso nel costruirsi di atti sociali essenziali. Questa visione di lingua, considerata omogenea all'interno di una stessa etnia, costituisce un supporto all'idea di autenticità delle culture, idea chiamata a fondare identità etniche, rivendicazioni di diversità e diritti di differenza.

⁶ MONTANI M., *Persona e società. Il messaggio di Emmanuel Mounier*, Elle Di Ci, Leumann 1978, pp. 65-68.

⁷ Cfr. CRESPI E., *Manuale di sociologia della cultura*, Laterza, Roma-Bari 1996.

UNITÀ DIDATTICA I – ANTROPOLOGIA DELLE ORIGINI

BIBLIOGRAFIA

- BENEDICT R., *Modelli di cultura*, Editore Laterza, Bari 2010.
- CRESPI E., *Manuale di sociologia della cultura*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- DE MARTINO E., *Il mondo magico*, Boringhieri, Torino 1973
- DE MARTINO E., *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, Società, 5. (1949).
- DE MARTINO E., *La fine del mondo*, Einaudi, Torino 1977.
- DE MARTINO E., *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941.
- DE MARTINO E., *Sud e Magia*, Feltrinelli, Milano 1959.
- DURKHEIM E., *La divisione del lavoro sociale*, Newton Compton, Roma 1972.
- DURKHEIM E., *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano 1963.
- EDELIN F., *Le symbole et l'image selon la théorie des codes*, in "Cahiers Internationaux de Symbolisme", n. 2 (1963). La rivista è edita dall'Università di Mons in Belgio.
- ELIADE M., *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris 1952.
- GEERTZ C., *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna 1988.
- GERRATANA V. (a cura di), *Antonio Gramsci. Quaderni dal carcere*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1975, Vol. II Q 27.
- JUNG C.G., *Tipi psicologici*, in *Opere*, Vol. 6, Bollate Boringhieri, Torino 2015.
- LALANDE A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Alcan, Paris 1926.
- LEVI-STRAUSS C., *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964.
- LEVI-STRAUSS C., *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1964.
- LEVI-STRAUSS C., *Le strutture elementari di parentela*, Feltrinelli, Milano 1969.
- LEVI-STRAUSS C., *Primitivi e civilizzati. Conversazioni con Georges Charbonnier*, Rusconi, Milano 1997.
- LEVY-BRUHL L., *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino 1966.
- LEVY-BRUHL L., *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910.
- LEVY-BRUHL L., *Psiche e società primitive*, Newton Compton, Roma 1970.
- MALINOWSKI B., *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Athlone Press, London 1967.
- MALINOWSKI B., *Argonauti del Pacifico occidentale*, Newton Compton, Roma 1973.
- MALINOWSKI B., *Diritto e costume nella società primitiva*, Newton Compton, Roma 1972.
- MALINOWSKI B., *Diritto e costume nella società primitiva*, Newton Compton, Roma 1972.
- MALINOWSKI B., *The family among the Australian Aborigines*, Schocken Books, New York 1963.
- MONTANI M., *Persona e società. Il messaggio di Emmanuel Mounier*, Elle Di Ci, Leumann 1978.

RICOEUR P., *La symbolique du mal*, in *Philosophie de la Volonté II. Finitude et culpabilité*, Edition du Seuil, Paris 1969.

TENTORI T., *Antropologia culturale. I percorsi della conoscenza della cultura*, Edizioni Studium, Roma 1992.

TYLOR E.B., *Primitive Culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, (London 1871).

UNITÀ DIDATTICA II – L'IDENTITÀ ETNICA

I Lezione – Etnie ed etnicità

1. Caratteristiche generali

L'argomento di questa unità didattica è quello di analizzare il concetto di identità etnica, e di quelli ad esso correlati, dalla prospettiva dell'antropologia culturale. Sarà, inoltre, affrontato il tema della razza, della sua politicizzazione, del razzismo e, nella stessa prospettiva antropologica culturale, anche la nozione di fondamentalismo religioso. Nel linguaggio comune si parla frequentemente di "identità etnica", "etnia", "confine etnico" come se fossero delle realtà oggettive simili ai fenomeni naturali, scientificamente provati. Sicché, parlando di etnia, si fa riferimento a un certo numero di persone oppure a un gruppo sociale, parlanti la stessa lingua, in possesso delle stesse tradizioni e abitanti nello stesso territorio. Allo stesso modo, parlare di etnicità significa cogliere una rivendicazione di identità che scaturisce direttamente dall'appartenenza allo stesso gruppo etnico. E così, semplicemente vengono spiegati i conflitti etnici come competizione a volte violenta causata dal desiderio di imposizione di un determinato gruppo etnico su un altro. Questo modo di pensare e di definire il concetto di etnia e quanto ad esso correlato è alquanto superficiale e non corrispondente alla verità. Infatti, analizzare il concetto di *etnia*, *etnicità*, *confine etnico* dalla prospettiva antropologica culturale, significa esplorare tali nozioni facendo riferimento ad una realtà non di ordine *naturale* ma *culturale*, ossia pertinente prima di tutto all'ordine del *simbolico*. Appartenere, quindi, ad un determinato gruppo etnico o a una etnia, è espressione di una *definizione del sé o dell'altro collettivi* che hanno quasi sempre le proprie radici in *rapporti di forza* tra gruppi coagulati intorno ad *interessi specifici*. Per fare ciò è necessaria una sottilissima e importantissima predisposizione dello studioso che è quella della "sospensione del giudizio", ossia interpretare la realtà oggetto di studio, liberandosi il più possibile da pregiudizi etnocentrici, non dando per scontato idee e concezioni che la forza della tradizione ha imposto come se si trattasse di "ovvietà".

2. Nazionalismo ed etnicità

Il concetto di etnicità e quello di nazionalismo sono stati spesso considerati in strettissima connessione, tanto da essere frequentemente confusi tra loro. Questa sorta di confusione nasce dal fatto che moltissimi nazionalismi sono "etnici" nella loro ispirazione di fondo, ossia si fondono sull'idea per cui la nazione costituitasi o in fase di costituzione, trova la sua legittimazione nell'omogeneità etnica di coloro che ne fanno parte o che aspirano alla sua realizzazione.

In ogni caso, intorno al dibattito sul significato di etnicità e nazionalismo, e se le due nozioni sono simili o identici, si sono sviluppate, all'interno dell'antropologia culturale e della sociologia, diverse correnti di pensiero. Gli studiosi definiti "perennisti"¹, ravvisano nel nazionalismo, in quanto ideologia, un prodotto della modernità che nasce e si sviluppa a partire da simboli e da narrazioni delle origini, già presenti in precedenti configurazioni etniche. Per altri studiosi, invece, i "primordialisti", sia il nazionalismo, sia l'identità etnica sono delle istanze che costituiscono i principi storici fondamentali di aggregazione degli esseri umani. Sicché, l'etnicità e il nazionalismo non sono altro che aspetti dell'istinto comune a tutta l'umanità che consiste nell'essere, al contempo, socievole ed ostile: socievole perché solidale all'interno del gruppo costituito; ostile, perché opposti ad altri gruppi, anch'essi legittimamente costituiti.² Gli studiosi "modernisti", che si oppongono ai "primordialisti" sostengono che il nazionalismo consiste in un fenomeno esclusivamente moderno, che è risultato da una determinata visione dell'uomo e della storia in precise condizioni politiche, economiche e sociali. Quindi, all'origine del nazionalismo non vi sarebbe nessun sentimento di appartenenza etnica o, se anche vi fosse, non sarebbe in grado di spiegare il nazionalismo. Al limite, esistono pure dei nazionalismi etnici, ma nazionalismo ed etnicità rimangono dei fenomeni distinti sul piano storico, politico, sociologico e ideologico.³ Altri studiosi ancora, i "situazionalisti" pongono l'attenzione sul processo di formazione di un'idea del "noi" etnico come risultato dell'attivazione, in precise circostanze, di immagini e simboli atti a corroborare il sentimento identitario.⁴ Infine, trascurando gli elementi affettivi e cognitivi connessi con i processi di costruzione dell'identità etnica, gli studiosi "strumentalisti" ritengono che l'etnicità sia un fattore "strumentale" frutto di un costrutto simbolico, in grado di orientare i gruppi costituiti in una lotta per l'accesso alle risorse.⁵ La critica che scaturisce spontanea a questo dibattito è che gli studiosi elaborano le loro teorie a partire dal dato concettuale di nazionalismo, riducendo il sentimento di etnicità a puro strumento nazionale e trascurando tutti quelle rappresentazioni simboliche e culturali che sono l'essenza stessa dell'etnicità, indipendentemente dai nazionalismi.

¹ Cfr. SMITH A. D., *L'origine etnica delle nazioni*, Il Mulino, Bologna 1992.

² Cfr. VAN DEN BERGHE P., *Race and Ethnicity. A sociobiological Perspective* in "Ethnic and Racial Studies", University of Washington, Seattle 1978.

³ Cfr. ANDERSON B., *Comunità immaginate*, Manifestolibri, Roma 1996.

⁴ Cfr. EPSTEIN A. L., *L'identità etnica. Tre studi sull'etnicità*, Loescher, Torino 1983.

⁵ Cfr. COHEN A., *Two-Dimensional Man*, Routledge & Kegan Paul, London 1974.

3. Fenomenologia “etnica”

Lo studio della cultura che rimane principale nel campo dell'antropologia offre un contributo importantissimo per la definizione delle categorie antropologiche di “etnia” e di “identità etnica” perché permette di integrare lo studio dell'etnia, come gruppo a sé, legittimamente costituito, con le rappresentazioni culturali che consentono al gruppo di definirsi all'interno dell'universo simbolico di coloro che ne fanno parte. Quindi, il concetto dato di etnicità o identità etnica, come definizione del sé e/o dell'altro collettivi che affonda le proprie radici in rapporti di forza coagulati attorno ad interessi particolari, deve essere collocato all'interno dell'antropologia culturale, poiché non sarebbe spiegabile senza il filtro culturale dell'universo simbolico costitutivo dell'etnicità stessa. Per comprendere ciò è necessario prendere in considerazione i modi in cui le etnie si presentano a noi, operando una sorta di “fenomenologia etnica”, e questo è un campo specifico dell'antropologia culturale. Il primo dato che si presentò agli antropologi, quando ancora l'antropologia culturale era considerata scienza delle società primitive fu che i gruppi “etnici” regolarmente costituiti definivano se stessi “esseri umani” o “gente”, mentre definivano gli altri gruppi etnici, altrettanto regolarmente costituiti “non uomini” o “mostri” o addirittura “cannibali”. E già agli inizi del Novecento il sociologo americano William G. Sumner aveva individuato questo atteggiamento dicotomico parlando di *in-group* e *out-group*, ossia “noi e gli altri” come caratterizzante le società primitive.⁶ Emerge, chiaramente, fin dalle società primitive, che i nomi delle etnie o di particolari gruppi sono spesso il risultato di imposizioni esterne e che talvolta vengono adottati dagli stessi gruppi in maniera quasi inconsapevole: in ogni caso sono il risultato di una rappresentazione esterna sempre frutto di una elaborazione culturale. Molto spesso, nella dicotomia “noi-altri”, gli altri vengono distinti sulla base di ciò che l'immaginazione coglie come caratteristica positiva o negativa dell'alterità e, se fomentata da pregiudizi etnocentrici o ideologici, può originare razzismi vecchi e nuovi. È il caso, quindi, di indirizzarsi allo studio di una particolare etnia analizzando il dato fenomenico, ma liberi da pregiudizi ideologici e sempre operando il metodo della “sospensione del giudizio”.

⁶ Cfr. SUMNER W.G., *Costumi di gruppo*, Edizioni di Comunità, Milano 1962.

4. L'identità etnica è un fenomeno culturale

Se volessimo operare una certa epistemologia della nozione di etnia o di identità etnica, tale nozione non potrebbe non essere inserita che all'interno dell'antropologia culturale e come il risultato di operazioni e strategie intellettuali determinate in precisi contesti storici e sociali. Si tratta in fondo di *fenomeni culturali* che superano la comunanza linguistica o naturale, per inscrivere all'interno di vere e proprie costruzioni simboliche, prodotti di circostanze sociali, storiche e politiche determinate. La prova ne è il fatto che queste nozioni, ossia etnicità o identità etnica, non indicano delle realtà statiche, fisse o immutabili, ma al contrario, cambiano con il mutare delle circostanze. Si tratta, in effetti, di *costrutti culturali* mediante i quali un determinato gruppo, autonomo, legittimamente costituito e internamente coerente, si auto-attribuisce una omogeneità interna e, contemporaneamente, una diversità nei confronti degli altri, producendo una definizione del sé e/o altri collettivi. Sarebbe più logico parlare di *processo di produzione di identità etnica*, piuttosto che di etnia o identità etnica *tout cour*. Oltre al processo di produzione, l'identità etnica è sottoposta, tuttavia, ad una continua *riasserzione* dei tratti cruciali dell'etnicità, ossia di quei caratteri originari che tipizzano un gruppo etnico accanto o opposto ad un altro. Si tratta, quindi di una sorta di *riproduzione* dell'identità etnica, poiché quei tratti originari possono mutare con il tempo, mutando così la percezione stessa che i componenti del gruppo hanno dell'etnia sia propria che degli altri. È possibile, così, un'ulteriore fase che è quella della *ridefinizione* che corrisponde ad un tentativo di riaggiustamento dell'etnicità in direzione di una maggiore differenziazione di un'altra identità, o anche di fusione. È da sottolineare, ancora una volta, che le etnie, oppure le identità etniche, sono il risultato di processi di etnicizzazione favoriti o voluti dall'esterno oppure dagli stessi attori che competono, in precise circostanze, sempre circoscritte sul piano storico, per l'accesso a risorse siano esse materiali o simboliche. È però vero però, che pur essendo l'etnicità o l'identità etnica un processo culturale in continua evoluzione, acquista, tuttavia, una certa *ontologia*, ossia una consistenza concreta per coloro che vi si riconoscono. Prova ne è il fatto che ovunque nel mondo scoppiano e purtroppo, anche di frequente, i cosiddetti conflitti etnici per la rivendicazione pacifica o violenta, del diritto di accedere ad alcune risorse, e ciò in nome di un diritto alla propria identità che si riferisce concretamente ad una idea di "autenticità" culturale.

UNITÀ DIDATTICA II – L'IDENTITÀ ETNICA

II Lezione – etnia, nazione, razza

1. Caratteristiche generali

La storia dell'umanità, pur essendo fatta, nel pensiero comune, di distanze spaziali e temporali incolmabili, ha sempre permesso che società e culture mantenessero stretti rapporti tra loro e ciò, non a scapito della diversità, ma piuttosto nel favorire la creazione di interazioni, scambi, flussi che saranno poi alla base della formazione di altre culture. L'idea di contatto e di scambio in contesto culturale ha prodotto il tema della "frontiera etnica" che secondo l'antropologo norvegese Barth l'enfaticizzazione e la volontà da parte di alcuni gruppi di mantenere un confine etnico non costituisce affatto un ostacolo al contatto tra etnie e culture diverse, ma al contrario, è un elemento favorevole all'interazione e allo scambio. Pertanto, la nostra prospettiva sarà quella di affidare alla nozione di frontiera etnica un significato semantico da intendersi non come confine ma come presupposto di permanenza e di continuità etnica al fine di un confronto tra etnie e culture diverse mirante alla produzione o alla riproduzione o alla ridefinizione dell'identità etnica. In ogni caso, è chiaro che, qualsiasi discorso sull'identità etnica non può prescindere dalla considerazione di contesti "complessi" dai quali le identità scaturiscono come prodotti di relazioni contrastive. E, di fronte alla frammentazione dell'esperienza umana in isolati etnici, si impone la necessità di una "ragione antropologica" in grado di svelare le condizioni dell'invenzione di etnia ponendoci come osservatori privilegiati, al fine di acquisire un pensiero globale e complesso.

2. Etnia, nazione, razza

In Occidente i termini "etnia", "nazione" "razza" hanno subito un processo di convergenza, tanto da essere stati usati frequentemente in maniera equivalente. È chiaro che nella definizione semantica dei tre termini esistono delle convergenze ricorrenti, ma è anche necessario sottolineare che per ciascuno di essi esiste una pluralità di usi non facilmente sintetizzabile in una semplice definizione.¹ Per quanto riguarda la definizione del termine "etnia", nell'ambito della cultura occidentale, bisogna necessariamente ricorrere al termine *ethnos* della lingua e del pensiero greco classico. Per i greci *ethnos* corrispondeva ad una categoria politica opposta a quella di *polis*.² *Polis* aveva una connotazione individuante e positiva: connotava, infatti una comunità omogenea per leggi e costumi; *ethnos*, invece, una connotazione fluida e in qualche modo peggiorativa, in quanto designava sia i greci non organizzati in villaggi, come i pastori, sia i "barbari", ossia coloro che non parlavano la

¹ Cfr. WIEVIORKA M., *Lo spazio del razzismo*, Il Saggiatore, Milano 1993.

² Cfr. HARTOG F., *Lo specchio di Erodoto*, Il Saggiatore, Milano 1992.

lingua greca. Il termine-nozione di *ethnos*, stava quindi a significare, per il pensiero classico greco, quel “popolo” non dotato di istituzioni normo-tipiche positivamente date, ma esclusivamente fondato su legami di sangue. E tale connotazione “difettiva” del pensiero greco si manterrà nella storia dell’Occidente fino all’età moderna, tanto che in quest’epoca, il termine di etnia assume il significato di “nazione per difetto” o “nazione incompiuta”, ossia gruppi di individui che aspirano a diventare nazione; nettamente contrapposta l’idea di nazione, che è, invece, correlata all’esistenza di uno Stato con confini definiti in cui il potere costituito detta i principi ideologici dell’identità a cui sono tenuti a conformarsi tutti coloro che abitano entro quei confini. I concetti di “quasi gruppo” e di “*communitas*”, servono bene, invece, ad illustrare il *momento associativo* in cui l’individuo appare nella sua spontaneità ed autonomia e osserva, al contempo, il progressivo consolidamento dell’associarsi a sistema. Il “quasi gruppo”, quindi, appare come un insieme di persone che si uniscono attorno ad un “ego” per un’attività specifica e comune. La nazione invece, ha come origine il termine latino *natus* e fa riferimento a coloro che sono nati entro un territorio determinato e ben definito e può sfumare nell’idea di “razza”, in quanto sinonimo di gruppo chiuso, definibile mediante caratteristiche specifiche e identificabile con un territorio “originario”. La nazione e la razza, ed eventualmente l’etnia che diventa nazione, sono ciò che legittima l’esistenza dello Stato territoriale. A metà Ottocento, il termine di etnia si trova frequentemente associato a quello di razza ed è proprio in quel periodo storico che nascono diverse teorie preludio e giustificazione delle ideologie del razzismo. Joseph-Arthur de Gobineau, che è considerato il primo teorico dell’idea moderna di razzismo, giunge a questa teoria operando una sorta di lettura decadente della storia dell’umanità, sostenendo l’idea di una progressiva e inarrestabile “contaminazione razziale”. Infatti, per Gobineau, le “razze” mescolandosi tra loro, perdevano il “genio” culturale originario e tra queste anche la razza “ariana” che egli riteneva superiore a tutte.³ Tuttavia, Gobineau, non può essere considerato un “razzista” nel senso classico del termine, poiché, benché avesse una certa ammirazione per la razza “ariano-germanica” non propose mai politiche razziali capaci di frenare o, addirittura bloccare, quel processo di contaminazione che lui riteneva alla base della decadenza delle razze.

³ Cfr. GLIOZZI G. (Ed), *Le teorie della razza nell’età moderna*, Loescher, Torino 1986.

Forse, al posto del termine “razza” Gobineau avrebbe potuto impiegare il termine di “cultura”; mentre alla nozione di etnia avrebbe potuto conferire un significato maggiormente oggettivo, per esempio “gruppo omogeneo”, piuttosto che definire il termine etnia come prodotto degenerato del miscuglio tra razze diverse. Ciò avrebbe evitato l’uso strumentale dei suoi scritti, operato da altri autori, come Woltmann e Chamberlain, i quali furono razzisti teorici ed ideologi.⁴ Un deciso avversario alle teorie di Gobineau e dei suoi seguaci fu Ernest Renan, che considerava, invece, la nazione come un progetto politico senza alcuna base razziale, dove per “base razziale” egli intendeva esclusivamente una comunanza di origini.⁵ Tuttavia, anche per Renan esistevano delle società a fondamento etnico, tagliate fuori dai grandi processi “transetnici”, rappresentati dalle religioni ad ispirazione universalista, quali il cristianesimo e l’islam, o dai grandi imperi, per esempio il romano o il carolingio. Così, Renan ha il merito di ricondurre il concetto di etnia a quello che i greci avevano dell’*ethnos*, conferendo all’etnia la tipicità di una realtà definita. Il problema reale, che porterà alla deriva nazista del secolo scorso, nasce realmente quando il termine di nazione viene celebrato e promosso a sinonimo di “civiltà”, in contrapposizione alla selvatichezza e alle barbarie degli altri. E ciò a cavallo tra il diciannovesimo e ventesimo secolo.

3. Il diritto alla differenza

A partire dall’Illuminismo e particolarmente alla metà del XIX secolo, la riflessione sull’uomo assume il carattere della “scienza” che mira a trasferire in questo settore di ricerca i metodi analitici delle scienze naturali. Chi si dedica alle scienze umane si sente chiamato a comparare, analizzare, sezionare, purificare e classificare il “materiale umano” che ha a disposizione. Così che, il progetto comparativo vuole restituire un senso alla storia dell’umanità, disponendo su una scala evolutiva le società umane, al fine di testimoniare con la loro differenza il progressivo sviluppo della società industriale del XIX secolo. Ma l’alterità delle diverse società, percepita dallo sguardo dell’osservatore, per quanto attento egli possa essere, non è ancora *differenza*. Perché lo diventi bisogna che subentrino quelle procedure di astrazione, classificazione e ordinamento che siano in grado di portare, all’organizzazione concettuale, la specificità di *una* cultura, *una* società come caratteristiche di *una* etnia.⁶

⁴ Cfr. MOSSE G.L., *Le origini culturali del Terzo Reich*, Il Saggiatore, Milano 1986.

⁵ Cfr. RENAN E., *Che cos’è una nazione?*, Donzelli editore, Roma 1993.

⁶ Cfr. AFFERGAN F., *Esotismo e alterità*, Mursia, Milano 1991.

Il procedimento comparativo sarà fruttuoso nella misura in cui gli elementi estratti e organizzati in entità definite, quali cultura, società etnia, possono essere decontestualizzati da un *continuo*. Tale modo di procedere dà origine ad una vera e propria invenzione dell'etnia, dove per invenzione non è da intendere un processo di pura fantasia, ma una *fabbricazione* a partire da dati reali la cui unicità viene enfatizzata, esagerata, al fine di determinare in senso "unico" l'oggetto preso in considerazione. Tali invenzioni sono il prodotto di una disposizione "umanistica" ed eticamente "aperta" che appartiene all'ispirazione originaria dell'antropologia, che è quella di restituire ad ogni realtà umana una propria dignità di realtà apprezzabile sul piano culturale. È questa, l'origine e la valorizzazione della *differenza*, un diritto inalienabile di ogni persona, gruppo sociale o etnia.

4. Relativismo culturale

Intendiamo, qui, per *relativismo culturale*, la categoria antropologica culturale, mediante la quale si presenta il mondo come costituito da una pluralità di culture tra le quali non è possibile stabilire alcuna gerarchia. Nel 1948 l'antropologo americano Melville Herskovits, in un celebre trattato di antropologia, dedicò una grande attenzione al tema del relativismo culturale, sintetizzando mirabilmente, con le parole seguenti, un argomento ampio e complesso: "I giudizi sono basati sull'esperienza, e l'esperienza è interpretata da ciascun individuo in termini della sua propria inculturazione".⁷ In altri termini, Herskovits ritiene che la realtà è continuamente definita e ridefinita attraverso i sempre mutevoli simbolismi degli innumerevoli linguaggi dell'umanità. Infatti i concetti di bene o di male, di bello o di brutto, di giusto o ingiusto che una persona possiede, sono il risultato di schemi valutativi appresi attraverso il processo di inculturazione e perfino la percezione di certe caratteristiche fisiche del mondo dipendono dallo stesso processo. È da sottolineare, a questo punto, che la categoria di relativismo culturale, veniva collocata da Herskovits all'interno di una dimensione morale che doveva produrre, altresì, un atteggiamento di tolleranza e di comprensione per ogni differenza culturale e ogni tipologia di diversità. È da tener presente, in ogni caso, che la categoria di relativismo culturale non può essere estremizzata, altrimenti favorirebbe la concezione statica delle culture umane e l'impossibilità di una critica costruttiva. Tuttavia, nelle scienze umane, ogni posizione teorica univoca e radicale rischia di introdurre gli studi e le riflessioni in un vicolo cieco pericoloso che porterebbe alla creazione di fondamentalismi ideologici e politici. Il relativismo culturale, sarà quindi da prendersi come un atteggiamento della logica antropologica "temperato" ed "equilibrato" in grado di favorire "aperture" alla traducibilità e alla commensurabilità delle culture.

⁷ HERSKOVITS M., *Man and His Works*, Kopf, New York 1948, p. 63.

UNITÀ DIDATTICA II – L'IDENTITÀ ETNICA

III Lezione – Il Razzismo

1. Caratteristiche generali

Quando si parla di razzismo, di razza o di teorie razziste o “razziali”, benché se ne parli da decenni, o addirittura da secoli, ci muoviamo, purtroppo, nella preistoria di una trattazione scientificamente accettabile: si è, infatti, alle prese con fondamentali problemi definitivi e semantici ancora lontani non solo dall'essere risolti, ma addirittura messi a fuoco. Nel pensiero popolare comune, viene prima la razza, definita, relativamente all'uomo, come determinate caratteristiche fisiche tipiche di ogni gruppo umano, quali il colore della pelle, la statura media, la forma degli occhi o del cranio, caratteristiche, queste trasmissibili all'interno dello stesso gruppo e discriminatori nei confronti di altri gruppi; e poi il razzismo, che esalta le qualità superiori di una razza umana e afferma la necessità di conservarla pura da ogni commistione con altre razze, ritenute queste ontologicamente inferiori. Ritengo, invece, che per un discorso serio e maturo sull'idea di razza e di razzismo, occorre rovesciare la sequenza, parlando prima di razzismo e poi di razza, quella costruita, prodotta, inventata dal discorso razzista. Infatti, a mio avviso, non è razzista che esalta le qualità superiori di una razza, ma professa una teoria che costruisce razze, attribuendo a determinati gruppi umani qualità particolarmente brillanti o particolarmente indecenti. Definirei, così, brevemente, razzista, non chi autoesalta le proprie qualità di appartenente ad una razza superiore, ma chi relega un altro o altri in una situazione disagiata e di inferiorità tanto da giustificare l'eliminazione senza alcun problema o conseguenza.

2. Radici storiche

Il secolo XVIII è caratterizzato in Europa per la nascita e il consolidamento di un grande movimento che permeò ogni aspetto della vita culturale, sociale, politica, religiosa del tempo: l'Illuminismo. La borghesia rivestì la sua lotta per affermarsi nella società degli ideali progressisti dell'uguaglianza e della libertà, esaltando, oltre ogni limite, il valore e la potenza della ragione umana. Tuttavia, il messaggio di uguaglianza non riguardava il “popolo” (Voltaire) e neppure gli schiavi delle colonie, ma solo le persone di “qualità”. È opportuno ricordare che “Fu proprio nell'era dell'Illuminismo che il commercio degli schiavi e le piantagioni delle Indie occidentali godettero di maggior prosperità”.¹ Il diritto di conquista viene, così, invocato per legittimare la schiavitù, avviando, al contempo, un processo scientifico, medico, biologico, per “oggettivare” la diversità tra gli uomini, da cui far discendere l'ineguale dignità.

¹ Cfr. DAVIS D.B., *The Problem of Slavery in Western Culture*, Cornell University Press, Ithaca 1966.

Un gran numero di medici, biologi, antropologi darà il suo nefasto contributo all'affermarsi di questa causa con l'invenzione della razza, per poter costruire innaturali differenze tra i gruppi umani. Questa scientificizzazione delle differenze sia dentro che fuori dei gruppi umani, avviene in Europa nella prima metà dell'Ottocento sotto la pressione di una borghesia trionfante e di un prorompente sviluppo tecnologico. Sono questi gli anni, in cui uomini cinici sia nell'ambito delle professioni scientifiche che in quelle politiche cominceranno a impossessarsi del comando dando origine, nel pensiero occidentale, all'idea di "razzismo" e giustificando scientificamente e biologicamente, l'odio per l'altro, chiunque egli sia, indicato come diverso per il colore della sua pelle, o per la sua condizione sociale. Il risultato fu l'edificazione di Stati totalitari, portatori del male radicale prodotto dal terrore totalitario: forma storicamente inedita di distruzione fisica, ma anche psichica di uomini considerati inferiori da questa ideologia e quindi ostacoli da spazzare via e annientare al fine della costruzione di una società nuova, qualitativamente migliore e di "razza" pura. Per tale obiettivo, gli Stati totalitari, guidati dall'ideologia del razzismo, giustificarono l'uso della violenza svincolato dal giudizio morale, fino al punto di rendere possibile, che nei lager del nazismo, gli uomini fossero ridotti a cose. Abbassando le soglie morali e violando i diritti umani, il razzismo, provocò, promosse e giustificò l'annientamento di milioni di innocenti, perché non corrispondenti alle qualità "razziali" confacenti alla razza pura.

3. Il razzismo biologico

Hobbes nel 1651 introduce la sua opera il *Leviathan* con queste parole, presentando lo Stato come un organismo: "Con l'arte è creato il grande Leviatano, detto Stato, in latino *civitas*, che non è altro che un uomo artificiale, sebbene di statura e di forza maggiori di quelle dell'uomo naturale, per la cui protezione e difesa fu inteso". E contro la corruzione, e per la purezza e l'integrità di questo organismo, si consoliderà la deriva del pensiero occidentale che approderà al razzismo come la falsa convinzione della superiorità di una razza sull'altra, fino a giungere, in Germania, all'estrema affermazione di Schemm, componente del governo bavarese nel 1933 37, che "Il nazional-socialismo è biologia applicata alla politica". La commistione tra scienza e medicina, sottrae alla filosofia il compito di interpretare la realtà.

Infatti, il secolo XIX si apre con J.B. Lamarck (1809) secondo cui l'ambiente può modificare e quindi migliorare la condizione di un particolare gruppo sociale. Successivamente è C. Darwin (1859), che con la sua teoria sulla sopravvivenza e selezione, dà maggior peso alla componente ambientale su quella ereditaria. Sarà poi la volta di G. Mendel (1866), che elaborando la teoria dell'ereditarietà insensibile all'ambiente esterno, concentrerà l'attenzione sulle qualità caratteriali dell'individuo, sia positive che negative, trasmissibili all'interno di specifici gruppi umani. In questo contesto culturale la medicina si assume il compito di "misurare" la diversità razziale tanto che nel 1861 il chirurgo neurologo Pierre-Paul Broca (1824 – 1880), dichiarava l'esistenza di una relazione importante tra lo sviluppo dell'intelligenza e il volume cerebrale e ancor di più che il cervello è più grande negli uomini rispetto alle donne, negli uomini di genio rispetto a quelli mediocri, nelle razze superiori rispetto a quelle inferiori. Queste erano i primi fondamenti "scientifici", biologici, delle teorie razziste in senso proprio, ossia quell'atteggiamento che trasforma un uomo in nemico,

non per quello che fa o che ha fatto, ma semplicemente per quello che è, senza lasciare scampo, perché non si possono cambiare i tratti somatici o il colore della pelle. Così dalla civilissima Europa si diffonde l'ideologia dell'orrore per l'altro che si trasformerà in follia omicida e di distruzione nei suoi confronti. Nel 1859 lo psichiatra francese Morel (1809 – 1873) non solo affermava che la degenerazione si trasmetteva per via ereditaria, ma ne formulava anche le leggi secondo questa processualità: *Prima generazione*: temperamento nervoso, depravazione dei costumi, eccessi; *Seconda generazione*: tendenza ad apoplessie e a nevrosi gravi, alcolismo; *Terza generazione*: imbecillità innata, deformità e inibizioni dello sviluppo.² Nasceva con questi presupposti fantasiosi ma ritenuti scientifici, l'elaborazione di una peculiare forma di igiene razziale denominata eugenetica che avrebbe portato a numerosi genocidi in nome della conservazione di una razza pura. F. Galton (1822 – 1911) è il fondatore dell'eugenetica, termine che egli coniò nel 1883. Seguace di Darwin, egli sostenne la necessità di dare ogni sostegno a quelle coppie che, per i loro caratteri ereditari erano capaci di procreare figli di razza superiore, e quindi, bisognava incoraggiare, con matrimoni precoci, la fertilità degli eletti e scoraggiare quella degli elementi tarati: la sanità della razza, per lui, poteva ottenersi esclusivamente da genitori sani.³

Verso la fine dell'ottocento, le basi biologiche del razzismo si arricchiscono di nuove ricerche. È il periodo in cui Cesare Lombroso (1835 – 1909), il padre dell'antropologia criminale, diventa fautore di una corrente psicologica che assumeva i tratti fisiognomici come indizi delle condizioni mentali. Sono da ricordare le conclusioni a cui pervenne Lombroso, emblema di come la biologia e la scienza medica, furono applicate come causa e al contempo, giustificazione delle teorie razziste, egli, dopo aver affermato che alcuni delinquenti sono nati per il male, concludeva che “l'atavismo rivela l'inefficacia della punizione per i criminali nati” ragion per cui non resta che “eliminarli completamente, addirittura con la morte”⁴.

4. Il razzismo in Europa

È innegabile che il razzismo, inteso in senso classico, ossia come strumento e metodo per distillare la razza pura, è stato teorizzato nel centro dell'Europa e non ha risparmiato né il pensiero nordamericano, né quello dei paesi scandinavi, provocando e giustificando orrendi massacri in diversi continenti. Ed è proprio nella civilissima Europa del XX secolo che la teoria della razza, superata la fase positivista, assume un carattere “mitico”. J. Evola (1898 – 1974), nel suo libro *Il mito del sangue* (1942), illustra una sintesi efficace della trasformazione e dell'evoluzione della teoria del razzismo in Europa. “Il razzismo – scrive Evola –, quale ha preso forma in Europa nell'ultimo quarto di secolo e quale ha finito con l'affermarsi in modo a tutti noto nella Germania nazionalsocialista, è da concepirsi come un mito, che trae principalmente la sua forza persuasiva da elementi non razionali, una idea che vale per la sua forza persuasiva che essa condensa e quindi per la sua capacità di tradursi, infine, in azione”⁵. Anche estrema. Come lo furono le gassazioni e le incinerazioni di ebrei

² Cfr. MULLER-HILL B., *I filosofi e l'essere vivente*, Milano, Garzanti 1984.

³ Cfr. M. BULMER M., *Francis Galton: Pioneer of Heredity and Biometry*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003.

⁴ Cfr. LOMBROSO C., *In Calabria*, Gangemi, Roma 1997.

⁵ Cfr. EVOLA J., *Il mito del sangue*, Edizioni di Ar, Padova 1978.

e zingari nel lager nazisti, dopo che Hitler in *Mein Kampf* aveva proclamato che lo Stato nazionale deve mettere la razza al centro della vita generale. Si realizzava, così, la fatale parabola del razzismo: dapprima biologia delle differenze, poi della superiorità ariana, infine dello sterminio. Volendo cercare una sintesi dell'ideologia e delle teorie razziste, possiamo affermare che in Europa il razzismo si concretizzò in due filoni, quello *antropologico*, il quale bollava le cosiddette “razze straniere”, e tra queste gli ebrei e i “bastardi renani”, ossia i figli di donne tedesche e di soldati marocchini e sudafricani che avevano fatto parte del contingente francese di occupazione della Renania dal 1923 al 1925, come geneticamente inferiori; e quello *eugenetico*, in base al quale, determinati gruppi o persone, all'interno della stessa razza, venivano definiti geneticamente inferiori, come i malati mentali, gli omosessuali, i disabili fisici, gli “asociali”.

UNITÀ DIDATTICA II – L'IDENTITÀ ETNICA

IV Lezione – Il razzismo e la sua utilizzazione politica

1. Caratteristiche generali

L'argomento di questa unità didattica è scorrere le culture del razzismo europeo e di dimostrare come le dottrine della razza e le varie forme di razzismo non si configurino come qualcosa di immutabile nel tempo, ma come invece tendano a modificarsi profondamente, a influenzare la vita sociale e la politica, ad essere strumentalizzate dalle ideologie e dalle prassi politiche, al fine di raggiungere la propria affermazione. Uno dei rischi che oggi maggiormente si corre, davanti ai grandi problemi delle migrazioni è che a ricorrenti fenomeni di intolleranza, di chiusura, di razzismo latente o palese, vengano contrapposte culture della tolleranza e dell'antirazzismo che fanno riferimento a modelli culturali di ideologie razziste ormai ampiamente superate. Ci troviamo di fronte ad uno scarto culturale che vi è tra le dottrine razziste classiche, a cui comunemente si fa riferimento e il razzismo messo in atto dalle stesse teorie in questo inizio del XXI secolo. È opportuno ricordare che il razzismo e la sua politicizzazione non è un fenomeno marginale nel contesto culturale e sociale europeo, ma uno dei tratti della modernità attraverso cui prendono forma e si sviluppano le culture e le politiche dell'Europa tra Otto e Novecento. Passare dal razzismo biologico basato sull'ineguaglianza biologica e su una gerarchia tra le razze, alla negazione dell'Altro, che caratterizza il pensiero globale contemporaneo, significa approdare allo studio dei neo-razzismi che tendono non tanto ad affermare la supremazia di una razza su un'altra, quanto a negare le possibili relazioni e forme di interscambio tra una razza e un'altra. Sono, questi, due approcci culturali, politici e sociali che creano similmente odio e violenza, ma totalmente diversi tra loro, con il rischio, disconoscendoli, di usare parole "vuote" senza alcun riscontro nel senso comune. In realtà, le forme moderne di razzismo non si fondano sulla gerarchia tra le razze ma mutuano alcuni termini propri di una cultura antirazzista, quali la tolleranza, il diritto all'identità, il valore delle differenze, costruendo su questi elementi un nuovo modello di esclusione e di incomunicabilità. Pensare, infatti, che il razzista oggi sia colui che professa la superiorità di una razza e antirazzista colui che nega questa concezione gerarchica, è una discussione inutile e vuota. Il neo-razzismo, infatti, tende a fondarsi o su elementi di volgarizzazione dell'etologia, o sull'affermazione che è necessario difendere tutte le razze in quanto portatrici di valori da coltivare o conservare.

2. Un caso emblematico: le Leggi razziali del 1938

Nella definizione classica di razzismo vi è una progressiva sovrapposizione tra il tentativo di classificazione del genere umano e l'affermarsi di una teoria che tende a costruire all'interno di tale classificazione un modello gerarchico. In altri termini, si potrebbe individuare il razzismo in culture e idee che tendono a collegare strettamente, determinati patrimoni genetici, biologici e fisici a tratti morali e culturali non modificabili nel tempo, arrivando addirittura all'exasperazione di un determinismo che individua alcune caratteristiche fisiche e morali assolutamente non trasformabili. È proprio l'idea che a caratteristiche fisiche possano corrispondere meccanicamente attributi morali psicologici o culturali a legittimare meccanismi di esclusione, di sterminio, di sopraffazione. Il caso delle leggi razziali italiane è emblematico: esse vengono emanate in Italia nel 1938, dopo un procedere piuttosto confuso del fascismo nei confronti delle comunità ebraiche locali. In effetti, nel 1938 in Italia gli ebrei erano circa 40.000 su una popolazione di 44 milioni, con una conoscenza diretta di ebrei, da parte di italiani, quasi inesistente. Inoltre, con lo statuto del 1848 gli ebrei italiani sono totalmente e fortemente integrati, con il problema non di non sentirsi italiani, quanto di non sentirsi ebrei. Praticamente, i grandi movimenti risorgimentali, piuttosto laici, costituirono l'humus per una reale integrazione delle comunità ebraiche in Italia, tanto che nel Secolo scorso gli ebrei erano talmente assimilati agli italiani da essere perfettamente sconosciuti: prova ne è il gran numero di matrimoni misti nell'ordine del 60%, e l'adesione di molti ebrei all'ideologia fascista e la partecipazione alla marcia su Roma. Nel 1931 il regime fascista produce una sorta di convenzione con le comunità ebraiche e lo stesso regime, nel 1933 critica le leggi razziali tedesche con il tentativo di Mussolini di differenziarsi da Hitler proprio sulla base del diverso trattamento nei confronti degli ebrei. In realtà, fino al 1943, e ciò costituisce la grande differenza tra il Nazismo e il Fascismo nei confronti degli ebrei, non vi sono vite perseguitate, benché questo poi sia stato possibile, in virtù delle leggi razziali del 1938. Il caso italiano è emblematico perché è un esempio di razzismo di Stato costruito senza che ci fossero delle premesse nella storia del paese capaci di dare una pur nefasta giustificazione, ma neppure elementi di aggancio: si è costruito sul nulla. Su ciò si innesta la teoria psicologica della rimozione e l'origine della teoria secondo la quale l'ebreo è vittima e non protagonista dell'olocausto.

3. La questione settentrionale: la Lega Nord

Ilvo Diamanti (1952) sociologo e politico, è uno dei maggiori conoscitori nonché autore di solide e documentate analisi del movimento leghista. Diamanti¹ divide in due grandi fasi la vita della Lega: un primo periodo, dal 1987 al 1994 caratterizzato dal tentativo di imporsi come partito del Nord sulla scena nazionale e un secondo periodo, dal 1995 in avanti, caratterizzato dal fallimento della strategia nazionale e il conseguente ripiegamento su una dimensione localistica fino alla proposta secessionistica e all'esaltazione mitologica della Padania e della radicalizzazione etnica identitaria. La svolta però, che caratterizza l'ideologia della Lega in questi ultimi anni è di aver considerato antistorica la proposta di un federalismo etnico e di aver optato, al contrario, per un federalismo culturale e soprattutto economico. Ma ciò che appare alquanto discutibile, sono i presupposti etici e teorici che motivano l'aggregarsi e il consolidarsi di questo movimento, ossia "il sordo rancore per i terroni", il "rifiuto dell'immigrazione selvaggia e non", la "ostilità contro lo strapotere meridionale", le costanti esternazioni "antropologiche" che avrebbero motivato la formazione di una "costituzione" particolare per l'area mediterranea, ispirata a logiche familistiche e quindi adatta all'uomo del sud, estraneo a quella "antropologia europea" che ha costruito lo Stato di diritto che si fonda sul primato della norma.² Razzismo, etnocentrismo, xenofobia sono forme ideologiche affini e contigue che, pur se distinte, rivelano l'intolleranza e l'avversione per lo "straniero" e il "diverso", nascono dalla presunzione di superiorità della propria comunità di appartenenza, sia essa superiorità biologica o economica, e costituiscono manifestazioni del razzismo contemporaneo, molto più complesso ed articolato di quello classico. E prima ancora che ai gesti di incultura e di intolleranza nei confronti dell'immigrato del Sud o dell'extracomunitario, ciò che caratterizza il razzismo della Lega è l'affermazione del primato finanziario nel territorio circoscritto del Nord, non dovuto a cause economiche o meccanismi di sviluppo, ma principalmente dovuto all'attitudine della gente del Nord alle regole e alla propensione per il lavoro, mentre le cause del sottosviluppo e della disoccupazione del Sud sono principalmente dovute alla "incoercibile vocazione alla paga pubblica e alla particolare vocazione a far nulla" delle popolazioni meridionali. La materia prima del razzismo della Lega, quindi, non è la razza biologica quanto il suo programma sociale ed economico, nonché le premesse del suo progetto federale.

¹ Cfr. DIAMANTI I., *La lega. Geografia, storia e sociologia di un nuovo soggetto politico*, Donzelli, Roma 1993.

² MIGLIO L'ANTROPOLOGO, *Diverso l'uomo del Sud*, in *La repubblica*, 11 settembre 1993.

4. L'ombra della razza maledetta

Dirsi o sentirsi italiani, non è un'operazione semplice, soprattutto in un contesto globale e di continua autodefinizione sia degli abitanti del Nord che del Sud, in spazi territoriali mutati e mutevoli. Tuttavia, permangono e a volte si rafforzano i pregiudizi e gli stereotipi nei confronti degli abitanti del Sud, sia dell'Italia che dei Sud del mondo. Teti (1950) etnologo e antropologo dell'università della Calabria, nelle sue opere, *La razza maledetta* e *Maledetto Sud*³, mostra con lucidità quanto il pregiudizio e la ricezione acritica degli stereotipi sono il lievito delle dottrine razziali, in maniera particolare quando i destinatari delle dottrine siano gli stessi connazionali. Infatti, per Teti, gli stereotipi nordisti furono propizi al mantenimento del dominio feudale degli Agrari nel Mezzogiorno d'Italia e alla legittimazione della repressione mafiosa nel tempo del Risorgimento italiano, mentre sono tutt'ora proficui nella retorica europeista di chi vagheggia la separazione del Nord dalla "palla di piombo" meridionale che insidierebbe un già precario sviluppo. Teti non indulge affatto a giustificare le inadempienze, a volte l'arretratezza del Sud, dovuta anche a governi miopi e idioti, ma si sofferma ad analizzare il ruolo determinate dei pregiudizi nei confronti della gente del Sud, alla base del razzismo ideologico e di numerose discriminazioni. "Certo – scrive Teti –, le radici e le ragioni del razzismo sono molteplici: archetipiche, psicologiche, antropologiche, sociali, legate alla paura dell'altro, territoriali, economiche, religiose. I costruttori dell'alterità e gli inventori del nemico proiettano sull'altro le proprie ansie e paure. Ma l'altro è un nemico a noi speculare e l'ombra su di lui proiettata è il male che abbiamo dentro di noi... Bisogna dare un nuovo senso a parole antiche e costruire un dizionario dell'antirazzismo. Occorre rovesciare e assumere in positivo termini come ozio, sudici, maledizione. La melanconia va recuperata nella sua accezione positiva, come melanconia attiva, critica, creativa. Anche l'incompiutezza e le rovine possono diventare risorse identitarie e di vita, se solo guardate e trattate con una nuova sensibilità, con cura"⁴. Tuttavia, benché le opere di Teti siano intrise di ottimismo e di fiducia nell'uomo e nelle sue qualità, conclusione a cui giunge Teti è l'amara constatazione che la sociologia e l'antropologia hanno spesso dato man forte a chi, nell'interesse della civiltà, si apprestava a compiere o a ripetere in Europa la distruzione delle "razze inferiori". Ad oltre un secolo di distanza, non sembrano in molti ad aver appreso dalla storia, facendo tesoro di un'esperienza atroce e drammatica.

³ Cfr. TETI V., *La razza maledetta*, Manifestolibri, Roma 2011; ID., *Maledetto Sud*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2013.

⁴ IBIDEM, pp. 119 – 122.

UNITÀ DIDATTICA II – L'IDENTITÀ ETNICA

V Lezione – L'apartheid sud-africano

1. Caratteristiche generali

In questa unità didattica si vuole approfondire una manifestazione particolare del razzismo presentando, pur se brevemente, quanto è avvenuto nella Repubblica Sudafricana e viene ricordato nella storia come l'apartheid, ossia segregazione razziale, che fu in vigore in Sudafrica fino al 1994. Si è scelto tale argomento, tra l'altro, per considerare il ruolo delle religioni, in questo caso del protestantesimo, all'interno delle dinamiche razziali. L'origine storica dell'apartheid è alquanto lontana e si può far risalire al 1652, data dello sbarco di Jan Van Riebeeck, con la quale si segna l'inizio del dominio olandese sulla punta australe dell'Africa. Fino al 1795 il numero dei coloni che approdò su questo territorio fu, tuttavia, assai contenuto. Infatti, nel 1798 nella colonia del Capo vi erano 22 mila africani bianchi. E questo perché la Compagnia delle Indie non favorì mai un regolare movimento commerciale che partisse dal capo, mentre nel 1707 bloccò addirittura l'immigrazione organizzata di cui avevano anche goduto un gruppo di 176 ugonotti francesi che si erano rifugiati in Olanda per salpare alla volta del Capo. Dall'inizio del XVIII secolo i figli dei coltivatori *boeri* abbandonarono le fattorie dei padri trasformandosi in nomadi allevatori *trekboers* e diventarono i veri fondatori della nazione *afrikaner*. La situazione si complicò con lo sbarco britannico nella Simon's Bay, sicché i boeri si videro minacciati dalla massiccia immigrazione di coloni anglofoni voluta da Londra. Cosicché gli antichi colonizzatori bianchi si scoprirono antagonisti non solo dei neri, per motivi razziali, ma anche degli anglofoni perché minacciati nei loro interessi economici e politici. La fuga boera verso oriente diede vita all'epopea del "Gran Trek" (1835 – 1837) che plasmò la mitologia degli afrikaners su cui si costruì lo Stato razzista del Sudafrica. La migrazione verso oriente diede forma a quel viaggio di conquista, su base fideistico – utilitaristica, della "terra promessa" riassunta nell'immagine del boero con la Bibbia e il fucile, che immortalò la commistione di fede e aggressione che caratterizzò la fase di espansione dei boeri. In seguito alle loro conquiste, i boeri fondarono nel 1839 la loro prima unità amministrativa col nome di Repubblica di Natal. Nel 1852 il governo inglese riconobbe la proclamata Repubblica boera del Transvaal con capitale Pretoria e una propria costituzione che tra l'altro recitava: "Il popolo non permetterà alcuna uguaglianza tra persone di colore e abitanti bianchi, né nella Chiesa, né nello Stato" a dimostrazione che il futuro stato sudafricano aveva il razzismo nei propri geni.

2. Le radici del razzismo sud-africano

L'insediamento della "tribù africana bianca" nell'area australe dell'Africa, in seguito all'invasione olandese del 1652 e, contemporaneamente, l'attraversamento della frontiera segnata dal fiume Limpopo, da parte dei "bantù venuti dalla regione dei Grandi laghi" diventano presupposti mitici dell'insediamento umano nell'attuale regione Sudafricana. Questo falso storico, benché sia stato dimostrato che la Regione fosse già abitata da gruppi autoctoni, ha continuato a sopravvivere per lungo tempo, creando le basi ideologiche del razzismo dell'apartheid. Infatti, l'ideologia razzista che giustifica l'apartheid, prima di venire smascherata nel 1994, si camuffava di nobili argomentazioni, quali la diversità dei popoli; la missione di assistenza affidata alla razza bianca; addirittura il compito di tutela nei confronti dei neri esercitato dai bianchi, proprio perché di razza superiore. Tuttavia, anche l'ideologia dell'apartheid si servì della biologia e degli studi sulla misurazione dei crani e sulla morfologia della corteccia cerebrale per affermare "scientificamente" l'inferiorità naturale dei negri, e questo fino al 1969, postulando che difficoltà del negro africano in campo matematico erano dovute al mancato sviluppo dei lobi frontali. Alla scienza si aggiunse anche la teologia che supportò, con la strumentalizzazione delle Scritture, la dottrina razzista, giungendo a dogmatizzare che era la stessa volontà di Dio che i popoli fossero separati e diversificati, sia geograficamente che sostanzialmente. Un altro mito fu costituito dall'idea insita negli afrikaners di essere il popolo eletto investito di una particolare missione divina, la sola tribù bianca in Africa, una sorta di popolo di Israele in Africa, il cui destino è guidato direttamente da Dio. Dal concetto di popolo eletto discendono, per gli afrikaners tre presunzioni: di essere investiti direttamente da Dio per guidare e civilizzare i popoli africani; che questo popolo, perché "eletto" non deve mescolarsi con altri popoli, ed ebbe origine da qui la legislazione dei divieti di rapporti sessuali tra bianchi e neri (*Immorality Act* del 1927); che il popolo eletto ha un diritto inalienabile sulla proprietà della terra, perché è la terra "promessa" da Dio. È chiaro che il principio razzista della salvaguardia dell'identità bianca degli afrikaners, è stato eletto a sostegno degli sconfinati privilegi economici dei bianchi. Sicché fu teorizzato negli strumenti legislativi degli afrikaners che la prima realtà della situazione sudafricana è che i bianchi potranno mantenere la loro identità nazionale fintanto che saranno in grado di controllare il loro destino politico in quella zona del Sud Africa che la Storia ha dato loro e precisamente il territorio della Repubblica del Sud Africa.

3. Il calvinismo e l'ideologia afrikaner

La storia degli afrikaners nell'Africa australe, presentata tradizionalmente come quella del "popolo eletto" per assolvere ad una missione divina, affonda le sue radici ideologiche e teologiche nella fede calvinista dei primi coloni olandesi, francesi e tedeschi. Fin dal primo insediamento la politica

colonialista fu affiancata dall'ideale religioso calvinista: infatti già nel 1665 è documentata la presenza di un pastore calvinista inviato per la salute delle anime die 400 calvinisti insediatisi nell'attuale Sudafrica. Il generale Hertzog, eroe della guerra dei boeri, nel 1914 fondò un movimento nazionale da cui derivò il "Partito Nazionale" che conquistò il potere nel 1948. E nel suo programma si definiva "Nazional – cristiano, avendo come finalità lo sviluppo di una vita nazionale coerente con i principi della religione cristiana per conquistare in futuro l'indipendenza. Il Partito Nazionale, in "spirito cristiano" affermava il dominio della popolazione bianca che, per speciale mandato divino, e con il supporto della Rivelazione biblica, aveva il privilegio di esercitare la tutela sulle nere popolazioni "primitive", nonché l'obbligo di preservarsi pura evitando ogni mescolanza con altre razze. La Chiesa Riformata Olandese, in osservanza dei precetti elaborati da Calvino, aveva intessuto una rete di legami e di relazioni tra gerarchia ecclesiastica e governo, da riuscire a influenzarne le più importanti decisioni, motivando con la teologia e la Bibbia ogni sorta di nefasta dottrina razzista a discapito delle popolazioni nere.¹ È l'apoteosi dell'apartheid, soprattutto quando il Pastore Daniel F. Malan, dopo aver abbandonato il suo ministero, divenne nel 1924 il ministro dell'Interno nel governo di Hertzog. Non è da trascurare, infine, l'influenza del regime nazista sugli afrikaners. Infatti, le idee del *Mein Kampf* dilagavano nell'Unione sudafricana a causa di una costante immigrazione tedesca che raggiunse il suo apice nel XIX secolo e che mantenne profondi legami politici, economici e sociali con la madrepatria. Si sviluppò, quindi, un'ondata di antisemitismo che investì il Sud Africa, dando origine alla legge, promulgata nel 1937, che impediva agli immigrati di cambiare nome, al fine di poter facilmente individuare gli ebrei. Purtroppo, il caso della commistione tra politica e religione nelle teorie razziste dell'apartheid non fu l'unico, ma frequentemente la religione, di qualsiasi ispirazione, fu strumentalizzata per legittimare azioni violente, sopraffazioni e, perfino, genocidi. La storia insegna che grave, necessaria e inalienabile distinzione tra stato e chiesa: la religione di stato non può che essere dannosa sia per la religione sia per i diritti umani. Ontologicamente è imposta la distinzione tra stato e religione: lo stato deve mantenere la sua profonda laicità per poter garantire i diritti e le aspirazioni di ogni suo membro, tutelando la libertà religiosa, anche questa inalienabile per ogni uomo.

4. L'apartheid come legge di stato

Nel 1948 i boeri, espressero la loro superiorità numerica tra i bianchi, vincendo le elezioni politiche. Da quel momento, il primo ministro Malan cominciò a costruire la "patria degli afrikaners", l'Afrikanerdom, in quella terra predestinata da Dio al popolo eletto che essi incarnavano. Si trattava, quindi, per i boeri, di edificare la propria patria tenendo conto: della "naturale" sottomissione dei neri

¹ Cfr. CORNEVIN M., *L'apatheid*, Marzorati, Milano 1983.

all'innata "superiorità" dei bianchi; della necessaria sottomissione ai boeri di tutti coloro che "arbitrariamente" occupavano la terra sudafricana; dell'obbligo storico di opporsi all'usurpatore britannico. Gli afrikaners avevano plasmato un modello nazionale di stato teocratico, codificando in un coerente corpus legislativo la più meticolosa attuazione dell'ideologia razzista da parte di uno Stato, dopo la genocida esperienza razziale del Terzo Reich. Scrive Ruggero: "Si trattava di un complesso di provvedimenti che segregava in modo totale e assoluto, per l'appunto a norma di legge, quindi legalmente, tutti coloro che per via della loro pelle scura non risultavano facenti parte della "razza superiore" bianca, escludendoli da qualsiasi diritto civile, sociale e politico, in pratica trasformando i quattro quinti della popolazione sudafricana in reietti, unicamente destinati al più brutale asservimento alla minoranza bianca al potere"². Pur se in maniera molto sintetica, riportiamo la sequenza delle leggi razziali che plasmarono e sancirono l'apartheid come sistema di Stato: proibizione di matrimoni misti nel 1949; classificazione degli abitanti dell'Unione in bianchi, neri, meticci, asiatici nel 1950; segregazione territoriale e divieto a persone di razze diverse a convivere nelle stesse aree, nel 1950; politica repressiva contro l'opposizione africana, nel 1950; regolarizzazione del sistema dei lasciapassare per i lavoratori africani, nel 1952; insegnamento in lingua tribale e segregazione degli allievi per gruppi etnico – tribali, nel 1953; divieto ai neri dell'utilizzo di strutture riservate ai bianchi, dalle panchine nei giardini, ai gabinetti pubblici, alle ambulanze, nel 1953; infine, dal 1954 in poi, furono emanate le leggi in cui si vietava ai neri di accedere ai lavori superiori, di parlare pubblicamente contro le leggi razziali, di imporre lo stato di emergenza su tutto il territorio e di incarcerare chiunque senza processo. È chiaro che l'insofferenza della popolazione nera crebbe sempre di più, in un contesto umano insostenibile, con movimenti di liberazione, tra cui fu Leader il Nobel per la pace Nelson Mandela. Il Sud Africa, dopo essersi liberato dalla disumana segregazione razziale, sta tutt'ora cercando, tra grandi difficoltà, a costruire l'integrazione e l'uguaglianza tra bianchi e neri. Abolite le leggi razziali e l'apartheid, non fu creato un tribunale, ma una *Commissione per la verità e la riconciliazione*. Dal buio dell'apartheid è scaturita la luce dei Diritti dell'Uomo, dove il vincitore è aperto all'ascolto del vinto: alle vittime non era data giustizia se chiesto il perdono, mentre chi aveva commesso il delitto, se mostrava sincero pentimento veniva amnistiato e perdonato. Qui la civiltà ha compiuto un ciclopico balzo in avanti rispetto alla selvaggia e sempre in agguato legge della vendetta "occhio per occhio, dente per dente".

² Cfr. RUGGIERO L., *Lager Sudafrica*, Kaos, Milano 1983.

UNITÀ DIDATTICA II – L'IDENTITÀ ETNICA

VI Lezione – Il fondamentalismo religioso

1. Caratteristiche generali

Occuparsi di fondamentalismo significa scegliere tra due diversi orientamenti, o demonizzare il fondamentalismo, individuandone l'antitesi in termini positivi, quali la laicità, democrazia, modernità, libertà; o tesserne l'appassionata difesa, individuando una sacrosanta reazione all'imperialismo occidentale, alla colonizzazione classica o nuova. Entrambe le strade comportano degli inconvenienti o per l'eccesso di ideologie che si attribuiscono o per la sottovalutazione del fenomeno, in ogni caso, per la differente valenza semantica che si attribuisce al termine di fondamentalismo. Infatti, la carica emotiva e negativa che si attribuisce al fondamentalismo islamico non la si attribuisce ai fondamentalismi religiosi carismatici fioriti in seno al cattolicesimo statunitense. Forse sarebbe necessaria la proposta di una terza via, che vedrebbe una analisi rigorosa dell'*idea stessa* di fondamentalismo e la sua applicabilità, con lo stesso rigore, a ciò che comunemente viene definito fondamentalismo, sia esso laico o religioso. Pertanto in questa unità didattica, sarà analizzato il tema del fondamentalismo religioso, cercando di mantenere la più possibile obiettività, nel rispetto di ogni religione, pur se con una necessaria critica e rifiuto per ogni forma di strumentalizzazione o legittimazione della violenza.

2. La semantica del termine fondamentalismo

L'uso corrente del termine fondamentalismo, è utilizzato normalmente, in funzione polemica e propagandistica, poiché richiama, immediatamente, alla mente di tutti gli utenti del circo mediatico, *precisi fenomeni e soggetti politici*: azioni terroristiche o di guerra imputabili a gruppi o governi impegnati nella lotta per il ripristino delle leggi coraniche; meno frequentemente, in riferimento a soggetti di fede diversa, cristiani, ebrei, indu; ancor meno frequentemente a gruppi di azione laici. Considerato così, il termine di fondamentalismo, assume un valore descrittivo, ma non può aspirare a una dignità scientifica. Per evitare di rinunciare alla categoria, alquanto complessa, di fondamentalismo, gli studiosi dell'argomento sono concordi nel definire, come qui di seguito riporto, gli elementi della particolare religiosità dei movimenti fondamentalisti: un sistema di credenze "unitario, apodittico, irrinunciabile, personale, autoreferente";¹

¹ GIAMMANCO R., *Fondamentalismo in bianco e nero. Nazione sotto Dio e Chiesa afro-americana*, in ID. (a cura di), *Ai quattro angoli del fondamentalismo. Movimenti politico-religiosi nella loro tradizione, epifania, protesta, regressione*, La Nuova Italia, Firenze 1993, p. 5.

un testo o un sistema testuale sacro letto senza mediazioni, senza riguardo verso dispositivi allegorici o metaforici e in prospettiva storica e inerrante, in quanto il gruppo si ritiene per definizione “capace di “interpretare autenticamente la Verità” e di difenderla contro l’immancabile Nemico²; infine, al centro dell’azione collettiva espressa dal gruppo fondamentalista e sul terreno delle sue motivazioni psicologiche, un forte investimento simbolico sull’identità, ossia che: “La posta in gioco è la definizione o ridefinizione di una identità religiosa, culturale e financo politica che si ritiene perduta, minacciata dai processi di atomizzazione sociale proprie delle moderne società industriali e post-industriali”.³ Questa definizione di fondamentalismo consente di percepire lo scarto tra la complessità del concetto e l’uso comune che se ne fa, e soprattutto, come tale concetto non può essere utilizzato o attribuito esclusivamente ai movimenti religiosi. Ed è ancor più difficile, purtroppo, stabilire quale sia il confine tra il discorso religioso e quello politico con il rischio, ancora una volta che l’enfasi sul carattere religioso e anti-laico, impedisca di comprenderne adeguatamente la portata. Tuttavia la dimensione di fanatismo abbonda anche nelle esperienze fondamentaliste cristiane. In questo caso è forse meno immediato cogliere espliciti proclami alla guerra santa, ma ciò solo perché tali movimenti non si collocano geograficamente in teatri di guerra, ma basterebbe considerare i proclami dei capi falangisti cristiano-maroniti al tempo della guerra in Libano, per cogliere inequivocabili retoriche guerresche; oppure alla carica manichea che motiva il dispositivo ideologico di organizzazioni come Opus Dei, o di Movimenti carismatici, in cui tutti vengono incitati alla morte contro il Nemico, personalizzato nel male o Satana. In ogni caso, gli studiosi del fondamentalismo sono concordi ad affermare come non vi sia convinzione religiosa incapace di incoraggiare lo sviluppo di ideologie o pratiche fondamentaliste, e a volte, a perpetrarle con la violenza. In base alla definizione di fondamentalismo, sopra riportata, il discorso non può limitarsi esclusivamente al campo religioso anche se, nel caso del fondamentalismo islamico, è del tutto difficile distinguere in modo soddisfacente tra religione e politica e fino a quale punto la religione è strumentalizzata per fini politici e non religiosi.⁴

² PACE E., *Le possibili basi del fondamentalismo cattolico contemporaneo*, in GIAMMANCO R. (a cura di), *Ai quattro angoli del fondamentalismo*, op. cit., p. 404.

³ Ibid., p. 361.

⁴ Cfr. LAWRENCE B. B., *Oltre la retorica delle guerre sante. Il fondamentalismo islamico all’ombra del Nuovo Ordine*, in GIAMMANCO R. (a cura di), *Ai quattro angoli del fondamentalismo*, op. cit., pp.134, 175.

3. Progetto Jihad

Erroneamente, nelle lingue occidentali, il termine jihad viene tradotto semplicemente con “guerra santa”, mentre per jihad nella lingua araba, vi sono diversi significati, come “lotta”, “sforzo”, tutto compiuto, “sulla via di Dio”. È un concetto, complesso, maturato, grazie all’elaborazione dei giuristi, nei primi due secoli dell’islam, tra il VII e il XIX secolo d.C. la tradizione classica prevede quattro tipi di jihad: con l’animo; con la parola; con la mano; con la spada. I primi tre sono rivolti essenzialmente ai singoli fedeli e all’intera comunità islamica, al fine della pacificazione delle proprie passioni e del benessere della collettività: si tratterebbe di un aspetto piuttosto psicologico dell’azione jihadista. Quello con la spada, è indirizzato all’esterno della comunità per difenderla da un’aggressione armata o per diffondere e far trionfare la parola di Dio sui territori non islamici. Il jihad è considerato come un obbligo morale individuale di tutti i credenti, capaci di portare armi, compresi anziani e donne, ciascuno secondo le proprie possibilità, ma solo in caso di aggressione. Si tratterebbe, quindi, esclusivamente di una guerra difensiva. Tuttavia, nel concetto di jihad vi è anche la dimensione dell’offensiva, e in questo caso, l’obbligo ricade sull’intera comunità ed è sufficiente che sono un certo numero di musulmani, detti *mujaheddin* lo esegua personalmente. Dal X secolo in poi, il termine acquisisce il significato di “azione militare religiosamente giustificata al fine di creare un ambiente universale islamico”⁵. Però, già a quell’epoca, l’islamismo cominciava ad essere frammentato e diverse autorità, anche in lotta tra di loro, si autodefinivano legittime, in quanto applicavano, almeno formalmente, la sharia nel proprio territorio. E questo favoriva a ciascun capo la possibilità di dichiarare il proprio jihad anche contro lo stesso califfato di appartenenza. A partire dagli anni 70 del secolo scorso, il jihad è divenuto un vero e proprio progetto politico con motivazione religiosa, mano armata, ed esplicitamente offensivo, con l’obbiettivo dichiarato di combattere l’imperialismo occidentale e tutti i regimi arabi alleati dell’Occidente. Stando così le cose, il *mujaheddin*, diviene il combattente che si oppone ai nemici dell’islam e se ucciso, un martire della fede in Allah. Il progetto jihad, come espressione politica, si sta rivelando in tutta la sua gravità e necrofilia. Il pericolo non nasce dai governi musulmani più o meno fondamentalisti, ma nasce dal fatto che i jihadisti sono tra noi e puntano a strutturare pezzi di territorio europeo, soprattutto popolose periferie urbane teatro di massicce immigrazioni musulmane, in appendici del sedicente Califfato islamico, in versione fondamentalista.

⁵ VERCELLIN G., *Istituzioni del mondo musulmano*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2002, p. 31.

4. Fondamentalismi laici

Il mito sviluppatosi intorno all'ideologia della razza o della civiltà, di Occidente, di cultura, di progresso, di evoluzione, ha armato strategie aggressive e violente che hanno condotto a guerre di conquista, etnocidi, gigantesche strutture di sfruttamento di deboli e di poveri; idee "laiche" e "moderne" come quelle di razionalità, sviluppo, efficienza, sono state utilizzate per giustificare invasioni e dominazioni. Il problema permane lo stesso: chi definisce quale fondamentalismo è da considerarsi "buono" o "cattivo" e, soprattutto, nell'interesse di chi? Molto semplicemente, il discorso corrente sul fondamentalismo sia in realtà un tassello di un discorso politico più ampio, un tassello cruciale la cui funzione consiste nel tradurre immediatamente in chiave pratico – politico considerazioni e osservazioni che hanno tutto l'interesse a presentarsi, semplicemente, come analisi spassionate. Filosoficamente si potrebbe dire che il concetto di fondamentalismo consiste nella capacità di trasporre il discorso sul terreno assiologico, e in virtù di tale trasposizione, una descrizione degli eventi è in grado di mobilitare valori, suscitare prese di posizione, evocare passioni e, finalmente, giustificare concreti provvedimenti sul terreno delle relazioni politiche ed economiche internazionali. Accade con il fondamentalismo quello che, secondo Madhu Limaye, ex deputato del parlamento indiano, succede con i diritti umani, ossia, dopo essere stati violati per secoli in Occidente, servono oggi da "strumenti extraeconomici" per giustificare sanzioni, embarghi e l'esclusione di intere aree geografiche dalle normali relazioni economiche.⁶ Considerato che lo stile ideale e pratico dei fondamentalisti presenta tratti comuni a tutti i soggetti e a tutte le ideologie sotto tale definizione, ad esempio, la propensione al dogma, la scarsa disponibilità alla critica e al mutamento, il frequente ricorso alla violenza, l'assolutizzazione dei valori e dei principi, è necessario stabilire se i valori, di volta in volta affermati, rinviano a una pratica offensiva e di aggressione, o a una pratica di difesa o resistenza per diritti violati. Ciò impone una distinzione terminologica ed assiologica, che potrebbe essere di aiuto a restituire un certo rigore scientifico al discorso sul fondamentalismo laico e moderno: si potrebbe parlare di un *fondamentalismo degli oppressori* e un *fondamentalismo degli oppressi*, senza, tuttavia, cadere nel rischio di giustificare gli uni a scapito degli altri o viceversa. In effetti, in una logica di razionalità e dialogo nessun fondamentalismo è giustificato. Ancor di meno quando il ricorso alla violenza e al terrorismo diventa frequente e legittimato dalla stessa ideologia. Forse, potrebbe indicare una via di uscita e di moderazione dei vari fondamentalismi, siano essi religiosi o laici, una seria opera di contrasto nei confronti delle sue cause materiali e culturali, radicate nel sistema internazionale dei rapporti economici e politici.

⁶ Cfr. BURGIO A., *La guerra delle razze*, Manifestolibri, Roma 2001, pp. 108 – 109.

UNITÀ DIDATTICA II – ANTROPOLOGIA SOCIALE

BIBLIOGRAFIA

- AFFERGAN F., *Esotismo e alterità*, Mursia, Milano 1991.
- ANDERSON B., *Comunità immaginate*, Manifestolibri, Roma 1996.
- BURGIO A., *La guerra delle razze*, Manifestolibri, Roma 2001.
- COHEN A., *Two-Dimensional Man*, Routledge & Kegan Paul, London 1974.
- CORNEVIN M., *L'apatheid*, Marzorati, Milano 1983.
- DAVIS D.B., *The Problem of Slavery in Western Culture*, Cornell University Press, Ithaca 1966.
- DIAMANTI I., *La lega. Geografia, storia e sociologia di un nuovo soggetto politico*, Donzelli, Roma 1993.
- EPSTEIN A. L., *L'identità etnica. Tre studi sull'etnicità*, Loescher, Torino 1983.
- EVOLA J., *Il mito del sangue*, Edizioni di Ar, Padova 1978.
- GIAMMANCO R., *Fondamentalismo in bianco e nero. Nazione sotto Dio e Chiesa afro-americana*, in ID. (a cura di), *Ai quattro angoli del fondamentalismo. Movimenti politico-religiosi nella loro tradizione, epifania, protesta, regressione*, La Nuova Italia, Firenze 1993.
- GLIOZZI G. (Ed), *Le teorie della razza nell'età moderna*, Loescher, Torino 1986.
- HARTOG F., *Lo specchio di Erodoto*, Il Saggiatore, Milano 1992.
- HERSKOVITS M., *Man and His Works*, Kopf, New York 1948.
- LOMBROSO C., *In Calabria*, Gangemi, Roma 1997.
- M. BULMER M., *Francis Galton: Pioneer of Heredity and Biometry*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003.
- MIGLIO L'ANTROPOLOGO, *Diverso l'uomo del Sud*, in *La repubblica*, 11 settembre 1993.
- MOSSE G.L., *Le origini culturali del Terzo Reich*, Il Saggiatore, Milano 1986.
- MULLER-HILL B., *I filosofi e l'essere vivente*, Milano, Garzanti 1984.
- RENAN E., *Che cos'è una nazione?*, Donzelli editore, Roma 1993.
- RUGGIERO L., *Lager Sudafrica*, Kaos, Milano 1983.
- SMITH A. D., *L'origine etnica delle nazioni*, Il Mulino, Bologna 1992.
- SUMNER W.G., *Costumi di gruppo*, Edizioni di Comunità, Milano 1962.
- TETI V., *La razza maledetta*, Manifestolibri, Roma 2011.
- TETI V., *Maledetto Sud*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2013.

VAN DEN BERGHE P., *Race and Ethnicity. A sociobiological Perspective* in “Ethnic and Racial Studies”, University of Washington, Seattle 1978.

VERCELLIN G., *Istituzioni del mondo musulmano*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2002.

WIEVIORKA M., *Lo spazio del razzismo*, Il Saggiatore, Milano 1993.

UNITÀ DIDATTICA III – LE MIGRAZIONI

Lezione I – Homo Viator

1. Caratteristiche generali

Gabriel Marcel (1889 – 1973), nel 1945 pubblica un'opera dal titolo *Homo Viator*¹, destinata a diventare un punto di riferimento non solo per l'antropologia filosofica ma anche per l'antropologia culturale, per l'originale prospettiva dalla quale affronta lo studio della persona umana, sia nella sua dimensione ontologica che culturale. Per Marcel, l'esistenza personale e comunitaria non può che essere quella dell'*homo viator*, poiché l'esistenza stessa ha come struttura *l'esodicità*. “Esistere significa essere in cammino”². La vita, dunque, ha come substrato interiore, prima ancora che esterno, il viaggio, il pellegrinaggio, l'esplorazione, la staticità non le è consentita. La migrazione, il viaggio, prima ancora che fenomeno sociale è una condizione dell'esistenza umana, appartiene alla geografia dell'anima e, approfondire il tema delle migrazioni dal punto di vista dell'antropologia culturale, quindi da una prospettiva fenomenica e sociologica, implica, anzitutto, porre le basi ontologiche e filosofiche allo stesso tema. È vero, le cause che provocano gli spostamenti degli esseri umani sono molteplici e complesse, tuttavia, l'uomo emigra non perché “vagator”, ma perché essenzialmente “viator”, e riportando a mo' di slogan una celebre frase dell'antropologo e archeologo Leroi-Gourhan, pronunciata nel 1964, anche noi non possiamo non accettare che “La storia dell'umanità inizia con i piedi”. In questa lezione, quindi, si parlerà delle migrazioni e dei vari approcci a tale argomento, senza mai trascurare l'incoercibile necessità dell'uomo di essere in cammino, anzi *come cammino*, storico, geografico e ontologico.³

2. Approccio antropologico – filosofico

Nell'orizzonte del mondo in continuo cambiamento, l'uomo migrante si specifica come *uomo nomade*⁴, la cui figura si staglia non in un orizzonte puramente storico, ma cosmico, ossia in un insieme di sistemi non chiusi ma aperti a processi di sinergia e di movimenti, alla ricerca di equilibri sempre nuovi. Emilio Baccharini così focalizza il significato dell'aggettivo nomade:

¹ MARCEL G., *Homo Viator*, Aubier, Edition Montaigne, Paris 1945.

² Per le citazioni faremo riferimento a MARCEL G., *Homo viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, Edizioni Borla, Roma 1980, p. 15.

³ Cfr. BUBER M., *Il cammino dell'uomo*, Edizioni Qiqajon Comunità di Bose, Magnano 1991.

⁴ Cfr. PRINI P., *L'uomo nomade nella natura in movimento*, in BACCARINI E. (a cura di), *Il pensiero nomade. Per una antropologia planetaria*, Cittadella, Padova 1994, pp. 7-14.

“Il termine nomade deriva dal greco *nemo*, che ha un’ampia gamma di significati, ma che nella specificazione linguistica ha sempre più assunto quello di *pascolare*. Il rapporto del pastore con il pascolo è essenzialmente funzionale e provvisorio; (...) ma la coscienza con cui il pascolo viene “abitato” non è “stabile”, è invece già rivolta “altrove”, verso nuovi pascoli”. E, citando Blanchot, continua: “L’esodo, l’esilio indicano un rapporto positivo con l’esteriorità, e l’esigenza di questo rapporto è un invito a non accontentarci di ciò che è nostro. L’esodo e l’esilio si limitano ad esprimere lo stesso riferimento al di Fuori, presente nella parola esistenza. (...) Nomade non è sinonimo di passiva, fatalistica accettazione della immediatezza dell’esistenza, ma piuttosto capacità di proiettare sempre al di là le possibilità stesse dell’esistenza in un continuo trascendimento che trova il suo compimento ultimo soltanto nella Trascendenza”⁵. L’uomo nomade, viator, è quindi un autentico moto perpetuo, un equilibrio sempre dinamico, alla continua ricerca di una totale realizzazione di sé. La situazione esistenziale di questo uomo pellegrino è data dalla storicizzazione della sua avventura nel tempo e nello spazio, che se pur colleziona disfatte e fallimenti, continua a rilanciare progetti, alla ricerca di un universo esistenziale sempre più ampio, connotato da una tensione verso un futuro sempre aperto. A conclusione di queste brevi note non ci resta che dichiarare che il problema delle migrazioni, anche quelle di massa attuali, non sono da considerarsi un fenomeno esclusivamente sociale o economico, ma piuttosto un inarrestabile processo umano, che manifesta una struttura essenziale ed esistenziale dell’essere uomo. Da regolare, certamente, ma impossibile arrestare.

3. Approccio antropologico – culturale

Di fronte a tendenze politiche che tentano di costruire forme nuove ed esasperate di individualismo e di separatismo, la comprensione dei fenomeni migratori richiede, al contrario, uno studio interdisciplinare capace di cogliere la relazione esistente tra i fattori macro-strutturali, come quello economico, climatico, conflittuale, con le istanze personali dell’uomo migrante, con la serena consapevolezza della necessità di costruire nella legalità e nella giustizia, percorsi di incontro, tutela, integrazione, senza superficialità né improvvisazione.

⁵ BACCARINI E., *Essere in sé – uscire da sé. La nuova provocazione antropologica*, in BACCARINI E. (a cura di), *Il pensiero nomade*, op. cit., pp. 16, 17-18, 32.

L'antropologia culturale, partendo dall'analisi dell'esperienza concreta dell'uomo migrante e inserendo questa esperienza in spazi sociali complessi, coniuga i vari livelli di analisi, restituendo al fenomeno migratorio la giusta collocazione epistemologica sia nell'ambito della fenomenologia sociale che nell'ambito delle scienze umane. L'antropologia, per sua stessa vocazione, dovrebbe essere in grado di contribuire alla creazione di un discorso sociale più "giusto" fornendo strumenti e modelli che permettono uno sguardo compassionevole, nel senso etimologico del termine, sul mondo e sulle cose, grazie al quale è possibile costruire un discorso attorno al sociale che tenga in conto, e sullo stesso piano, le sollecitazioni di tutti gli attori, quali la politica, la società, l'economia, gli immigrati, la scuola. L'antropologia delle migrazioni, infatti, occupandosi delle sorti di quanti affrontano l'esperienza migratoria alla ricerca di un rifugio e di condizioni di vita migliori, ha il dovere di chiedere uno spazio di riconoscimento per tali persone che non sia quello strumentalizzato dalla retorica ufficiale che tende a demonizzare o vittimizzare i migranti, invitando a considerare "i migranti" non come una categoria astratta della sociologia, dell'antropologia o della politica, come ma persone, ognuna delle quali con storie, debolezze, percorsi culturali, perfidie e sensibilità proprie. E per evitare ogni forma di generalizzazione o di pregiudizio, l'antropologia culturale dovrebbe offrire una lettura differente del fenomeno migratorio, mediante uno sguardo globale sulla storia, che partendo dalle storie di vita personale, proponga un modo nuovo di essere e di stare al mondo.⁶ Pertanto, lo studioso, come "soggetto responsabile" non può relegare la sua ricerca esclusivamente ai luoghi di produzione del sapere, ma tuttavia assume il compito di "formatore" ed "educatore" anche in spazi pubblici più ampi, interessando anche la scuola a percorsi e incontri interculturali che non solo facilitino l'accesso al sapere, ma aiutino l'incontro da saperi diversi, rivedendo in senso interculturale la conoscenza di alcune discipline scolastiche, quali la storia, la geografia, la religione. Ed è proprio sul piano culturale, con il supporto della scienza antropologica, che si costruiscono le nuove relazioni interpersonali in un contesto multietnico e multiculturale, anzi, è lo stesso fenomeno migratorio a divenire un "luogo – sintesi" significativo per aiutare nuovi percorsi.

⁶ Cfr. RICCIO B. (a cura di), *Antropologia e migrazioni*, Cisu, Roma 2014.

Quindi, anche dietro la spinta della stimolante “questione antropologica”, che ripropone al centro del dibattito culturale contemporaneo, l’uomo nella sua totale dignità e integrità; l’incontro con l’altro; il senso e il significato della vita; la scienza medica e bioetica a servizio della persona umana; problemi quali l’aborto, l’eutanasia, l’ideologia di genere, sarà utile rivedere e approfondire quelli che il teologo protestante T. Sundermeier ritiene essere i quattro modelli di incontro con lo straniero: il modello dell’uguaglianza; il modello dell’alterità; il modello della complementarietà; il modello degli spazi di comprensione.⁷ Infine, col supporto dell’antropologia culturale, è necessario creare percorsi di mediazione e di integrazione non solo possibile, ma ormai ineludibile con persone e storie di vita diverse⁸.

4. Approccio sociologico

Si vuole brevemente accennare, in questo paragrafo, al rapporto tra immigrazione e demografia, in contesto europeo. I mutamenti demografici iniziati nel XIX e XX secolo e che continueranno anche nel XXI secolo, stanno trasformando l’intero pianeta e, in futuro, coinvolgeranno anche i Paesi in via di Sviluppo. Le conseguenze, profonde e durature, causate dall’*invecchiamento della popolazione*, tra i principali oggetti di studio e di intervento delle Nazioni Unite, si presentano come enormi sfide e, al contempo, enormi opportunità per tutte le società. Il rapporto ONU *World Population Ageing 1950-2050* del 2002, presentò un dato allarmante sull’invecchiamento della popolazione mondiale, un dato che avrebbe modificato l’assetto culturale, sociale, politico, economico dell’intero pianeta, senza precedenti nella storia dell’umanità: nel 2050, per la prima volta, il numero degli anziani nel mondo sarà superiore al numero di giovani. Nei paesi sviluppati circa 1/5 della popolazione complessiva aveva più di 60 anni già nel 2000 e al 2050 questa percentuale dovrebbe diventare 1/3. Al momento attuale nelle regioni meno sviluppate risulta anziana solo l’8% della popolazione, mentre tale percentuale è destinata a salire fino al 20% entro il 2050. Il processo di invecchiamento riguarderà, in particolare, l’Europa e l’Italia, condizionate, inoltre, dalla bassa fecondità. Sulla base di queste statistiche si può affermare che i flussi migratori, se ancora non lo sono, dovrebbero diventare una componente essenziale per le politiche demografiche a livello planetario. Sarebbe troppo superficiale parlare di “immigrazione come risorsa”, tuttavia è innegabile che gli spostamenti umani, in ogni parte del mondo, assumono un ruolo determinante nell’attenuazione di alcuni squilibri, sociali, demografici, economici, del mondo del lavoro. All’antropologia culturale il compito di stabilire il giusto rapporto tra cultura delle migrazioni e demografia mondiale.

⁷ Cfr. SUNDERMEIER T., *Comprendere lo straniero. Una ermeneutica interculturale*, Queriniana, Brescia 1999.

⁸ Cfr. ANDOLFI M., *La mediazione culturale. Tra l’estraneo e il familiare*, Franco Angeli, Milano 2014.

UNITÀ DIDATTICA III – LE MIGRAZIONI

Lezione II – Diritto di fuga

1. Caratteristiche generali

Prendo il titolo di questa lezione da un libro di Sandro Mezzadra, pubblicato nel 2001, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, perché propone una originale lettura del fenomeno migratorio dalla prospettiva della categoria politica e, aggiungo, antropologica della *fuga*.¹ “Alla fuga – scrive Mezzadra, si guarda con sospetto. Stretta tra opportunismo, paura e viltà, essa appare pericolosamente prossima al tradimento, esecrato dall’*epos* patriottico come da quello socialista. Al fuggiasco, “incurante del domani” come i pirati dell’*Isola del tesoro* di Stevenson, ripugnano il sacrificio e l’abnegazione, la volontà di misurarsi con l’asprezza del presente per costruire un futuro collettivo, così come gli è estraneo il senso del dovere e della responsabilità che ne consegue”². Ma, oltre a questa connotazione piuttosto negativa della categoria politica della fuga, si può aggiungere una visione positiva della categoria fuga, dal punto di vista culturale antropologico, ossia, come viaggio, scoperta, desiderio di nuove conoscenze, rischio dell’avventura, senza trascurare l’origine mitologica dell’Europa dovuta alla fuga della figlia del re Agenore su un toro bianco, oppure al mito di fuga rappresentato dall’Esodo biblico, quale metafora dei processi di rivoluzione di liberazione. Servendomi, quindi della categoria di fuga e del diritto di fuga, di affidare all’antropologia culturale l’analisi delle cause delle migrazioni, con lo specifico compito di evitare la generale riduzione del migrante a “esponente” di una cultura o etnia, senza evidenziarne le peculiarità esemplari di ogni esperienza migratoria che è frutto di una tensione soggettiva di libertà e l’azione di processi economici, politici, climatici, sociali che la sovrasta. Insomma, una serie di concause che rendono del tutto complesso sia il fenomeno migratorio in quanto tale, sia la singola esperienza di migrazione. Perché partono i migranti? Perché decidono di lasciare il loro paese? Perché in molti scelgono l’Europa? Si tratta di masse di disperati, disposti a qualsiasi rischio pur di migliorare le loro condizioni esistenziali, o attori razionali che oculatamente scelgono di investire nella migrazione? Sono cause endogene o esogene quelle che provocano flussi di migranti ormai incontrollabili? Tenteremo in questa lezione di fornire una risposta, antropologica – culturale a queste domande cruciali.³

¹ Cfr. MEZZADRA S., *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre corte, Verona 2001.

² *Ib.*, p. 8.

³ Cfr. SIVINI G., *Migrazioni. Processi di resistenza e innovazione sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000.

2. Macro – spiegazioni

Il pensiero comune afferma semplicemente che i migranti lasciano il loro Paese perché è povero, sovrappopolato, afflitto da carestie, guerre, violazione dei diritti umani, ha un governo dittatoriale, è costretto da varie calamità. È, tuttavia, facendo una analisi approfondita, una impostazione ideologica che riconduce le cause delle migrazioni, esclusivamente a fattori macro – sociali, quali il divario tra Paesi ricchi e Paesi poveri; rapporti di dominazione politica; fattori antichi e nuovi di colonialismi; pressioni demografiche; crescente globalizzazione. Una sorta di strutturalismo che pone in rilievo i cosiddetti “fattori di spinta” considerando le migrazioni esclusivamente come fuga dalla miseria o dal sottosviluppo o dall’oppressione. Si colloca in questo contesto ideologico la teoria neomarxista della dipendenza, secondo la quale le migrazioni per lavoro sono causate dalle disegualianze geografiche nei processi di sviluppo, prodotte dalle relazioni coloniali e neocoloniali che riproducono lo sfruttamento del Terzo Mondo attraverso rapporti di scambi ineguali, tra questi l’emigrazione di soggetti istruiti e attivi che impoverendo i luoghi di origine di qualificate risorse umane, sarebbero funzionali alla crescita dello sviluppo dei Paesi di destinazione.⁴ È questa una teoria piuttosto sorpassata, ma nuovamente riproposta in seguito alla massa migratoria degli ultimi anni. Un’altra versione “strutturalista” è rappresentata da Wallerstein che classifica i Paesi in base alla loro dipendenza con la dominazione capitalistica occidentale. Sicché, le culture diverse da quelle occidentale vengono colonizzate ed emarginate, i giovani vengono sradicati e socializzati a stili di vita tipici del mondo “sviluppato”, creando, così, le condizioni culturali e materiali che favoriscono le migrazioni.⁵ Non è trascurare, infine, la teoria sistemica delle migrazioni, secondo la quale le migrazioni rientrano nel sistema di scambio tra Paesi: accanto a rapporti e scambi di varia natura, economica, politica culturale e sociale, le migrazioni sono, a pieno titolo, come “un gruppo di Paesi che si scambia numeri relativamente elevati di migranti l’uno con l’altro”.⁶ Certamente, tra le cause del fenomeno migratorio vi è anche la differenza economica, ma le teorie sopraelencate non sono totalmente esaustive nello studio delle cause delle migrazioni, altrimenti non si spiegherebbe lo spostamento di alcune persone e non di altre, o la scelta di destinazioni non coincidenti con i paesi egemoni nell’economia mondiale, rendendo il migrante vittima passiva di eventi planetari e processi economici sovrastanti ed emergenti.

⁴ Cfr. AMIN S., *Accumulation on a world scale: a critique of the theory of underdevelopment*, Montly Review Press, New York 1974.

⁵ Cfr. WALLERSTEIN I., *Il sistema mondiale dell’economia moderna*, Il Mulino, Bologna 1982.

⁶ KRITZ M. (a cura di), *International migration system. A global approach*, Clarendon Press, Oxford 1992, p. 2.

3. Micro – spiegazioni

Alla spiegazioni strutturali o macro che indagano sulle cause delle migrazioni, si oppongono, con argomentazioni squisitamente antropologiche culturali, le spiegazioni cosiddette micro, che analizzano le cause e le decisioni individuali alla base del fenomeno migratorio. Non si parlerà più di fenomeno, ma di singolo migrante, con scelte individuali, razionalizzate e, per quanto possibile, lungimiranti. Tra le motivazioni personali, alla base del personale percorso migratorio, vi è il calcolo delle possibilità che il trasferimento all'estero aumenti il reddito del capitale umano posseduto, derivante dalla capacità di lavoro, dall'età, dal titolo di studio dalla salute, quindi fattori personali che spiegano perché alcuni restano e altri partono, una scrematura iniziale che implica una dose non indifferente di coraggio. Lo scenario diventa più complesso quando le scelte migratorie non sono più individuali ma divengono opzioni familiari, ossia uno o più membri, o addirittura tutta la famiglia, decide di trasferirsi in un altro Paese.⁷ Una teoria che ha riscosso una certa notorietà è quella che pone all'origine del percorso migratorio individuale un sistema complesso di relazioni interpersonali e di reti sociali, tra l'emigrato e il potenziale migrante, una sorta di canale privilegiato che permette al nuovo immigrato di avere dei punti di riferimento conosciuti nel paese di approdo e ancor più, di creare una comunità simile a quella di partenza. È il caso degli italiani emigrati negli Stati Uniti nei primi anni del Novecento, e non solo. Essi infatti riprodussero negli Stati Uniti dei "doppioni" dei loro villaggi di origine, stessa lingua, stessa cucina, stesse feste religiose e, se da un lato ciò permise il mantenimento dell'identità originaria, dall'altro rese più lento e difficile il processo di integrazione nel nuovo tessuto sociale. Tuttavia furono proprio le reti di relazioni sociali che permisero ai singoli emigrati il mantenimento dei legami con il paese e la famiglia di origine trasformando la migrazione del singolo in migrazioni familiari. L'antropologia culturale ci insegna che le migrazioni, comprese quelle per lavoro, non possono essere considerate un semplice esito di meccanismi economici, governate dalle leggi di domanda e di offerta, ma di complessi fenomeni umani e sociali dove i legami stabiliti con i luoghi di origine e di destinazione; l'esperienza migratoria personale o dei propri consanguinei; l'esistenza di reti di sostegno e di logiche di ricongiungimenti familiari; i flussi informativi; la passione insita nella natura umana per il rischio e l'avventura, sono molto più importanti dei calcoli economici nella spiegazione di arrivi e di partenze.

⁷ Cfr. STARK O., *The migration of labour*, Basic Blackwell, Cambridge 1991.

4. Fuga: diritti e pregiudizi

Abbiamo fin qui parlato delle migrazioni come un fenomeno antropologico e sociale complesso, a cui concorrono numerose cause: il fattore economico – strutturale; le scelte soggettive individuali e familiari; il ruolo delle reti e delle istituzioni, nonché le varie azioni legislative nazionali e sovranazionali che regolano l'uno e l'altro polo. È chiaro che accontentarsi di spiegazioni semplicistiche e monocausali, quali il sistema – mondo, o limitare il tutto ai processi di globalizzazione, è alquanto riduttivo e superficiale. La nostra prospettiva a tal riguardo, è che l'uomo è essenzialmente un "viator" e quindi, antropologicamente ha il diritto di "fuga", anzi è proprio questa incontenibile "peregrinatio" un elemento costitutivo dell'essere e dell'esplicarsi della natura umana. Ma l'incontro tra persone e popoli di culture diverse, e di questo siamo pienamente consapevoli, può generare conflitti e scontri culturali. Mi limito qui ad analizzare, brevemente, la categoria dei "pregiudizi" che non ritengo sia una categoria esclusivamente "logica" o "filosofica", ma principalmente antropologica culturale. Infatti, ne abbiamo accennato nella prima unità didattica, il pregiudizio nasce da una visione etnocentrica della realtà, nel momento in cui non si concede spazio o possibilità di negoziazione alla prospettiva dell'altro, misconoscendo il passato "culturale" dell'altro e quindi, stigmatizzando come negativa l'alterità e la diversità. Anche la categoria di pregiudizio è vasta e complessa, ma per semplificare e sintetizzare, considero tre aspetti: *pregiudizio politico*, nasce dalla considerazione che l'immigrato è temporaneo o di passaggio nel Paese di approdo. Non avendo, quindi, l'immigrato, un pieno diritto di cittadinanza, vengono preclusi ed esclusi tutti i possibili processi di incontro e di integrazione; *pregiudizio culturale*, che porta a ritenere l'immigrato come straniero extra – culturale, che mina le basi della cultura autoctona, come se quest'ultima fosse cristallizzata e immutabile; *pregiudizio religioso*, che nasce nel momento in cui l'altro viene giudicato e classificato in base alla sua appartenenza religiosa, negando al credente di un'altra religione, lo spirito religioso che sta alla base di ogni cammino esistenziale. La posizione dell'antropologia è chiara: per evitare il pregiudizio bisogna operare la "sospensione del giudizio", con la delicata operazione di constatare senza interpretare. È infatti l'interpretazione della differenza o della diversità dal proprio punto di vista culturale che genera il primo pregiudizio.⁸

⁸ CARITAS ITALIANA, *Immigrazione "Segno dei Tempi". Materiali e percorsi per il lavoro pastorale*, EDB, Bologna 2003, pp. 105-108.

UNITÀ DIDATTICA III – ANTROPOLOGIA DELLE MIGRAZIONI

Lezione III – Sistemi familiari e percorso migratorio

1. Caratteristiche generali

Ritengo che uno dei temi più difficili, che ha interessato fin dagli inizi l'antropologia culturale come scienza, sia lo studio della parentela, del matrimonio, dei sistemi familiari, della consanguineità naturale e sociale, dei rapporti di affinità, endogamia, esogamia, poligamia, poliandria, incesto. Tutti elementi, questi, che hanno manifestato la loro complessità, principalmente nelle società semplici o primitive, oggetto di studio di molti antropologi, mantengono tuttora un livello alquanto alto di impenetrabilità, e ritornano in tutta la loro ponderosità culturale nell'incontro tra culture diverse dovute alle migrazioni. Il fondamento biologico e il significato sociale della parentela emergono da alcuni principi elementari che regolano i "fatti della vita", ossia i rapporti sessuali in ordine alla generazione e li mutano in cause efficienti della struttura sociale. L'antropologo statunitense R. B. Fox (1918 – 1985), formula alcuni principi, risultanti dai suoi studi etnografici, che così sintetizza: 1. La divisione duale dei sessi fonda le relazioni umane; 2. Le donne generano i figli; 3. Gli uomini fecondano le donne; 4. Normalmente gli uomini esercitano il controllo; 5. I parenti primi non hanno rapporti sessuali tra loro; 6. Il riconoscimento sociale sanziona le relazioni derivanti dai rapporti sessuali.¹ È chiaro che il valore di questi principi, pur sempre fondamentali, non è identico. Posti i primi tre come ineluttabili, poiché imposti dalla natura, il quarto è prettamente sociale, ed è lo stesso Fox a contestualizzarlo in situazioni di normalità. Il quinto riguarda l'incesto, di cui abbiamo accennato nelle lezioni precedenti, e risulta essere una limitazione voluta dall'uomo e va considerata più "evitazione" che proibizione. Infine, il sesto, accentua in maniera totale l'intervento dell'uomo che rende, mediante la sanzione sociale, al semplice atto sessuale, al di là delle conseguenze biologiche, un preciso valore sociale e un'efficacia strutturale.² Dalla spinta dinamica di questi principi, sorge tutto il complesso delle relazioni di parentela, attorno alla quale si svolge la problematica antropologica relativa. In questa lezione si vuole indagare su come il sistema famiglia influenza, modifica, orienta le scelte del percorso migratorio sia a livello sociale che individuale e, pur considerando l'irriducibile originalità di ogni percorso migratorio, si tenterà, di delinearne, per generalizzazione, alcune tipologie.

¹ FOX R. B., *La parentela e il matrimonio. Sistemi di consanguineità e affinità nelle società tribali*, Editore Officina, Roma 1998, p. 39.

² Cfr. BERNARDO B., *Uomo cultura società. Introduzione agli studi demo-etno-antropologici*, Franco Angeli, Milano 2002, pp. 233-271.

2. Il percorso tradizionale

Il percorso migratorio tradizionale prevede che l'uomo capofamiglia parta per primo e da solo, con la giustificazione psicologica di una assenza provvisoria. Tra i motivi che sostengono la decisione dell'uomo di partire da solo, vi è la volontà di mantenere intatti "il posto" e i legami nel luogo d'origine; la necessità, per la donna, di occuparsi dei genitori e dei suoceri anziani, di gestire e di accantonare i risparmi, di far crescere i figli in un contesto che potesse salvaguardare la lingua, la religione e l'identità. Moglie e figli, dunque, rimangono nel Paese di origine come garanti del ritorno, perpetuando una tradizione ben radicata, che vede l'uomo percorrere il mondo e occupare lo spazio esterno e la donna attendere, preparando il suo rientro, "custodendo" la casa. Tuttavia, l'assenza dell'uomo può creare, nella famiglia rimasta al Paese d'origine, un certo squilibrio nella distribuzione dei ruoli e delle funzioni, andando, così, a modificare il "sistema" famiglia tradizionale. In molte culture il padre occupa il ruolo dell'autorità, la madre quello dell'affettività. Con l'assenza del figura paterna vengono a mancare quindi i ruoli di autorità e di potere familiari, ruoli che la donna non può occupare, a meno di non rimettere profondamente in discussione l'equilibrio familiare e la sua identità. La carenza di autorità familiare e la difficoltà della donna a gestire la sua solitudine portano spesso quest'ultima a dipendere dalla suocera, dal padre o dai fratelli, negando così il suo ruolo di adulta, di sposa e di madre. I figli, da parte loro, possono costruirsi un'immagine mitica del padre emigrato: da "estraneo", incontrato in media una volta l'anno, a "straniero" potente e prestigioso, che dimostra il successo del suo progetto migratorio attraverso gli oggetti, i regali e le "cose" che porta con sé, quando rientra in patria. Dopo qualche anno dalla partenza, avviene una modifica del progetto migratorio e si progetta il ricongiungimento familiare. Ciò avviene, normalmente, in seguito all'avverarsi di cambiamenti e nuove condizioni. Alcune sono sociali, quali la normativa del Paese di immigrazione che preveda i ricongiungimenti familiari; la disponibilità di una abitazione adeguata; il miglioramento delle condizioni di lavoro. Altre, sono motivazioni e condizioni personali, quali la ricomposizione dell'equilibrio familiare; la paura di un affievolimento dei legami di filiazione; la necessità di ristabilire una nuova forma di ruoli e di relazioni all'interno del nucleo familiare.

Dal punto di vista sia antropologico che culturale, il ricongiungimento familiare, dopo anni di separazione e di distanza, comporta un “riaggiustamento” della vita di ogni membro della famiglia: ricominciare a vivere insieme dopo la parentesi migratoria significa fare i conti con il senso di estraneità e di dipendenza che si è sedimentato durante il periodo del distacco; ricostruire un equilibrio familiare in un contesto profondamente mutato; adattarsi alle aspettative dell'altro, e al tempo stesso, inserirsi nel nuovo ambiente. L'incontro in terra straniera comporta allora la necessità di fare i conti con la realtà, lo sforzo di ritrovare le affinità, di riappropriarsi dei ruoli e di riscoprire condivise modalità di comunicazione.³

3. Il ricongiungimento al femminile

Un altro fenomeno che chiede all'antropologia culturale un ulteriore impegno di approfondimento è il cosiddetto “ricongiungimento al femminile”, che è l'ultimo atto di un percorso migratorio che vede la donna, che ha preso in prima persona la decisione di partire, all'inizio della “catena” migratoria, capovolgendo la tradizionale consuetudine che ritrovava l'uomo all'inizio della partenza e dell'esodo. Sono per lo più domestiche che partono paesi diversi, creando un nuovo fenomeno, oggetto di studio sia della sociologia che dell'antropologia, che va con il nome di “femminizzazione delle migrazioni” “Alcune ricerche hanno dimostrato come (...) prevalgano motivazioni di tipo economico rispetto a quelle di tipo personale o sociale. In alcune aree come l'America Latina, le Filippine, il Pacifico Meridionale l'emigrazione di ragazze giovani fa parte della strategia di sopravvivenza delle famiglie”⁴. Esse costituiscono "l'anello forte" della catena migratoria, quelle che organizzano l'arrivo dei familiari rimasti in patria, dei figli minori, talvolta anche dei mariti. Il ricongiungimento, in questo caso, presenta dei tratti specificamente femminili, è preparato con più attenzione e cura di quanto normalmente facciano gli uomini, cercano di risolvere in maniera preventiva alcuni problemi, quali l'inserimento scolastico dei bambini, il loro accudimento, l'apprendimento della nuova lingua. Tuttavia, ciò porta a modificare quegli “stati di vita” codificati da Fox, infatti, può accadere che il marito neo-arrivato si adatti con fatica e disagio alla situazione iniziale di dipendenza dalla moglie e all'impegno nelle attività domestiche, reputato in molti casi umiliante e marginale.

³ Cfr. FAVARO G., *Minori stranieri*, in “Marginalità e Società”, 1987, n. 3, pp. 28-29.

⁴ UNITED NATIONS POPULATION FOUND (a cura di), *Lo stato della popolazione mondiale 1993*, Edizione Italiana a cura dell'Associazione Italiana Popolazione e Sviluppo, Roma, 1993, p. 28.

Così, alle difficoltà che derivano dal dover assumere ruoli sociali nuovi in un contesto di isolamento e di solitudine, facendo fronte a cambiamenti di vita e di identità profondissimi, si aggiunge anche lo sforzo di superare la diffidenza e di stabilire un dialogo con il coniuge, divenuto quasi estraneo. Si fa, quindi, sempre più forte la necessità di rivedere il progetto iniziale, di riprendere in mano la propria vita e di non rimandare ulteriormente importanti decisioni.

4. La migrazione del ritorno

Come è noto agli studiosi dell'antropologia culturale, il "mito" è per questa scienza una delle categorie principali, un modo "meraviglioso" per spiegare, giustificare, sublimare la realtà, una modalità per esprimere, custodire, conservare, trasmettere visioni della vita, del mondo, della storia, comprensibili al di là delle coordinate spazio – temporali, che avrebbero, al contrario, costretto una categoria esclusivamente logica, ad un'interpretazione circoscritta e definita. "L'*Odissea* l'epopea fondatrice della nostalgia, è nata agli albori dell'antica cultura greca. Va sottolineato: Ulisse, il più grande avventuriero di tutti i tempi, è anche il più grande nostalgico. Partì (senza grande piacere) per la guerra di Troia e vi rimase dieci anni. Poi si affrettò a tornare alla natia Itaca. (...) Ulisse conobbe accanto a Calipso una vera *dolce vita*, vita di agi e di gioie. Eppure, fra la dolce vita in terra straniera e il ritorno periglioso a casa, scelse il ritorno".⁵ Accade così anche al migrante di oggi. Dopo anni di lontananza il ricordo, la nostalgia, gli affetti lasciati provocano spesso una sorta di "idealizzazione" del Paese di origine. Ma la migrazione di ritorno è spesso difficile come la partenza: il suo successo può dipendere sia da condizioni interne che esterne all'immigrato. Il ritorno riesce se è stato pianificato con cura fin dall'inizio, mentre la facilità della reintegrazione dipende dai legami mantenuti con la comunità d'origine, dalla lunghezza della permanenza all'estero, dall'età, dallo status socio-economico, dall'accesso alle risorse. Molto dipende, anche, dal ruolo della famiglia allargata e dell'etnia che accoglie o no i rientrati. In ogni caso, ci sentiamo di affermare, indipendentemente da ogni possibile critica, che dal punto di vista antropologico culturale, non esiste un progetto migratorio che non abbia alla base la possibilità, se non addirittura la certezza del ritorno. Se poi questo non avverrà, fa parte dei "fatti della vita".

⁵ KUNDERA M., *L'ignoranza*, Adelphi, 2001, pp. 13-14.

UNITÀ DIDATTICA III – ANTROPOLOGIA DELLE MIGRAZIONI

Lezione IV – L'antropocene

1. Caratteristiche generali

L'uomo è diventato un fattore determinante per il cambiamento climatico. L'era geologica che stiamo vivendo viene definita da molti studiosi "Antropocene", ovvero il periodo in cui l'uomo maggiormente influenza il clima e l'ambiente. Questo termine, coniato negli anni Ottanta dal biologo Eugene Stoermer, fu adottato da Paul J. Crutzen, Premio Nobel per la chimica nel 1995, nel libro *Benvenuti nell'Antropocene!*¹ Dall'analisi di Crutzen emerge uno scenario inquietante sullo stato del nostro pianeta, ma soprattutto egli dimostra che l'Antropocene siamo noi. "Siamo noi, nel bene e nel male, la variabile geologica oggi più importante, ed è nostra la responsabilità del futuro del pianeta. Perché abbiamo gli strumenti teorici e pratici per invertire la tendenza al degrado che noi stessi abbiamo innescato".² È chiaro che il problema del cambiamento climatico e tutto ciò che da esso ne deriva, non è solo una questione di fisica o di biologia naturale, quanto un problema antropologico e culturale, che implica la modifica degli stili di vita e l'assunzione di precise responsabilità da parte dell'uomo. Come lo stesso Crutzen sostiene, noi tutti dovremmo assumerci la responsabilità delle nostre azioni quotidiane, come non sprecare l'acqua, non disperdere rifiuti, non cedere alla facile comodità dell'usa e getta, consumare energia con parsimonia. Un breve paragrafo, in questa lezione, sarà dedicato al cambiamento climatico, quale causa di modifica comportamentale dell'uomo e causa di migrazione forzata.

2 Parigi e le Conferenze mondiali

Siamo ben lontani dalle pretese stabilite dal protocollo di Kyoto del lontano 1997, in cui venne sancito un trattato internazionale di natura volontaria per contrastare il riscaldamento climatico: purtroppo non fu vincolante per le parti. Sicché, invece di aver ridotto drasticamente le emissioni di carbonio, il consumo di risorse e materie non rinnovabili ha provocato fino ad oggi un aumento di 0,8° C della temperatura terrestre. Il fallimento climatico, quindi, non poggia sull'incompetenza tecnologica, ma è piuttosto di origine antropica, provoca trasformazioni che disturbano l'equilibrio a causa delle grandi opere e dei fenomeni di urbanizzazione selvaggia; aggrava il livello di surriscaldamento; genera risposte ambientali incontrollabili. Un altro tentativo fatto dai "grandi del mondo" per contrastare l'accelerazione dei cambiamenti climatici è avvenuto nel 2009, con la conferenza di Copenaghen. L'

¹ CRUTZEN P. J., *Benvenuti nell'antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*, Mondadori, Milano 2005.

² Cfr. <http://sostenibile.unife.it/index.php/sul-clima/158-benvenuti-nellantropocene>

accordo raggiunto venne definito “imperfetto”, anzi fu un completo fallimento dovuto alla mancata rinuncia dei paesi ricchi al proprio standard di vita, in contrapposizione ai paesi poveri che non volevano rinunciare alla loro crescita economica. Ultima chiamata per salvare il pianeta, la riunione di centocinquanta leader mondiali e migliaia di delegati provenienti da tutti i Continenti, nella Capitale francese i primi dieci giorni di dicembre del 2015, per la Conferenza sul Clima della Nazioni Unite. Un vertice fuori misura per una sfida colossale, il cui primo obiettivo era quello di rivedere stili di vita e di consumo al fine di evitare una catastrofe ambientale irreversibile. Già dall’avvio di conferenza si manifestarono immediatamente due posizioni contrastanti: da un lato i paesi ricchi dell’occidente che fecero *mea culpa*, pentiti per aver inquinato troppo finora; dall’altro gli stati in via di sviluppo, i cosiddetti “giganti emergenti” come India e Cina, che rivendicavano l’uso del carbone e rifiutando tutto ciò che poteva essere un limite alla loro crescita economica. Un elemento positivo fu, invece, l’aver delineato il problema “clima” come di portata mondiale, che potrebbe potuto causare anche guerra, come per l’accesso all’acqua, qualora non si fossero presi dei provvedimenti, altrettanto globali, per limitarne le cause e gli abusi. Il mondo non ha mai affrontato una sfida così grande come quella sul futuro del pianeta, della vita. Non bastano più le dichiarazioni di intenti, è necessario un nuovo punto di partenza per una trasformazione mondiale, bisogna passare da un modello di concorrenza a uno basato sulla cooperazione, in cui sia più conveniente preservare che distruggere e pensare al mondo come uno spazio unico. Ne va di mezzo la salute e la salvezza dell’intera umanità. Infatti, un ulteriore importante contributo, dato dalle scienze antropologiche, è lo studio delle possibili relazioni e implicazioni tra salute e inquinamento industriale. Un concreto esempio, prettamente italiano, è la ricerca etnografica condotta a partire dal 2009 da Andrea F. Ravenda a Brindisi, in un’area molto industrializzata e con un alto tasso di neoplasie e varie patologie che potrebbero essere connesse all’emissioni delle grandi industrie ivi localizzate. Il nesso tra inquinamento e patologie diviene il tema centrale del campo biomedico in cui si sviluppa la ricerca, così la soglia che genera e regola i conflittuali rapporti di forza tra chi protesta contro l’inquinamento e le compagnie industriali.³

³ Andrea F. Ravenda, *Antropologia applicata e inquinamento industriale a Brindisi. Problemi e nessi da riconfigurare*, in “Dada. Rivista di antropologia post – globale” 2014, Anno IV, speciale n° 2, Trieste, pp. 229 – 248.

3 L'impatto ambientale sui popoli indigeni

Rispetto a Parigi l'Amazzonia è lontana. Tutti i "grandi della terra" presenti al summit hanno mostrato poco interesse nei confronti delle popolazioni indigene. Nelle priorità del summit, infatti, non si fa menzione alla tutela di questi popoli che, tuttavia sono anche tra i più direttamente minacciati dalla furia cieca del turbocapitalismo.

I popoli indigeni del Brasile e di altri paesi sudamericani stanno cercando, con tutte le loro forze, di resistere al disboscamento, alle attività minerarie e all'allevamento di bestiame che stanno distruggendo vaste zone della foresta, confidando che i leader indigeni presenti, esclusi però dalle principali tribune di dibattiti, riescano a far accettare le loro petizioni. Il loro sostentamento, inoltre, dipende in larga parte, se non esclusivamente, dall'ambiente che li circonda. Poco conosciuto, ma altrettanto significativo, è conoscere l'impatto delle misure adottate per fermare i cambiamenti climatici che ha sulle popolazioni ivi localizzate. Spesso, le misure di 'mitigazione' violano i loro diritti e facilitano la rivendicazione, lo sfruttamento e, in alcuni casi, anche la distruzione delle loro terre da parte di governi e compagnie con gli stessi effetti devastanti dei cambiamenti climatici. Ma c'è dell'altro, e riguarda le politiche messe in campo per proteggere le foreste e che ricadono, incredibilmente, proprio su quei popoli che hanno fatto del rispetto della foresta la propria vita, la propria maestra, la propria dea. E' il caso dei Masai, sfrattati dalle multinazionali del turismo che hanno reso la parte settentrionale della Tanzania in una riserva dove loro sono di troppo. Stessa vergognosa sorte, poi, è toccata agli Ogiek, cacciati dalla foresta di Mau, in Kenia, terra legata alla sopravvivenza e alle magiche ritualità di questa tribù.⁴ Le popolazioni indigene si ritrovano, così, in una situazione di indigenza, non trovando riscontro delle loro richieste in alcun negoziato. Per secoli o millenni hanno abitato le foreste, vivendo in armonia con i loro cicli. Molti di loro sono stati sterminati dal colonialismo, dalle malattie diffuse dall'uomo bianco, dal furto delle loro terre. Le loro richieste sono semplici, si condensano tutte intorno al riconoscimento dei loro diritti alla proprietà della terra e il diritto di dare o rifiutare il consenso alla realizzazioni di progetti nei loro territori, come previsto nella Dichiarazione ONU dei Diritti dei Popoli Indigeni. Ma malgrado l'ONU abbia riconosciuto i loro diritti inalienabili, le loro foreste ancestrali sono date via alle compagnie del legno, ai baroni della terra, alle multinazionali dell'agribusiness.

⁴ Cfr <http://www.ecoblog.it/post/9384/la-lotta-ai-cambiamenti-climatici-uccide-i-popoli-indigeni>

4 I migranti ambientali

Lo spostamento delle popolazioni come risultato di cambiamenti ambientali non è un fenomeno nuovo. Nella storia umana, le persone si sono sempre spostate alla ricerca di un luogo più adatto alla vita. A differenza del passato, però, l'aumento delle temperature e i sempre più estremi eventi metereologici stanno provocando un forte impatto sulla vita dei popoli di tutto il mondo. La migrazione forzata legata alle pressioni del clima ha raggiunto oggi la dimensione di un "megaproblema" al cui confronto gli attuali flussi di rifugiati legati a conflitti potrebbero impallidire, spiega Jean Egeland, segretario generale del Consiglio norvegese per i rifugiati. Secondo diversi studi internazionali i cambiamenti climatici possono essere visti come un "threat multiplier" ovvero un moltiplicatore di rischi che accelerano e ingigantiscono tendenze, instabilità e problemi esistenti. Ne è un esempio *sui generis* la Siria, che ha conosciuto la sua peggiore siccità tra il 2006 e il 2011. Buona parte del bestiame è morta e uno o due milioni di abitanti hanno lasciato le campagne per riversarsi, senza lavoro, nelle città. L'acqua è diventata una merce rara e difficilmente accessibile. Le proteste della popolazione sono state represses nel sangue, una delle cause della guerra civile per cui la popolazione siriana sta abbandonando il paese. Se i rifugiati politici sono riconosciuti e protetti dalla Convenzione di Ginevra del 1951, i rifugiati vittime della degradazione dell'ambiente non godono di protezione giuridica. Il diritto internazionale, infatti, non prevede meccanismi che permettano a chi scappa dai disastri climatici di ottenere asilo in un altro Paese. Tuttavia, i rifugiati ambientali sono persone che non possono più garantirsi mezzi sicuri nelle loro terre di origine principalmente a causa di fattori ambientali di portata inconsueta, quali siccità, desertificazione, deforestazione, erosione del suolo; deficit di risorse come, ad esempio, quelle idriche; declino di habitat urbani a causa di massiccio sovraccarico di sistemi; problemi emergenti quali il cambiamento climatico, specialmente il riscaldamento globale; disastri naturali quali cicloni, tempeste e alluvioni, e anche terremoti, con impatti aggravati da mancati o errati interventi dell'uomo. Fondamentale, per futuro, sarà che le agende politiche internazionali mettano al centro dei loro dibattiti politici questo tema. Urge quindi un riconoscimento dello status di rifugiato ambientale e una maggiore consapevolezza dell'intera comunità globalizzata. Ruolo degli educatori, insegnanti, antropologi, è di formare e indirizzare le singole coscienze e le società alla salvaguardia del sistema ecologico, ambiente da conservare, custodire e umanizzare, sempre più.

UNITÀ DIDATTICA III – ANTROPOLOGIA DELLE MIGRAZIONI

Lezione V – Sessualità e cultura, il genere, le relazioni sociali

1. Caratteristiche generali

Nel corso delle lezioni precedenti è stato più volte ribadito che con il termine cultura è da intendersi, dal punto di vista oggettivo, un patrimonio di valori concretizzato in costumi, tradizioni, prassi, miti, riti, leggi; mentre in senso soggettivo, è da considerarsi come modo di essere, di pensare, di orientarsi di comportarsi da parte di un singolo o di una collettività, in un determinato contesto storico ed ambientale. E ciò che distingue l'uomo dall'animale è proprio la capacità di trasformare l'ambiente modificandolo e interpretandolo, attorno ad una struttura di valori, una sfida permanente che sollecita l'uomo e che lo rende soggetto e progettista della sua storia. La sessualità, come ogni altra dimensione umana, interagisce permanentemente con la cultura, nel senso più ampio del termine, sia oggettivo che soggettivo. *Sessuati* si nasce. Questo è vero, ma è altrettanto vero che *sessuali* si diventa, nella misura in cui viene gestito questo paradigma della natura e della condizione umana. La sessualità, proprio perché è una dimensione costitutiva dell'essere umano, deve essere armonizzata e orchestrata all'interno di un quadro di valori di riferimento, una sorta di quadro culturale di un ambiente, che si presenta caratterizzato e articolato in diverse sottoculture. È chiaro che il primitivo vive la sua sessualità in una forma diversa da come la vive l'uomo contemporaneo, sul piano dei significati, dei simboli, del diritto, delle istituzioni, delle concretizzazioni quotidiane. Ovviamente, nel suo uso, gioca un ruolo determinante la singolarità e l'originarietà della persona umana, la sua capacità di adattamento alla cultura, la sua gerarchia valoriale; allo stesso modo, l'assetto culturale caratterizza e influenza la sessualità e il suo esercizio: in un ambiente equilibrato con un'alta tensione valoriale, si vive la propria sessualità diversamente che in un ambiente fragile, di basso profilo, affannoso, ossessivo.¹ Dunque, tra sessualità e cultura vi è uno strettissimo rapporto, a tal punto che spesso le teorie sessuali sono le espressioni, svelate o nascoste di una certa coscienza sociale. In questa lezione si vuole analizzare il rapporto tra sessualità e cultura, e approcciare, brevemente, alcune nuove teorie, come quella del "genere", con il metodo antropologico della "sospensione del giudizio", e sempre nel pieno rispetto della scelta e della dignità di ogni persona umana.

¹ PALUMBIERI S., *Antropologia e sessualità. Presupposti per un'educazione permanente*, Società Editrice Internazionale, Torino 1996, pp. 88-107

2. Una lettura diacronica

Tutte le culture, di cui si ha documentazione, attribuiscono, secondo Levi-Strauss, una rilevanza sociale non indifferente alla realtà sessuale.² Nelle culture primitive, benché la sessualità sia considerata in funzione della reciprocità, tuttavia, la costante interculturale, sia in senso diacronico che sincronico, affida alla società, il compito di istituzionalizzare l'unione come garanzia di diritto nell'uso del matrimonio e della procreazione. Mai quest'ambito è affidato all'arbitrio o al caso, né mai si registra la promiscuità codificata. Anche in tribù nomadi, con scarso vigore giuridico e istituzionale, la sessualità viene ritenuta materia da regolare nell'ambito di un'ampia codificazione sociale che tuteli la collettività e gli individui. In ogni caso, l'unione tra due persone è ratificata dalla società e presenta un valore contrattualistico in cui è incluso il carattere di esclusività e di una certa stabilità, e la valorizzazione della fecondità, quale garanzia della posterità per la tutela e la conservazione del gruppo etnico e sociale. Nelle culture primitive è il clan che detta le leggi di esercizio della sessualità e spesso lo visualizza con riferimenti di carattere magico sacrale: a volte è partecipazione alla vita degli dèi, perché il piacere viene considerato come una stilla del nettare divino. I latini e i greci – secondo l'antropologo culturale Rollo May, raramente usano il termine sesso e così scrive: “È sorprendente ai nostri occhi come i latini parlino raramente di *sexus*. (...) La stessa cosa si può dire per i greci. Tutti conoscono la loro parola *éros*; ma nessuno ha praticamente mai udito qualcosa dell'espressione da loro usata per il sesso. È il vocabolo *phylon* (...), un termine zoologico”.³ Si potrebbe qui, intravedere, già una gradualità di differenza tra *éros*, un primo livello di rapporto amoroso e *phylon*, l'atto sessuale tout court. Con l'avvento del Cristianesimo, che sul piano culturale si pone come continuità e sviluppo delle concezioni ebraiche, norma della vita sessuale non è il clan, ma la coscienza individuale, sede della vita interiore, arbitro e giudice delle azioni poste in atto dalla persona umana, e luogo di orientamento decisionale. La sessualità è per il cristianesimo una partecipazione al progetto divino della vita, in apertura alla comunità. Tuttavia, l'introduzione in alcuni filoni della teologia cristiana dell'influsso platonico ha estremizzato la dualità anima e corpo, rendendo la sessualità sede della concupiscenza e parte ignobile del corpo carcere dell'anima.⁴

² Cfr. LEVI-STRAUSS C., *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1972.

³ MAY R., *Love and will*, Dell Publ. Co., New York 1969, p. 73.

⁴ Certe linee di pensiero della cristianità (distinguiamo con Kierkegaard la cristianità dal cristianesimo: il cristianesimo è il messaggio di Cristo; la cristianità, invece, è una realtà sociale che dà una sua particolare interpretazione da parte di un gruppo umano lungo certi periodi storici) hanno adottato le lenti platoniche della visione antropologica, per cui il corpo è diventato la sede del vizio, dell'errore, del peccato, mentre l'anima è diventata la sede dell'impegno della perfezione. Così, la sessualità interpretata come dimensione corporea, viene ridotta al rango della materialità da disprezzare (PALUMBIERI S., *Op. Cit.*, p. 94).

Seguiranno secoli di discussioni, studi, opposizioni teologiche e ideologiche oscillanti tra gli estremi di una sessualità negata o una sessualità esclusivamente edonistica, per ricondurre serenamente il discorso sulla sessualità, quale positivo elemento costitutivo della natura umana, all'interno di un quadro valoriale ed esistenziale dell'essere umano. Poiché l'uomo vive la sessualità come essere culturale, come cultura, ciò vuol dire, sempre, riferimento ad un quadro di valori scelti dalla propria coscienza, per realizzare un progetto ispirato alla piena realizzazione di sé, in un ambiente e contesto collettivo favorevole.

3. Sessualità, cultura e relazioni sociali

Sul rapporto cultura e sessualità potremmo affermare che, se l'uso e la visione della sessualità dipendono dalla cultura, che non è solo sostanziata da teorie, ma anche di rapporti sociali, economici, politici, di aperture scientifiche e di costumi, credenza, stili di vita, allora i profondi mutamenti culturali registrati nel nostro tempo, hanno modificato fortemente l'approccio e il vissuto della sessualità. In occidente, permane la visione antropologica dualista che ha portato alla scissione dell'eros dalla genitalità, tanto che F. Faros, nella sua opera *La natura dell'eros*, afferma che il trend dell'Occidente del suo inizio e del suo percorso prevede che "L'uomo vittoriano voleva essere innamorato senza accostarsi fisicamente all'altro; l'uomo contemporaneo vuole raggiungere l'orgasmo con l'altro senza essere innamorato".⁵ Appare chiaro il condizionamento fondamentale che spinge a considerare la sessualità come pulsione della *libido*, riducendola, però, esclusivamente ad essa. V. Frankl (1905 – 1997), psichiatra e filosofo annota che l'ipergenitalizzazione praticata dalle nostre sottoculture non può portare al traguardo dell'armonia e del godimento. Scrive: "Attualmente noi ci troviamo di fronte ad una inflazione sessuale, la quale – come avviene per ogni inflazione anche in campo monetario – è associata ad una svalutazione: la sessualità viene svalutata perché è stata disumanizzata. Tutto ciò per la semplice ragione che il *Sesso umano è sempre qualcosa di più del mero sesso*".⁶ In realtà, non si può passare nell'accettazione delle proprie pulsioni senza pilotarle, senza cioè, fare riferimento a un quadro di valori. E tale nodo problematico emerge in tutta la sua gravità soprattutto in un contesto culturale e sociale modificato e in costante evoluzione, dovuto anche alle migrazioni che hanno reso le società e culture europee società multietniche e multiculturali.

⁵ FAROS F., *La natura dell'eros*, Servitium Editrice, Milano 1999, p. 81.

⁶ FRANKL V. E., *La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l'uomo d'oggi*, Elle Di CI, Leumann 1978, p. 23.

Sarebbe auspicabile, forse, un nuovo umanesimo che metta al centro della cultura e della società la persona umana, nella sua totale integrità di essere pensante e amante in una corporeità cosciente ed espressiva, per ricondurre il discorso e i vissuti della sessualità all'interno di processi valoriali, universalmente riconosciuti, nel rispetto dei percorsi personali di ogni persona umana.

4. Sessualità e genere

È questo rapporto uno dei nodi problematici del nostro tempo che vede differenti posizioni sia sul piano antropologico culturale, che su quello sociale, nonché su quello biologico. Infatti, mentre le differenze bio-fisiche sono evidenti e determinabili, quelle psicologiche non sono facilmente e concordemente individuabili. Biologicamente il sesso femminile è caratterizzato da due cromosomi uguali XX. Il sesso maschile reca un cromosoma sessuale uguale all'X della femmina, mentre l'altro è differente ed è indicato con la lettera Y. Normalmente, l'organismo si costituisce, sia anatomicamente che fisiologicamente e morfologicamente in maniera differenziata e complementare, manifestando immediatamente i tratti distintivi della mascolinità e della femminilità. Quindi, si nasce sessuati. E come finora affermato, la sessualità interagisce strettamente con la cultura. La teoria del "genere" afferma che mentre è incontrovertibile e naturale il dato biologico del sesso, il "genere", invece, come auto definizione e percezione della propria sfera sessuale, è un dato psicologico e socio-culturale, connesso alla costruzione sociale dei ruoli, prodotto della società e della cultura. Le categorie "maschio" e "femmina" sono quindi, desuete, antistoriche, superate, inadatte a rappresentare la complessità della sessualità umana e dei suoi orientamenti, ma soprattutto inadatte a rappresentare il "genere" sessuale che ognuno vuole attribuirsi in base a ciò che percepisce di sé. Infatti, per le teorie di "genere", le due nature maschile e femminile non coincidono con il sesso di ogni singolo essere umano, maschio e femmina, determinato dagli organi sessuali che si possiedono, ma evolvono in base all'educazione e alla cultura e possono modificarsi e variare periodicamente. Il "genere", praticamente, che ha i due estremi nell'essere maschio o femmina, ma presenta molteplici dimensioni intermedie, nelle quali il singolo può identificarsi secondo la propria autentica natura che corrisponde al progetto e alla percezione che ha di sé.⁷

⁷ Cfr. FRANA M., *Filosofia di genere. Un libro per la cura dell'omofobia*, Edizioni Libreria Croce, Roma 2009.

UNITÀ DIDATTICA III – ANTROPOLOGIA DELLE MIGRAZIONI

Lezione VI – Antropologia, identità, appartenenza religiosa

1. Caratteristiche generali

Se nello studio dell'antropologia culturale è fondamentale salvaguardarsi dalle inclinazioni etnocentriche che fanno della propria cultura il metro e il parametro di misura e di giudizio delle altre culture, questo vale ancora di più quando si tratta di indagare la religione e la magia come etnemi, o interessarsi allo studio del rapporto tra costruzione dell'identità etnica e appartenenza religiosa. I primi studiosi delle religioni "primitive" infatti, non riportarono fruttuosi risultati nello studio delle culture, perché loro ricerche si basarono su giudizi valoriali riferiti connessi alla storia cristiana e umanistica dell'Occidente. Lo studio antropologico deve accostarsi, quindi, all'indagine su religione e magia, senza pregiudizi, con un preciso punto di partenza, ossia che tutte le religioni sono vere e tutte le forme di magia sono degne di attenzione, perché esprimono un bisogno umano e perché espressioni essenziali della cultura in genere e delle culture in specie. Pertanto, se le religioni sono vere, è perché l'uomo annota, tra gli elementi costitutivi del suo essere, la dimensione religiosa, cioè il "legame" con la divinità, il trascendente, qualsiasi cosa o chiunque esso sia, come incessante anelito a spiegare e spiegarsi, come anzitutto, capacità di autotrascendimento. L'argomento di questa lezione è quello di affrontare il tema del linguaggio religioso nella cultura e del rapporto tra religione e costruzione della propria identità, e soprattutto cercare di comprendere il ruolo della religione nelle relazioni e comunicazioni interculturali.

2. Il linguaggio religioso

Il simbolo esprime per analogia un rapporto inesprimibile che corrisponde coerentemente alla struttura dinamica di una cultura e al sistema di pensiero che la distingue, ha una sua coerenza logica, genera vocaboli, si manifesta con gesti e ritmi che, se ripetuti divengono "rituali", inventa narrazioni. Tra le espressioni tipiche del linguaggio simbolico, prettamente di quello magico – religioso, vi è il mito, che Malinowski definì "la carta costituzionale della società". Esso, appartenendo alla tradizione, è in grado di esprimere una realtà storica del passato o, addirittura, delle origini e, in virtù della sua capacità mitopoietica è un aspetto dell'attività simboleggiante dell'uomo di tutti i tempi. In realtà, con l'ausilio del mito, l'uomo non solo spiega l'origine del cosmo, della vita, della storia, ma cerca di spiegare se stesso, il suo passato e il suo futuro.

Senza invadere il campo delle rivelazioni religiose, l'antropologia simbolista, mediante il mito, organizza i simboli in serie che riconducono sempre verso un'infinita trascendenza che si pone come valore supremo. "L'ermeneuta ha sempre la sensazione che tutti i simboli si organizzino in una vasta e unica tradizione che diventa per questa esaustività stessa una rivelazione sufficiente. È che in ultima istanza, se la funzione simbolica oppone la vita alla morte biologica, se oppone il buon senso alla follia, l'adesione ai miti della città all'alienazione e al disadattamento, se infine essa configura la fraternità delle culture e specialmente delle arti in un 'antidestino' consustanziale alla specie umana e alla sua vocazione fondamentale, ecco che al suo punto estremo il dinamismo di questa funzione si tende ancora in una nuova dialettica. (...) Dietro la vita che si inarca contro la morte, ecco disegnarsi una vita dello spirito che non ha più nessun rapporto essenziale con la biologia. (...) Allo stesso modo, sullo sfondo dell'adeguatezza della coscienza nel suo buon senso si profila un tipo di Giusto, che compendia in sé la virtù dell'eroe, del saggio e del santo. Infine, la città degli uomini si proietta nel cielo in un'immutabile Città di Dio, mentre l'ecumenismo delle immagini rilancia sul piano spirituale una reversibilità dei meriti e delle pene che concretizza realmente la fratellanza. Il simbolo, di conseguenza, risulta davvero sfociare, grazie a tutte le sue funzioni, in un'epifania dello spirito e del valore, in una ierofania".¹ Così, l'antropologo che si cala in queste teofanie non può che cogliere questa tensione dialettica, non solo presente in ogni intuizione religiosa, ma direttamente presente in ogni persona umana.

3. Pluralismo e libertà religiosa

Se la religione fa parte della sfera individuale e non di quella dei poteri pubblici, allora anche il pluralismo religioso diviene possibile e accettabile. Se invece, le religioni, i religiosi, le gerarchie religiose, ove esistenti, hanno poteri anche temporali o hanno il potere di legittimare il potere politico, naturalmente il pluralismo religioso diventa assai più difficile per la asimmetria che si crea se una sola delle religioni è la religione di Stato, e quindi quella che legittima il potere politico.²

Tuttavia, la differenza religiosa, la coesistenza di differenti religioni e il rapporto tra religioni è da considerarsi strutturale nella società occidentale, dove già dal tempo della Rivoluzione Francese, il Cristianesimo ha gradualmente perso la sua unicità e supremazia. Le migrazioni contemporanee hanno, invece, reso ancor di più le società occidentali, multi-religiose. Emerge, quindi, con urgenza, la categoria di *società laica*, da strutturare, con fondamenti filosofici, e da sostenere con l'ausilio delle scienze umane, tra cui l'antropologia. Questa acquisizione si è consolidata in Occidente dopo un percorso lungo e tormentato, passando attraverso l'inquisizione, le guerre di religione, i roghi per

¹ DURAND G., *L'immaginazione simbolica. Il ritorno del simbolo nella società tecnologica*, Red Edizioni, Como 2002, pp. 112-113.

² Cfr. CIAFALONI F., *I diritti degli altri. Gli stranieri fra noi*, Edizioni minimum fax, Roma 1998, pp. 86-88.

i non credenti, e non va intesa in senso ostile alle scelte religiose individuali, ma come una base aperta sia a chi ha fatto tali scelte, sia a chi ha un'ispirazione laica, non religiosa, o atea. È chiaro che la scelta individuale va rispettata, ma nello stesso tempo deve essere rispettosa delle scelte altrui, per evitare che la certezza della propria scelta nel seguire una religione non assurga a pretesto per ledere le certezze altrui, e per non permettere che le religioni diventino un fattore di prevaricazione. Il professore Sartori nel suo libro *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*,³ ritiene che “multiculturalismo” e “pluralismo” siano due concetti completamente diversi: il multiculturalismo sarebbe da ricollegare alle differenze culturali, che, organizzandosi in maniera chiusa, finiscono per configurarsi come un attacco al nostro tipo di società pluralista, in quanto fanno venire meno il principio che la legge è uguale per tutti: Sartori arriva così a concludere che l'Islam non è integrabile perché è una realtà estranea. Lo studio e la familiarità con l'antropologia culturale, insegnano, invece, che non è esatto escludere fin dall'inizio alcuni possibili o prevedibili risultati. Il tempo, cronologicamente inteso, è una delle coordinate essenziali dei grandi mutamenti culturali. Così, come in Occidente il concetto di società laica e tollerante ha impiegato secoli per essere sedimentato e “metabolizzato”, così ci auguriamo avverrà anche per la gestione dell'impatto multireligioso nelle nostre società occidentali. L'antropologia è, in fondo, esperienza di alterità. L'estraneità stessa dell'antropologo gli rende possibile comprendere come certi comportamenti siano il risultato di particolari processi di costruzione etnica e culturale. Il confronto con universi sociali, visioni del mondo, concezioni religiose, del tutto differenti dal proprio, indicano il primo passo di un percorso che lo porta a porre in discussione le categorie che fanno parte del suo bagaglio culturale, in altri termini, valori ed espressioni che intessono il quotidiano nel mondo da cui egli proviene, assumono un peso e un significato diverso. E questa è la prospettiva da cui l'antropologia osserva il pluralismo e la libertà religiosa.

³ Cfr. SARTORI G., *Pluralismo multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multi-etnica*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2002.

4. Religione e identità personale e etnica

Nel 1937 l'antropologo britannico Evans-Pritchard (1902 – 1973) pubblica una ricerca sul campo effettuata tra la popolazione degli Azande, collocata geograficamente a cavallo tra il Sudan e l'attuale Repubblica Democratica del Congo, l'allora Zaire, *Stregoneria, oracoli e magia fra gli Azande*,⁴ soffermandosi ad analizzare le loro credenze, riconoscendone lo spirito religioso e soprattutto illustrando le difficoltà che si incontrano quando si studiano simili tematiche: “La magia e gli oracoli, in rapporto alle altre pratiche primitive, sono per noi più difficili da comprendere e rappresentano, pertanto, rispetto ad altri costumi che si prestano a facili spiegazioni un argomento di studi di interesse maggiore. Qualunque europeo è in grado di comprendere immediatamente, ad esempio, il culto dei morti e di considerarlo perfino con rispetto, ma, messo di fronte a una descrizione della magia africana non vi scorge che un cumulo di assurdità”.⁵ E ciò è dovuto al fatto che la cultura europea include “concetti relativi all'anima, alla vita dopo la morte e agli dei che ci mettono in grado di tradurre senza difficoltà le credenze zande, nei termini della nostra stessa cultura e di ritrovarle ragionevoli”.⁶ È proprio la diversità della stregoneria e della magia rispetto al modo di pensare occidentale che permettono di cogliere l'originalità della cultura zande, nella visione della quale, nulla è più normale della stregoneria. Ho voluto riportare questi elementi etnografici per affermare che l'aspetto religioso è costitutivo dell'identità etnica collettiva. Il popolo Sakalava del Nordovest del Madagascar, che esercita tuttora il culto della possessione dei morti, chiamato *Tromba*, non può prescindere nella rappresentazione di sé, sia individuale che collettiva, dall'esperienza religiosa tradizionale del *Tromba*: ne è prova il fatto che nonostante le numerose conversioni al cattolicesimo o dopo anni di evangelizzazione cristiana, il *Tromba* rimane un elemento religioso e culturale identitario dell'intero popolo. Nell'era della tecnologia, i Sakalava in diaspora, consultano ed evocano il *Tromba* mediante lo smartphone, riproducendo, dovunque si trovino nel mondo, gli stessi rituali e simboli, rimasti invariati per secoli. La religione costituisce un elemento fondante l'identità individuale ed etnica, e con il supporto della scienza antropologica ci sentiamo di affermare che sia sul piano rituale che contenutistico, come formulazione della simbolica interiore, non è affatto un fattore nevrotizzante, di freudiana memoria, al contrario, esercita una funzione determinante sull'equilibrio della personalità. La religione ha un ruolo nella costruzione dell'identità, non solo utile ma insostituibile, essendo “una relazione viva con i processi tipici che non dipendono dalla coscienza, ma che si svolgono al di là di essa nell'oscurità del profondo psichico”.⁷

⁴ EVANS-PRITCHARD E. E., *Stregoneria, oracoli e magia fra gli Azande*, Franco Angeli, Milano 1976.

⁵ Ibidem, p. 389.

⁶ Ibidem, p. 389.

⁷ JUNG C. G., *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 109.

UNITÀ DIDATTICA III – ANTROPOLOGIA APPLICATA

BIBLIOGRAFIA

- AMIN S., *Accumulation on a world scale: a critique of the theory of underdevelopment*, Montly Review Press New York 1974
- ANDOLFI M., *La mediazione culturale. Tra l'estraneo e il familiare*, Franco Angeli, Milano 2014
- Andrea F. Ravenda, *Antropologia applicata e inquinamento industriale a Brindisi. Problemi e nessi da riconfigurare*, in "Dada. Rivista di antropologia post – globale" 2014
- BERNARDO B., *Uomo cultura società. Introduzione agli studi demo-etno-antropologici*, Franco Angeli, Milano 2002
- BUBER M., *Il cammino dell'uomo*, Edizioni Qiqajon Comunità di Bose, Magnano 1991
- CARITAS ITALIANA, *Immigrazione "Segno dei Tempi". Materiali e percorsi per il lavoro pastorale*, EDB, Bologna 2003
- CIAFALONI F., *I diritti degli altri. Gli stranieri fra noi*, Edizioni minimum fax, Roma 1998
- CRUTZEN P. J., *Benvenuti nell'antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*, Mondadori, Milano 2005
- DURAND G., *L'immaginazione simbolica. Il ritorno del simbolo nella società tecnologica*, Red Edizioni, Como 2002
- EVANS-PRITCHARD E. E., *Stregoneria, oracoli e magia fra gli Azande*, Franco Angeli, Milano 1976.
- FAROS F., *La natura dell'éros*, Servitium Editrice, Milano 1999
- FAVARO G., *Minori stranieri*, in "Marginalità e Società", 1987
- FOX R. B., *La parentela e il matrimonio. Sistemi di consanguineità e affinità nelle società tribali*, Editore Officina, ROMA 1998
- FRANA M., *Filosofia di genere. Un libro per la cura dell'omofobia*, Edizioni Libreria Croce, Roma 2009
- FRANKL V. E., *La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l'uomo d'oggi*, Elle Di CI, Leumann 1978
- G., *Homo viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, Edizioni Borla, Roma 1980
- JUNG C. G., *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2012
- KRITZ M. (a cura di), *International migration system. A global approach*, Clarendon Press, Oxford 1992
- KUNDERA M., *L'ignoranza*, Adelphi, 2001

- LEVI-STRAUSS C., *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1972
- MARCEL G., *Homo Viator*, Aubier, Edition Montaigne, Paris 1945
- MAY R., *Love and will*, Dell Publ. Co., New York 1969
- MEZZADRA S., *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre corte, Verona 2001
- PALUMBIERI S., *Antropologia e sessualità. Presupposti per un'educazione permanente*, Società Editrice Internazionale, Torino 1996
- PRINI P., *L'uomo nomade nella natura in movimento*, in BACCARINI E. (a cura di), *Il pensiero nomade. Per una antropologia planetaria*, Cittadella, Padova 1994
- RICCIO B. (a cura di), *Antropologia e migrazioni*, Cisu, Roma 2014
- SARTORI G., *Pluralismo multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multi-etnica*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2002
- SIVINI G., *Migrazioni. Processi di resistenza e innovazione sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000
- STARK O., *The migration of labour*, Basic Blackwell, Cambridge 1991
- SUNDERMEIER T., *Comprendere lo straniero. Una ermeneutica interculturale*, Queriniana, Brescia 1999
- UNITED NATIONS POPULATION FOUND (a cura di), *Lo stato della popolazione mondiale 1993*, Edizione Italiana a cura dell'Associazione Italiana Popolazione e Sviluppo, Roma, 1993
- WALLERSTEIN I., *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, Il Mulino, Bologna 1982

UNITÀ DIDATTICA IV – ANTROPOLOGIA INTERCULTURALE

Lezione I – Società multietniche e multiculturali

1. Caratteristiche generali

Il termine multietnicità, composto dal latino *multus* e dal greco *ethnikós*, è da intendere come una “situazione” di compresenza in un determinato spazio fisico o relazionale di differenti gruppi etnici, ognuno dei quali, portatore di uno specifico patrimonio culturale. Vorrei precisare fin da ora che, trattandosi di compresenza “umana” e di apporti di tradizioni culturali specifiche, la nozione di multietnicità è connotata da dinamicità, mutevolezza, evoluzione e non, assolutamente di staticità. Riprendendo la classica definizione di Weber, i gruppi etnici si fondano sulla credenza soggettiva di condividere un’unica comunità di origine e si distinguono dai gruppi parentali, in quanto, quest’ultimi, accomunati oggettivamente da legami di sangue. “L’etnico assume, quindi, un significato autonomo rispetto al culturale nella misura in cui specifica il suo elemento caratterizzante nei rapporti di discendenza. Quest’ultima consente pertanto di distinguere il gruppo etnico da quello religioso, linguistico, territoriale”.¹ A. Smith (1939 – 2016), antropologo e sociologo britannico, fondatore dell’etnosimbolismo, distingue i tipi “civici” da quelli “etnici” ed individua sei elementi distintivi dell’etnicità: nome, miti di discendenza, storia, cultura, riferimento a un territorio specifico, senso di solidarietà. In ogni caso, ancora secondo Smith, il cuore dell’etnicità va ricercato nei miti, nella memoria nei valori e nei simboli, cioè nel complesso mito – simbolico, dove i simboli svolgono la funzione di “guardiani del confine; i miti offrono spiegazioni e giustificazioni dell’identità di gruppo a coloro che ne fanno parte.”² Da questi elementi già appare tutta la complessità del discorso che si vuole affrontare, soprattutto nella considerazione che le società multietniche sono tali, non solo perché comprendono al proprio interno gruppi etnicamente differenti, quanto perché sia individualmente che come gruppi, esprimono la volontà di conservare la propria identità comune, per la quale viene richiesto un riconoscimento ufficiale. La multietnicità presuppone, naturalmente, la multiculturalità, non solo come compresenza di culture diverse all’interno dello stesso spazio sociale, ma come particolare modo di relazionarsi tra esse. Pertanto, la società è multiculturale quando “tutte le differenze di cultura, costume, etnia sono ugualmente rispettate senza che vi sia disomogeneità tra maggioranza e minoranza. Tutte le espressioni dovrebbero essere rispettate: è tollerato anche il loro incontro dialettico, a condizione che non predomini la conflittualità”.³

¹ CESAREO V., *Società multietniche e multiculturalismi*, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 9.

² Cfr. SMITH A. D., *Le origini delle nazioni*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 84, 52.

³ GINDRO S., Voce “Multiculturale”, in BOLAFFI G. – GINDRO S. – TENTORI T., *Dizionario della diversità. Le parole dell’immigrazione, del razzismo e della xenofobia*, Liberal Libri, Firenze 1998.

2. Il revival etnico

A partire dagli anni Sessanta è avvenuto quello che Smith in un suo libro definisce *Revival etnico*,⁴ ossia, un movimento di riconoscimento dell'identità individuale o collettiva di numerosi gruppi, legata all'appartenenza etnica, contestualizzata in un luogo preciso e con una propria storia, al fine di conseguire precisi scopi sia individuali che collettivi. Anche il *revival etnico* assume, tuttavia, modalità differenti, in riferimento alle coordinate storico – geografiche in cui esso si manifesta: “Nel caso europeo tale contesto è dato in modo particolare dalla situazione di crisi degli stati multietnici tradizionali e di quelli che si sono costituiti sulla base dei trattati del primo e del secondo dopoguerra (...). Mentre nel resto del mondo, il *revival etnico* si è avuto soprattutto in conseguenza della decolonizzazione e della formazione di stati artificiali, le cui componenti etniche non coincidevano con i confini politici intenzionalmente concordati per ognuno di essi, come avvenne in particolare in Africa già con i trattati del 1885”.⁵ Le cause di questo *revival etnico* sono varie e complesse e implicano fattori molteplici di natura psicologica, sociale, politica, economica, culturale, normativa e oscillano dalla reazione all'omologazione ai modelli culturali imposti dalla globalizzazione, all'esigenza di difendere i propri interessi, al bisogno di difesa in situazioni considerate minacciose. Si tratta, tutto sommato, di un processo dinamico, in cui i codici culturali in continua ridefinizione, tendono a produrre, quello che gli antropologi sociali chiamano *modificazione dell'identità*.⁶ Questo processo culturale si presenta in tutta la sua ambivalenza: mentre da un lato presuppone l'apertura e l'incontro multiculturale in una società multietnica, dall'altro, il riadattamento e la ricodificazione della propria identità, produce, il ritorno all'etnicità, in una modalità sempre dialettica, ma a volte conflittuale. È questo il caso in cui i conflitti sociali vengono etnicizzati fino a produrre una sorta di neo – tribalismi che possono anche scatenare sanguinose guerre tra tribù, da ricordare, tra tante, la guerra tra Tutsi e Hutu nel Ruanda, negli anni Novanta del secolo scorso. Al di là dei rischi degenerativi, il *revival etnico* può costituire una rinnovata modalità di aggregazione sociale, di dialogo interculturale, di mobilitazione collettiva, favorendo il multiculturalismo nelle sue diverse espressioni e componenti.

⁴ Cfr. SMITH A. D., *Il revival etnico*, il Mulino, Bologna 1984.

⁵ TULLIO – ALTAN C., *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 30.

⁶ Cfr. SAYAD A., *L'immigration ou le paradoxes del l'altérité*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles 1991.

3. Il multiculturalismo

Per definire il multiculturalismo è opportuno partire, ed escludere, le definizioni di pluralismo culturale e monoculturalismo. Il *monoculturalismo* presuppone e postula l'esistenza di una sola cultura all'interno di uno spazio sociale in un territorio circoscritto. Quando il pensiero monoculturale è autoritario e impone uno specifico principio culturale, dà origine a ideologia totalitarie, quali la nazione, la razza, la religione di stato; quando, invece, è illuminato, avvia gradualmente processi di omologazione, con l'obiettivo ultimo di eliminare, come dannose, tutte le differenze etniche e culturali. Il *pluralismo culturale*, invece, mentre riconosce l'esistenza di diverse culture all'interno di una società circoscritta impone, al contempo, una rigida separazione tra sfera pubblica e privata, dove la sfera pubblica è normata da leggi universalmente accettate, quella privata è luogo di libere manifestazioni delle differenze culturali ed etniche. Il demerito è che il pluralismo culturale ricrea, ancora una volta, i presupposti ideologici della cultura dominante e subalterna, dove quella subalterna non è considerata come espressione folklorica di un preciso gruppo etnico, ma come cultura inferiore da relegare in ambiti limitati e privati. Il *multiculturalismo*, infine, che è la categoria antropologica che si fonda sulla rivendicazione e sulla richiesta di riconoscimento delle differenti culture, in base al principio di pari dignità etnica e culturale. Di conseguenza, il multiculturalismo, in opposizione al monoculturalismo e al pluralismo culturale, ribalta l'idea e la possibilità di una cultura egemone, propugnando, invece, il forte valore antropologico delle differenze, di cui sono portatrici le culture diverse. Inoltre, superando il concetto di "tolleranza", ed evitando il giudizio valoriale sulle singole culture, il multiculturalismo vede nell'incontro tra culture diverse una via privilegiata alla convivenza interculturale e il ritorno positivo e fruttuoso all'etnicità, quale fonte di identificazione collettiva e di identità individuale. All'esaltazione della differenza propugnata dal multiculturalismo, si deve l'attenzione di molte discipline scientifiche, quali la filosofia, la biologia, la linguistica, che hanno indirizzato la loro ricerca allo studio della categoria antropologica della "differenza" e alla sua collocazione epistemologica affermando che "la scoperta di essa va trattata secondo una nuova modalità superando ottiche riduzionistiche o semplificatorie".⁷

⁷ BESOZZI E. (a cura di), *Crescere tra apparenza e diversità. Una ricerca tra i preadolescenti delle scuole medie milanesi*, Franco Angeli, Milano 1999, p. 24.

4. Oltre il multiculturalismo

Il modello del multiculturalismo appare quello più adeguato nel regolare le relazioni e le convivenze interetniche all'interno di uno spazio sociale ben definito, proprio perché basato sul riconoscimento e sulla valorizzazione delle differenze. Inoltre, nella formulazione operata da W. Kymlicka, il multiculturalismo concilia tre esigenze fondamentali: la soddisfazione delle domande di legittimazione e di riconoscimento della specificità etnica, avanzata dai gruppi minoritari; il mantenimento della dimensione culturale che supera il particolarismo etnico; infine, la non compromissione del carattere democratico delle istituzioni.⁸ Tuttavia anche il multiculturalismo presenta dei limiti nella sua attuazione, soprattutto nella società contemporanea, multietnica e multiculturale, ma in continua evoluzione. Infatti, il multiculturalismo, accentuando ed esasperando la categoria di "differenza" culturale, potrebbe, in un certo qual senso, minare alla specificità dell'individuo a favore della collettività, deputata a rappresentare l'originalità culturale, nella società. E ciò non faciliterebbe la comunicazione e gli scambi fruttuosi fra culture, poiché esse andrebbero a chiudersi nelle rispettive fortezze comunitarie, tra l'altro legittimamente riconosciute. Pur se con accenti e toni diversi, gli studiosi concordano sulla necessità che una società multietnica, declinata sul modello multiculturale, possieda un nucleo culturale comune, condiviso dal maggior numero possibile di gruppi e di individui, pur mantenendo ciascuno, la loro originaria appartenenza etnica e culturale. Gli scenari futuri delle nostre società, affidano agli studiosi, antropologi, etnologi, sociologi, il compito di individuare una via nuova e possibile che eviti di cadere nel particolarismo comunitarista o nell'universalismo astratto o nel riconoscimento di un mosaico di differenze separate e non comunicanti. Nella consapevolezza di vivere in una realtà complessa e problematica, ovviando a fatalistiche rassegnazioni o a preconfezionate ricette, si tratta di cogliere la specificità e la ricchezza di questo "nuovo mondo" e offrire contributi analitici, interpretativi, equilibrati, con la prudente attesa che distingue lo studioso dei fenomeni sociali, che cioè, i grandi mutamenti culturali avvengono in tempi lunghi e necessitano di tempi lunghi per la loro decodificazione e comprensione.⁹

⁸ Cfr. KYMLICKA W., *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna 1999.

⁹ Cfr. BELARDINELLI S., *Il multiculturalismo preso sul serio*, «Sociologia urbana e rurale», 21 (1999), 58.

UNITÀ DIDATTICA IV – ANTROPOLOGIA DELL'INTERCULTURA

Lezione II – Il dono

1. Caratteristiche generali

Nasce spontanea la domanda, come mai un argomento come il “dono” è inserito in una unità didattica che riguarda l'antropologia interculturale. Premesso che la categoria del dono è di principale importanza nello studio dell'antropologia culturale, si ritiene che il dono, nella sua struttura originaria e logica, come fu veicolo di comunicazione nelle società primitive, può altrettanto esserlo fra universi culturali diversi, pur se circoscritti in un preciso ambito sociale e territoriale. A. Caillé (1944),¹ sociologo francese, attribuisce al dono un valore politico, indicandolo, “quale terza via” tra la socialità primaria, nella quale la personalità degli individui è più importante dell'efficacia funzionale delle loro azioni, e la si ritrova all'interno della famiglia nucleare, sul terreno del vicinato, dell'amicizia, della solidarietà; e quella secondaria, dove le funzioni sociali prevalgono sulla personalità dei singoli attori, connotata dal mercato, dall'apparato statale e dalla scienza. “Secondo me – afferma Caillé – la terza via si colloca proprio nell'intersezione tra la socialità primaria e secondaria: famiglia, amici; mercato e Stato, con una visione politica del dono. Attraverso il dono ci si dimostra interessati alla costruzione di relazioni sociali. E disinteressati in un altro senso, poiché si è pronti a sacrificare dei beni di utilità immediata in vista di rafforzare le relazioni sociali”.² La socialità della famiglia, quindi, è troppo personalizzata, mentre quella dello Stato e del mercato, troppo rigida e impersonale. Il dono potrebbe indicare ed esserne la terza via. Il dono si presenta nella sua complessità e ricchezza fin dalla semantica della parola stessa. Il vocabolario greco del dono porta un'unica radice *do-. Dos, corrispondente del latino dot-, ossia dote come dono nuziale. Esiodo lo contrappone ad hárpax, cioè rapina. Dòron e dòrea, apparentemente sembrano uguali, ma Erodoto distingue dòrea come azione di destinare un dòron che corrisponde al dono materiale. Dòsis, indica l'atto di offrire, poiché l'oggetto proprio del dono, non esiste. Ha, quindi, un valore astratto, ma designa anche un atto giuridico: in diritto attico è l'attribuzione di un'eredità per volontà espressa, al di fuori delle regole di trasmissione normale. Dótine, indica l'onore attribuito a un dio, a un re, e canoni a loro dovuti da una comunità. È segno di stima, dove per stima s'intende una nozione sociale, sentimentale ed economica insieme. Il vocabolario latino presenta due termini: donum e munus.

¹ Cfr. CAILLE A., *Il terzo paradigma: antropologia filosofica del dono*, Bollate Boringhieri, Torino 1998.

² PAOLOZZI L., *Alain Caillé la terza via del dono*, L'intervista, in L'unità 28.03.2000.

Il primo ha come radice originaria *deH, derivante dalla lingua ittita, col significato di accettare, che diventa in greco didomi, cioè dare, e in latino donum, sostantivo neutro singolare, che traduciamo con “oggetto che si dona, regalo”. Munus, ha invece una derivazione più complessa: la radice originaria è *mei-, che significa cambiare, scambiare, alterare. In mediocimbrico è mynet, col significato di andare; in slavo ecclesiastico antico è mēna, cioè passare oltre; in I grado *e*, diviene **meō**, passare, andare; in II grado *o*, diviene 1. **mūnis** -e, obbligato, riconoscente; **immūnis** -e, immune, esente da gravame, **commūnis** -e, comune a molti, pubblico; 2. **mūnus** -neris, neutro, dono, prestazione, funzione, ufficio; in III grado *ø*, diviene 1. **migrō**, andar via, trasferirsi, **migrātiō** -onis, femminile, migrazione, trasferimento.³

2. La struttura originaria

Il filosofo francese J. Derrida (1930 – 2004), nel suo libro *Donare il tempo. La moneta falsa*,⁴ adotta questa formula: “A dona B a C”. In questa formula B è un bene che appartiene ad A e questi lo dà a C. B può essere sia un bene materiale che spirituale. A, a sua volta, una persona fisica o una persona morale, al pari di C. L’essenziale è che siano impegnati a titolo diverso: A, in qualità di donatore, C, di donatario, B che passi da A a C, essendo B, in rapporto al primo A, diversamente altro, come in rapporto all’ultimo C. L’essere altro B, non è essere “altri”, come A o C, poiché vi è un dono effettivo nella distinzione tra “qualche cosa” B, e qualcuno A e C. Il dono, quindi, non ha assolutamente una forma tautologica sicché, non può accontentarsi di “donare” o di “donarsi” senza donare qualche cosa d’altro a qualcuno d’altro. Ecco perché l’idea di dono implica quella di gratuità, poiché la cosa B non è commisurata dalle persone A e C, essendo il rapporto di A e C senza misura, un rapporto tra persone radicalmente differenti che nessun B potrà mediare in maniera adeguata. Per semplificare, si riporta la distinzione della lingua greca che avrebbe indicato B con *állos* e A e B con *èteros*.

³ TOKARSKI G., *Lexicon indoeuropaeum fundamentale latini sermonis. Dissertatio ad Doctorandum moderante Prof. Remo BRACCHI*, Pontificia Studiorum Universitas Salesiana, Romae 1999, pp. 16-17, 138-139, 160; COMITO A., *Dire dono oggi. Tra linguaggio e significato*, in PANIZZA G. (a cura di), *Il Dono. Iniziatore di senso, di relazioni e di polis*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2203, pp. 23-31.

⁴ DERRIDA J., *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.

3. La struttura economica

Il famoso testo di M. Mauss *Essai sur le don*⁵ del 1925, ha costituito per la scienza antropologica il punto di partenza della riflessione sul dono, e tuttora ne costituisce un punto di riferimento. La prospettiva antropologica della riflessione di Mauss, è filtrata da una dimensione cosmologica, per approdare al dono come struttura economica. Al dono B corrisponde, per Mauss, un contro-dono; questo contro-dono, che si faccia immediatamente o che si faccia dopo molto tempo, assicura l'armonia tra le persone, quasi che lo scambio economico perpetuasse l'equilibrio cosmico. I doni sono reciproci e nulla va perduto, anzi, c'è alla base del pensiero di Mauss la convinzione che è necessario restituire i doni ricevuti. E questo perché il bene donato non è soltanto materiale, ma si inserisce nell'intimo di una vita in cui si appartengono insieme, in modo spirituale, il donatore e il beneficiario. Fare un dono, anche materiale è comunicare qualche cosa della propria forza vitale. E chi lo riceve è tenuto a restituire questo pezzo di vita al mondo vivente. È una forma di continuità tra due persone. In tal modo non vi è differenza assoluta tra A B e C, ma una reale comunione di A con C, grazie a B. di qui la forma necessaria, tautologica e non gratuita della donazione. Tutto ciò perché Mauss non tiene conto del carattere eterogeneo dell'altro. Il superamento dell'interpretazione cosmico-economica del dono si realizza considerando che l'alterità di A e C è distinta da quella di B, e che sono le relazioni umane, o etiche, che danno significato allo scambio dei beni.

4. Aristotile e Lévinas

Aristotile parla del dono nei libri VIII e IX dell'*Etica Nicomachea*,⁶ in cui tratta dell'amicizia. Egli distingue tre livelli di amicizia, di utilità, piacere, virtù. Nei primi due casi, non si ama la persona per se stessa, ma per il vantaggio che si può trarre. Sono amicizie accidentali, non toccano l'essenza delle persone, poiché esse non si interessano dell'amato solo per amarlo. Al contrario, gli amici virtuosi desiderano anche il bene reciproco in quanto sono buoni, e sono buoni per se stessi. L'amicizia, quindi, presuppone la reciprocità e l'uguaglianza da un punto di vista comune. Ma amare o essere amato non sono la stessa cosa o non sono della stessa entità. Ciò è sufficiente per infrangere la legge della reciprocità economica. Di fatto, per Aristotile vi sono più meriti ad amare che ad essere amati. Per Aristotile, infatti, l'amore più grande è di colui che ama per non essere amato, ma esclusivamente per amare: "l'amicizia consiste nell'amare piuttosto che nell'essere amato". Tali amicizie, molto rare, sono il premio di quelli che amano e sono benevoli gratuitamente, per nulla, senza attendere nulla in cambio, che amano le persone soltanto in considerazione di se stesse. Aristotile propone quindi, una

⁵ Cfr. MAUSS M., *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Les Presses universitaires de France, Paris 1968.

⁶ Cfr. MAZZARELLI C. (a cura di), *Aristotile. Etica nicomachea*, Bombiani Giunti Editore, Milano 2000.

specie di asimmetria: il donatore ha avuto l'iniziativa e nessun contro-dono potrà mai eguagliare questo dono. In questa prospettiva, lo stesso contro-dono manifesta tutta la l'impossibilità, poiché nel caso dell'amicizia secondo virtù "è la scelta deliberata del benefattore che svolge il ruolo di misura". Si arriva così al dono più sublime, che non si mostra nella sua quantità economica, ma che proviene dall'atto volontario, originalmente libero, capace di donare se stesso, di tutto donare gratuitamente: "È vero ugualmente che l'uomo virtuoso agisce spesso nell'interesse dei suoi amici e del suo paese, e anche, se ce n'è bisogno, dona la propria vita per essi: poiché sacrificherà denaro, onore e generalmente tutti i doni che gli uomini si contendono, conservando per sé la bellezza morale dell'azione". Quasi in continuità con Aristotile, basandosi ancora sul principio della *asimmetria*, si sviluppa il pensiero di E. Lévinas (1906 – 1995) sul dono. Egli poggia la sua tesi sulla tradizione religiosa ebraica e dà un'interpretazione, alquanto, seducente del dono, giungendo a spiegarlo con il concetto di passività originaria. Per Lévinas, l'altro è "infinito irriducibile",⁷ anche se viene in comunione con me. Si crea, quindi, nell'incontro tra le due persone, un *rapporto-non-rapporto*, nel senso cioè, di una relazione irriducibile, impari, mai totalizzante. L'altro diventa per me un appello, mi chiama ad uscire da me, provocando in me un esodo mai approdante. Io stesso divento appello per l'altro, quindi vi è sempre un rapporto asimmetrico. Da qui scaturisce che il donatario diventa una grande ricchezza per il donatore, poiché diventa rivelazione delle potenzialità recondite del donatore e segreto potenziamento della sua funzione. Tutto ciò presuppone che nessun oggetto, niente di materiale, potrebbe mai ricompensare l'energia promossa dal donatore nell'atto di donare. La conseguenza non può che essere la gratuità del dono: donando, e non avendo una restituzione, il donatore potenzia se stesso, mediante quella "passività originaria" che si rivela, anche se in parte, nella capacità di accogliere il dono altrui. Il dono, quindi, con la sua dimensione di gratuità sconvolge la logica dell'economia intesa come profitto esclusivo e come necessario ritorno di un'azione fatta, e le rigide leggi del mercato, poiché, principalmente, si caratterizza per la sua finalizzazione all'altro. Ciò richiede una riformulazione dei sistemi economici attuali, dal primato del profitto, al primato dell'uomo, e dunque un'economia a servizio dell'uomo e, a tal punto, non solo si ritrova uno spazio per il dono dentro l'economico, ma il vero economico presuppone la gratuità del dono. Inoltre, il dono trasforma la polis, nel senso che si crea tra il donatore e il donatario una relazione *commūnis*, cioè un legame di interdipendenza, di cui veicolo è il *munus*, il dono stesso.

⁷ Cfr. LEVINAS E., *Etica e infinito. Il volto dell'altro come alterità, etica e traccia dell'infinito*, Città Nuova, Roma 1984.

UNITÀ DIDATTICA IV – ANTROPOLOGIA DELL'INTERCULTURA

Lezione III – Antropologia dei luoghi ed erranza

1. Caratteristiche generali

Tra i fattori fondamentali della cultura, vi è quello che in antropologia è individuato con la categoria di *oikos*, parola greca che letteralmente significa “casa”, ma può assumere il significato di abitazione, dimora, tempio, famiglia, stirpe, luogo natio, patria, oppure ambiente naturale, quindi, ecologia, o ambiente sociale. L'antropologia, non solo si interessa degli aspetti umani dell'ecologia e di come l'ambiente si riflette sulla cultura, ma approfondisce anche il valore simbolico della “casa – dimora”, “casa – luogo” e del senso e significato che assumono nella costruzione dell'identità individuale e collettiva. L'antropologo ed etnologo francese Marc Augé (1935), pubblica nel 1992 un libro destinato a suscitare una grande risonanza internazionale, non solo nel campo dell'antropologia e della sociologia, ma anche in ambito ingegneristico, architettonico, politico, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*.¹ Egli attribuisce ad alla nozione di “luogo” tre caratteristiche essenziali: anzitutto “essere identitario”, ossia in grado di individuare, influenzare, formare l'identità di chi lo abita; “essere relazionale”, in quanto stabilisce la reciprocità dei rapporti tra gli individui, funzionale ad una comune appartenenza; “essere storico”, poiché mantiene la consapevolezza delle proprie radici in chi lo abita. Le abitazioni – case comuni, sono luoghi che esprimono l'appartenenza culturale e sociale dei loro abitanti, ne condizionano i comportamenti, rappresentano la socialità di quel determinato territorio in cui sono collocate. Il problema posto da Augé è che, secondo lui, l'attuale sistema di società sta distruggendo il concetto di luogo come finora conosciuto, poiché privato di quelle caratteristiche identitarie, relazionali e storiche che lo avevano contraddistinto, rendendolo tale. Ciò è chiaramente visibile in tutte le strutture ed edifici adibiti al transito, aeroporti, stazioni; al commercio, supermercati, centri commerciali; alla cura sanitaria, ospedali, ambulatori; al tempo libero, parchi pubblici, giardini, sale di gioco. Questi luoghi, dove la gente trascorre gran parte della vita, sono definiti da Augé, nonluoghi, perché “spersonalizzati” e “spersonalizzanti”, vuoti, privi di senso, massificanti, omologati, quasi inumani, dove, pur tra migliaia di persone, impera la solitudine: *per sentirci in un contesto sociale non ci rimane che guardare lo spettacolo degli altri che camminano e, a loro volta, ci osservano: uno spettacolo dove attori e spettatori si confondono in un reciproco e continuo scambio delle parti*. In questa lezione si vuole presentare il tema del “luogo” nel suo significato antropologico e culturale, cogliendo la relazione tra senso dei luoghi e progetto di viaggio.

¹ AUGÉ M., *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano 2009.

2. Il senso dei luoghi

Scrittori e antropologi ci hanno raccontato la centralità della casa, il suo valore simbolico e la sua sacralità, ma anche, talora, la sua chiusura, il suo guardarsi all'interno, il suo essere, a volte, prigioniero. Tuttavia, la casa è il luogo da dove si parte, il luogo da dove inizia il viaggio, il luogo dove si desidera, perennemente, ritornare. Essa, rappresenta, simbolicamente, il tempo e l'esperienza da cui si proviene: è un interno, un coagulo di affetti, ma talvolta un ingorgo, perché quell'ambiente può anche non avere respiro, o togliere il respiro, è un ambiente protettivo, ma può essere un vuoto, può indicare una chiusura. Lo stesso spazio disponibile per un'ospitalità universale, può diventare lo spazio che agguanta, stritola ed assorbe per la rapina più violenta. In ogni caso, la casa – dimora, rimane per sempre un luogo con un significato importante nell'identità individuale e, collettiva, quando la “casa” diviene “paese”. Il rapporto, però, tra individuo e luogo va inteso nella sua complessità e, a volte, ambiguità. Infatti, il legame e l'appartenenza al “luogo” o alla “casa” non vuol dire stabilità o sedentarietà, anzi, la fuga, l'abbandono, l'esodo, l'emigrazione, fanno parte dei temi antropologici più profondi. E tuttavia, anche quando si fugge, si resta in qualche modo nel luogo in cui si è nati. Si resta, quasi, prigionieri delle proprie origini, e anche non tornando più nel luogo in cui si è nati, non si risolve mai del tutto il problema dell'appartenenza. Ecco il senso dei luoghi, nettamente contrapposto ai nonluoghi di Augé: i luoghi, infatti, per l'uomo, non solo soltanto uno spazio geografico, ma lo spazio delle relazioni, delle comunicazioni, delle tradizioni, spesso nascono grazie ad atti e gesti sacrali, e la loro forza, può nascere anche da questo legame che gli uomini stabiliscono con la divinità. È un patto che non viene interrotto nemmeno in caso di catastrofe, di abbandono, di spopolamento. La storia dell'emigrazione ci insegna come le persone trasferiscano le loro tradizioni religiose altrove e come grazie a quelle tradizioni rinnovate in un nuovo contesto abbiano fondato nuova vita altrove. Sicché, il legame con il mondo di origine serve da orientamento alla nuova vita. Non si tratta, quindi, di riproporre un nostalgico ritorno al passato, ma la riscoperta, con occhio nuovo, di antichi e nuovi percorsi, di antichi e nuovi luoghi. “Noi *siamo* il nostro luogo, i nostri luoghi: tutti i luoghi, reali o immaginari, che abbiamo vissuto, accettato, scartato, combinato, rimosso, inventato. Noi siamo anche il rapporto che abbiamo saputo e voluto stabilire con i luoghi”.²

² TETI V., *Il senso dei luoghi. Paesi abbandonati di Calabria*, Donzelli Editore, Roma 2004, p. IX.

3. Viaggi ed erranza

J. Kristeva (1941), psicanalista e linguista francese, nel suo libro *Stranieri a se stessi*,³ indaga sul significato di “essere stranieri” e sul condizionamento che l’estraneità, come categoria psicologica e antropologica, ha esercitato nella nostra storia e nella nostra società. E la letteratura sull’estraneità, la *extraneitudo*, fin dal secolo scorso ha interessato antropologi, sociologi, psicologi, poiché si è rivelata una delle condizioni esistenziali e paradigmatiche della condizione umana.⁴ L’uomo ha perso la sua identità, appare disorientato, precario, sull’orlo del precipizio della non speranza, vive la condizione di estraneo, a se e agli altri, è invaso da una noia esistenziale. L’extraneitudo, questa uscita da sé, è simbolicamente rappresentata dallo straniero, che però, non è altro, secondo Kristeva, la nostra controfigura, il nostro doppio: “È chi turba la trasparenza (...) e non è né la vittima romantica della nostra pigrizia familiare né l’intruso responsabile di tutti i mali della città. Né la rivelazione attesa né l’avversario immediato da eliminare per pacificare il gruppo. Stranamente lo straniero ci abita: è la faccia nascosta della nostra identità, lo spazio che rovina la nostra dimora (...), riconoscendolo in noi, ci risparmiamo di detestarlo in lui. Lo straniero comincia quando sorge la coscienza della mia differenza e finisce quando ci riconosciamo tutti stranieri, ribelli ai legami e alle comunità”.⁵ Senza questa operazione lo straniero è l’altro, il diverso, mentre nella misura in cui “tendiamo all’incontro” scopriremo che l’archetipo di straniero ci abita, l’abbiamo sperimentato nelle nostre migrazioni interiori e relazionali, quando ci scopriamo “erranti”, quando il viaggio assume una dinamica interna e una funzione pedagogica, diventa metafora dei passaggi esistenziali, miraggio di un desiderato stato di vita. Ecco emergere, allora, il senso dei luoghi, in tutta la sua gravità antropologica ed esistenziale. Lo straniero, quindi, non è che *una* delle immagini che affiorano quando ci imbattiamo con l’inusuale umano, dove l’ospitalità, la cautela, il sospetto si frammischiano insieme nella difesa del nostro “spazio vitale” sia esso fisico o psicologico, che percepiamo minacciato o invaso. Lo straniero, diviene, quasi un fatto *ecologico* che dimostra, ancora, quanto lo spazio, i luoghi e coloro che vi abitano, siano importanti nella costruzione dell’identità individuale e collettiva.

4. Alcune metafore

Nello studio dei fenomeni migratori individuali o di massa, la scienza antropologica si è servita, in maniera peculiare, di miti o di metafore, per cercare di tipizzare, per quanto possibile, l’esperienza del viaggio, mediante personaggi mitologici a cui è stato assegnato un significato pedagogico esemplare. Si tratta di viaggiatori di vario tipo e storia, nei quali si alterna, desiderio di andare oltre e

³ Cfr. KRISTEVA J., *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano 1990.

⁴ Cfr. CAMUS A., *Lo straniero*, Bompiani, Milano 2015; SARTRE J. P., *La nausea*, Einaudi, Torino 1999; CIORAN E., *L’inconveniente di essere nati*, Adelphi Edizioni, Milano 1991.

⁵ KRISTEVA J., *Op. cit.*, p. 9.

stabilità; novità e ritorno alle origini; avventura e staticità, in un ciclo senza fine, dove la vita viene rappresentata come viaggio con o senza scopo, e passaggio, come prova e metamorfosi. Chiunque emigra vive necessariamente una transizione materiale e psicologica e, pur senza cambiare Paese, si pone alla ricerca di qualcosa di utile o di sublime. Naturalmente, sperimentando prove e trasformazioni, deve vivere per caso o per forza, per sua volontà o per rassegnazione, una transizione interiore, abbandonando un luogo per approdare ad un altro; progettando un viaggio in avanti, senza tagliare definitivamente con il passato. Ciò corrisponde alle categorie del *viaggiatore*, dell'*errante*, dell'*esule* del *profugo*, a cui sono stati attribuiti personaggi del mito o della letteratura, Ulisse, Mosè, Edipo, Enea.

Simbologie	Miti	Paradosso 1	Paradosso 2
Il <i>Viaggiatore</i> (Colui che ritorna)	Ulisse	Il ritorno alle origini	La ricerca dell'avventura
L' <i>Errante</i>	Mosè	Lo scopo divino	L'occupazione della terra promessa
L' <i>Esule</i>	Edipo	L'espiazione personale	La colpa sociale
Il Profugo	Enea	La sopravvivenza del proprio popolo	Il tradimento di Didone

Ognuno di essi esprime una categoria o modalità del viaggio e contemporaneamente un monito. Ulisse presenta il gusto e, al contempo, il rischio dell'avventura. È il simbolo della fedeltà e dell'anelito delle proprie origini, rappresentato dal periglioso viaggio di ritorno a Itaca. Infatti, tutto il mito di Ulisse è strutturato con un obbiettivo teleologico, parte, ma solo per provare il piacere del ritorno. Mosè, obbedisce a un comando divino, va verso la terra promessa, guida il suo popolo nel deserto, ma ciò comporta guerre, conflitti interni, sventure. Egli stesso che ubbidisce al volere divino, è punito dalla stessa divinità, che gli vieta di entrare nella terra promessa. Rappresenta il viaggio di chi cerca, ma non approda. Il viaggio di Edipo, che commette una grave colpa, quella di accoppiarsi con la propria madre, anche se inconsapevolmente, è il simbolo dell'esule, escluso per punizione dalla comunità di appartenenza, o che si autoesclude per espiazione della colpa. Infine, il mito di Enea, che è il simbolo del profugo, di colui che fugge a causa di un tradimento. Sono classificazioni semplici e non del tutto esaustive, tuttavia rappresentano metafore della vita che possono aiutare a cogliere la complessità della categoria di erranza e la sua relazione con i luoghi di origine e di approdo.⁶

⁶ Cfr. DEMETRIO D., *Erranza e pedagogia dell'interiorità*, in BERRUTI F. (a cura di), *L'educazione all'interculturalità. Premesse e sperimentazioni*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1996, pp. 32-38.

UNITÀ DIDATTICA IV – ANTROPOLOGIA INTERCULTURALE

Lezione IV – Il pensiero interculturale

1. Caratteristiche generali

È del tutto noto, per gli studiosi dell'antropologia culturale, che anche il pensiero è oggetto degli studi antropologici. H. Gardner, psicologo statunitense, nel suo libro *Formae mentis*¹ ha tentato di dimostrare che anche tra le etnie più lontane, storicamente e geograficamente, esistono notevoli somiglianze cognitive. Mediante ricerche comparative ed empiriche, Gardner ha dimostrato che gli strumenti per padroneggiare i concetti sono strutturalmente simili, sia per l'uomo occidentale che per un aborigeno che abita l'altra parte della terra. Ciò che permette agli uomini di comunicare e di intendersi tra loro è, infatti, una sorta di DNA cognitivo che si disarticola in cosiddette, "forme della mente di base quali la relazionale, la simbolico – rappresentazionale, la meta – cognitiva. Tali forme mentali caratterizzano tutti gli individui che le utilizzano per organizzare la realtà, sconfiggere il nemico, creare solidarietà. Soprattutto, attraverso l'intelligenza simbolica, la persona umana dimostra di essere in grado di attribuire un *sensu* alle realtà che lo circondano e che hanno contribuito a formare la sua personalità. Queste moderne teorie dell'antropologia dell'intelligenza hanno messo in crisi quanti sostenevano la formula del pensiero *pre – logico* dei primitivi, qualitativamente inferiore al pensiero intelligente e logico dell'uomo occidentale. Gli studi antropologici riferiti all'intelligenza e ai processi cognitivi hanno permesso, a dispetto di quanti sostenevano la diversità qualitativa delle intelligenze umane e la conseguente improduttività di azioni formative rivolte a nuove minoranze entrate nei circuiti dell'apprendimento occidentale, di dimostrare che chiunque è dotato di un apparato cognitivo neurofisiologicamente nella norma può decodificare simboli e rappresentarsi mentalmente in significati; di affermare che il linguaggio verbale è regolato da operazioni sintattiche e, quindi logiche, o semantico – lessicali che testimoniano l'indubbia presenza di una facoltà capace di concettualizzare; di sostenere che anche l'analfabeta, mediante il linguaggio, dimostra di pensare secondo attività cognitive, quali l'analisi o la sintesi o la classificazione. Il rischio, grave, sottile e serpeggiante è che le nuove forme di xenofobia o di razzismo ideologico, potrebbero dar vita a un *super – etno – centrismo* formativo, che riserverebbe esclusivamente agli autoctoni alcuni apprendimenti non ritenuti adatti alle nuove minoranze entrate nei circuiti della formazione occidentale, perché dotate solo di una *pre – intelligenza* non uguale a quella degli occidentali.²

¹ Cfr. GARDNER H., *Formae mentis*, Feltrinelli, Milano 1987.

² Cfr. DEMETRIO D., *Immigrazione straniera e interventi formativi*, Franco Angeli, Milano 1984.

2. Culture e operazioni cognitive

Dato per certo, ormai, che non vi è alcuna differenza qualitativa tra le facoltà cognitive umane, l'antropologia culturale, sottolinea invece, quanta sia differente la declinazione culturale delle operazioni cognitive e quanto l'ambiente di origine influenzi e orienti le forme mentali. Ciò significa che la differenza non risiede nelle facoltà intellettive originarie, cadremmo nel razzismo biologico, ma nel contesto culturale dove le forme della mente vengono educate, formate, influenzate. La realtà viene manipolata dalle menti umane, per essere spiegata, interpretata, usata, quindi, alla base dei comportamenti e dei stili di vita ci sono differenti *modi di pensare*, frutti di culture e soprattutto di sottoculture, intese non come subalterne ad una cultura egemone, ma differenziate e trasversali nei vari strati e gruppi sociali, frutti di diversi modelli cognitivi, ai quali affidiamo denominazioni che conducono alle mitologie, alle tradizioni e riti religiosi, agli usi domestici e magici, e alla fine non sono altro che "storie cognitive". Queste differenze cognitive, connessi ai processi di apprendimento originari, sono ciò che, realmente, costituiscono *una* differenza tra le persone umane. A mo' di esempio, analizziamo, brevemente, i processi di apprendimento di un bambino occidentale e di un bambino africano. Il primo, in un ambiente protetto, speciale e programmato, verrà, gradualmente indirizzato, verso quell'ottimizzazione operatoria che gli faciliterà, integrata ad altri atti cognitivi, l'apprendimento della lettura e della scrittura. Il secondo, invece, crescerà in un ambiente meno controllato e più spontaneo, sicché, l'attività di sintesi verrà orientata verso l'acquisizione di altri compiti. Il processo cognitivo originario, di astrazione e sintetizzazione dei dati esperienziali, e la loro conseguente organizzazione concettuale, in connessione con lo sviluppo del linguaggio, sarà identica per entrambi, il primo, però, con gli strumenti dell'asilo nido, il secondo con gli strumenti offerti dal villaggio. Tuttavia, la differenza degli atti cognitivi, risiederà proprio nei luoghi all'interno dei quali avviene l'educazione e la crescita e troveranno, poi collocazione, nelle diverse aree intellettive classificate da Gardner.³ Qui ha origine la pedagogia interculturale: infatti, il confronto culturale si basa su forme di apprendimento trans – cognitive, ossia sulla maggiore o minore capacità di trasferire un atto cognitivo all'altro, da una forma mentis ad un'altra. Quanto più le "forme" sono specializzate e settoriali, tanto più è difficile l'integrazione e la comunicazione. Compito quindi del pensiero interculturale è non solo di cogliere le differenze, ma rendere possibile la transattività o mobilità cognitiva.⁴

³ Cfr. DEMETRIO D., *Dalla pedagogia alla didattica interculturale: rendere quotidiano il rapporto educativo con le nuove etnie*, in FAVARO G. (a cura di), *I colori dell'infanzia*, Guerini, Milano 1990.

⁴ GENOVESE A., *Per una pedagogia interculturale. Dalla stereotipia dei pregiudizi all'impegno dell'incontro*, Bononia University Press, Bologna 2003.

3. Intelligenza relazionale

“Se il primo potere della mente corrisponde alle intelligenze fondamentali ipotizzate da Gardner, e il secondo alle specializzazioni etniche assunte dalle diverse manifestazioni cognitive, il terzo non può che essere contraddistinto da un’*intelligenza relazionale*”.⁵ Tale “intelligenza”, che fa da substrato e da motore al pensiero interculturale, non si limita solo ad assumere uno stile cognitivo disponibile o benevolo nei confronti degli altri, ma invece, invita ad educare ad un pensiero non rigido e in continuo movimento, mettendo in relazione se stesso con gli altri e privilegiando non l’emotività, né la propria interiorità, ma il rapporto che si va a creare tra gli attori, al fine di stabilire relazioni corrette, serene, positive e propositive. Infatti, l’intelligenza relazionale, applicata in ambito interculturale, non si limita ad ascoltare o a conoscere superficialmente gli altri, in questo caso lo straniero, ma vuole entrare nelle ragioni delle loro visioni del mondo, per esporre le proprie e intraprendere percorsi comuni di conoscenza. Mentre però, questi comuni percorsi di conoscenza, sono più difficili in ambiti quali il lavoro, l’inclusione sociale, la cittadinanza, l’area più franca è quella che vede le interazioni fra culture convergere attorno ad obiettivi di ordine formativo. È il momento in cui le forme della mente hanno la possibilità di dialogare e di conoscersi, senza altro patto che quello di imparare ad apprendere insieme. In tal caso, le forme della mente non sono solo nel pieno delle facoltà operative a loro proprie, ma sono in grado di mettere in atto nuovi processi di conoscenza interpersonale che valica gli stessi obiettivi formativi. Appare naturale che l’obiettivo dell’intelligenza relazionale non è quello di annullare le differenze, né creare delle gerarchie o false uniformità, ma di innescare processi di confronto tra persone con radici culturali diverse, combattendo i pregiudizi da un lato ed evitando meccanismi di autoesclusione o devianza, dall’altro. L’intelligenza relazionale è chiamata, non solo a credere e a proporre nuovi valori o nuove forme di relazione interpersonale, ma a preparare, sollecitare, accelerare, orientare i processi di cambiamento, che per loro natura sono lenti e possono andare anche in un senso non auspicato. Non è una semplice impresa, certamente, ma è un apporto determinante che l’antropologia dell’intelligenza, con la dignità di scienza, può e deve offrire alla società attuale in continua trasformazione.

⁵ DEMETRIO D., *Modalità interculturali del pensiero*, in BERRUTI F. (a cura di), *L’educazione all’interculturalità. Premesse e sperimentazioni*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1996.

4. La democrazia culturale

In quest'ultimo paragrafo vorrei, brevemente, affrontare il tema dell'intercultura, da una prospettiva politica, nel senso primo e proprio del termine greco *pólis*, ossia "città",⁶ un universo democratico ove "chi governa è responsabile del proprio operato e deve darne conto alla comunità, mentre i membri della città, in dinamica condivisione, che riguarda e coinvolge tutti, partecipano alle scelte per il bene comune della loro città".⁷ Si tratta di una democrazia non solo formale, ma sostanziale, perché l'obiettivo della scelta, operata da tutti, avviene nel quadro di un'indispensabile solidarietà, a garanzia del bene personale di ciascuno e perché a tutti siano offerte le condizioni politiche, economiche, sociali, spirituali perché ciascuno possa pienamente realizzare se stesso. E in un mondo, quello attuale, attraversato da intensi scambi culturali, non può esservi democrazia senza riconoscere la diversità delle culture e i rapporti fra esse esistenti. La difficoltà di costruire una società multiculturale è la stessa difficoltà a cui va incontro ogni iniziativa democratica. Lungi dal non riconoscere lo spirito democratico fondato sull'universalismo individualistico, la società multiculturale è il compimento dell'idea democratica, poiché riconosce la pluralità degli interessi, dei valori e delle opinioni, non solo dei singoli, ma di eventuali gruppi intermedi o etnici. Ecco perché la democrazia culturale subisce continuamente attentati provenienti da un lato dalla cultura di massa, che tende ad assimilare e unificare ogni forma o espressione culturale differente; dall'altro dall'aspirazione dei particolarismi dell'identità etnica. Pertanto, per democrazia culturale si può intendere una democrazia in cui abbiano un ruolo particolare i diritti culturali, ossia diritto di partecipazione alla vita culturale, ai benefici del progresso scientifico, alla proprietà intellettuale; diritto all'educazione; diritto individuale e collettivo all'identificazione culturale. In tal caso, la democrazia culturale dovrebbe adoperarsi per tutelare la cittadinanza di questi diritti. Un'altra interpretazione potrebbe essere quella che fa riferimento all'identità culturale, ossia al senso plurale delle culture. In questo caso il regime democratico culturale dovrebbe tutelare la cittadinanza di tutte le culture presenti in un territorio circoscritto, divenendo così, "democrazia delle culture" e non più democrazia culturale. In sintesi, pur non essendo più possibile nelle nostre società dirsi democratici senza accettare l'idea di una società multiculturale, preferisco attribuire alla democrazia culturale una dimensione contemporaneamente individualista e universalista, interessata al singolo portatore di cultura e alle culture in genere, che tutela la crescita dell'individuo, senza escludere le istanze della collettività, in grado di offrire piena cittadinanza ai diritti culturali e ai gruppi etnici.⁸

⁶ Cfr. SOBRERO A. M., *Antropologia della città*, Carocci Editore, Roma 1992.

⁷ SUSANETTI D., *Catastrofi politiche. Sofocle e la tragedia di vivere insieme*, Carocci Editore, Roma 2011, pp. 14-16.

⁸ Cfr. TOURAINE A., *libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?*, Il Saggiatore, Milano 1998, pp. 204-212. VIOLA F., *Democrazia culturale e democrazia delle culture*, in «Studi Migrazione/Migration Studies», 2001, XXXVIII, n. 144, pp. 845-854.

UNITÀ DIDATTICA IV – ANTROPOLOGIA INTERCULTURALE

Lezione V – Il metodo di Margalit Cohen – Emerique

1. Caratteristiche generali

Margalit Cohen – Emerique (1932) è una psicologa e sociologa francese a cui è stato attribuito il merito di aver codificato un metodo pratico di comunicazione interculturale, chiamato *metodo degli shock culturali*. L'originalità di questa strategia comunicativa è che nasce direttamente sul campo. Nel lavoro con i migranti, gli operatori sociali si trovano spesso in situazioni conflittuali destabilizzanti che sembrano difficili da integrare nella loro pratica professionale. Infatti, nella relazione e comunicazione tra persone di radicamenti culturali differenti, ci sono sempre due portatori di cultura, se stesso e l'altro e non uno solo, cioè l'altro. Ciò implica sempre la necessità di conoscere la propria cultura e scoprire, soprattutto come essa sia stata interiorizzata in funzione di un percorso personale. In altre parole, la comprensione, la tolleranza dell'altro diverso passano sempre attraverso la scoperta della propria identità sociale, culturale e professionale. Secondo Cohen-Emerique si tratta, quindi, di spostare l'asse che finora ha regolato i rapporti interculturali: dalla conoscenza della cultura dell'altro diverso, alla conoscenza della propria cultura identitaria, operando una dettagliata riflessione su se stessi, della coscienza di sé in quanto appartenenti a una cultura e a sottoculture, con i propri codici, valori, modelli di comportamento, aspirazioni relative alle diverse appartenenze, nazionale, etnica, religiosa, di categoria sociale, professionale, istituzionale. Si tratta di un processo lungo e difficile, che si sviluppa progressivamente fin dall'infanzia attraverso un'educazione familiare molto aperta, sia tramite una formazione specifica nell'età adulta. In Europa sempre più operatori del sociale sono chiamati a relazionarsi con persone migranti. Pertanto, la capacità di stabilire una comunicazione corretta non solo è auspicabile, ma necessaria: da questo dipende la riuscita della professionalità dell'operatore sociale e il percorso di integrazione e inclusione sociale del migrante. Cohen-Emerique sostiene che una via privilegiata di comunicazione tra professionisti del sociale e i loro assistiti migranti è da collocarsi nei termini di relazioni e comunicazioni interculturali. Tuttavia, il metodo degli shock culturali, ricco e stimolante, sia per gli operatori sociali e umanitari che per gli studenti e i formatori interculturali, pur dimostrando una apparente semplicità, richiede, in realtà, una grande perizia.

2. Un nuovo concetto di “Intercultura”

Il termine “interculturale” appare per la prima volta in Europa negli anni Ottanta. Di esso, sotto angolature differenti, si sono interessati antropologi, sociologi, psicologi, collaborando alla costruzione, per quanto più esaustiva, dello stesso concetto, e soprattutto evidenziando la differenza tra cultura, intercultura, multiculturalità, integrazione, nozioni utilizzate spesso con lo stesso significato e a volte in modo confusionario. La categoria antropologica e sociologica di “interculturale” pone l’attenzione sull’interazione che nasce dall’incontro tra due portatori di cultura e non uno solo, il migrante, quasi che l’attore del sociale e dell’educativo, autoctono, non avesse una cultura ma fosse universale.¹ Martine Abdallah Pretceille ritiene che rispetto al termine cultura, l’interculturale implica tre prospettive, *soggettiva, interazionista, situazionale*.² Nella prima prospettiva l’accento è posto sull’individuo portatore di cultura, che ne è entrato in possesso in maniera originale ed unica, con la propria soggettività, a seconda della sua età, sesso, appartenenza sociale, percorso personale. È una “cultura” non semplicemente data o considerata, ma si tratta di una “cultura interiorizzata”, non sempre conscia che entra in contatto con un’altra cultura altrettanto “interiorizzata” e soggettiva e non consapevolizzata. Nella seconda prospettiva, quella interazionista, l’interculturale implica il riconoscimento che, nell’incontro, si è in presenza di due attori e uno solo, quello che comunemente è considerato come il destinatario, ossia il migrante, lo straniero. L’accento è quindi posto sull’autoctono e la sua cultura e sul rapporto che questi intrattiene con altri, più che sugli altri propriamente detti. Nella terza prospettiva, invece, l’interculturale, non solo considera le differenze di norme e valori differenti nell’interazione tra due persone portatrici di culture differenti, ma implica la differenza di status tra gli attori, poiché le culture si iscrivono sempre nella storia, nella politica, nell’economico, e ciò rende più difficile l’interazione. Infatti, nelle relazioni, e di ciò è maestra l’antropologia culturale, interferiscono i pregiudizi, i contenziosi accumulati nel corso della storia, le rappresentazioni negative dell’altro, i percorsi personali, gli stereotipi, risentimenti, diffidenza, complessi di inferiorità, superiorità.

Non a caso, Mandela, nel suo discorso d’investitura in Sud Africa il 25 maggio del 1994 ebbe a dire: “Il fardello del passato pesa su ciascuno di noi, coloro che hanno ferito come coloro che hanno sofferto”. Alla luce di quanto detto, si può tentare, ora, di dare una definizione più precisa di interculturale, cioè, l’interazione tra due entità – identità che si attribuiscono reciprocamente un senso³ in un contesto in continua evoluzione. È, questo, un processo ontologico di attribuzione di

¹ Cfr. COHEN-EMERIQUE M., *Per un approccio interculturale nelle professioni sociali e educative. Dagli inquadramenti teorici alle modalità operative*, Erickson, Trento 2017.

² Cfr. ABDALLAH-PRETCEILLE M., *L’éducation interculturale*, Presses Universitaires de France, Paris 2004.

³ Il termine senso deve essere preso nei tre significati: 1. Sul piano cognitivo, comprendere, spiegare, dare un significato; 2. Sul piano sensoriale, conoscenza attraverso i cinque organi dei sensi; 3. In quanto orientamento d’azione, direzione da prendere.

sensu e, al contempo, dinamico, in quanto provoca un confronto tra due identità che gradualmente si rimodulano in un contesto mai completamente stabile e definito.

3. Il metodo degli *choc culturali*

Pur considerando la complessità della relazione e della comunicazione interculturale, non solo dal punto di vista teorico, ma soprattutto pratico, Cohen-Emerique offre il suo metodo di approccio alla comunicazione interculturale che è caratterizzato da tre passaggi: decentramento, scoperta del quadro di riferimento dell'altro, negoziazione. Il *decentramento* consiste nel prendere distanza rispetto a se stessi, tentando di circoscrivere, per quanto possibile, il proprio ambito di riferimento culturale, in qualità di individui portatori di una cultura e sottocultura, appartenenza etnica, religiosa, professionale, integrate in un esclusivo percorso personale. È ciò che precedentemente abbiamo chiamato "cultura interiorizzata". Mediante la riflessione su di sé, si opera un lento processo di decentramento e di relativizzazione delle proprie osservazioni che permetterà di accedere ad una certa "neutralità culturale", che non è sinonimo di negazione della propria identità, ma è, piuttosto, un riconoscimento controllato della propria identità che ci porta a meglio conoscere e, quindi, relativizzare, i nostri propri valori di fronte agli altri. Si tratta, in altre parole, di provocare una emersione delle rappresentazioni provenienti dal proprio sistema valoriale e normativo, dai pregiudizi formati, dalle proprie "zone sensibili". È in questa prima fase che si colloca quello che è definito il metodo degli choc culturali, ossia, ciò che sciocca dell'altro, ciò che appare più sconcertante, avrà il ruolo di specchio della propria identità. Esso, secondo Cohen-Emerique, ha una funzione critica, nel senso che è in grado di rivelare a se stessi ciò che veramente si è.

Questo primo passaggio ha due obiettivi principali: circoscrivere il proprio quadro di riferimento e circoscrivere le "zone sensibili" quelle che ostacolano maggiormente la comunicazione, perché difficilmente comunicabili. Senza questo procedimento di decentramento, l'apertura all'altro diverso è difficile. Il secondo passo consiste nel *penetrare il quadro di riferimento* dell'altro dall'interno. Pur senza accettarne necessariamente le premesse o le conclusioni, si tratta, in realtà, di entrare nella razionalità dell'interlocutore anche se i suoi modi possono urtare la nostra sensibilità. Senza questa conoscenza dall'interno, non potrà esservi una vera comprensione, presupposto che l'alterità sarà sempre inafferrabile e irriducibile. Questi modi di procedere non sono affatto nuovi per la scienza antropologica, che consiste nel descrivere un popolo o un dato ambiente, con le sue rappresentazioni simboliche, mantenendo una neutralità culturale, evitando ogni distorsione interpretativa dovuta ai particolari riferimenti culturali del ricercatore. Il terzo passo è la *negoziazione*, che si introduce nella fase della soluzione conflittuale. Si tratta di una ricerca comune di dialogo e di scambio che mira al raggiungimento di un compromesso in cui ciascuno si vede

rispettato nella sua identità, nei suoi valori di base. È una sorta di avvicinamento reciproco tra gli attori della comunicazione, che permette di evitare l'imposizione di una regola su di un'altra, o di una posizione o pensiero o ideologia dominante su un'altra, ma optando, piuttosto, sulla creazione di nuove azioni fondate sulle relazioni tra le parti presenti, in interdipendenza, in cooperazione e non più in affrontamento e ignoranza.

4. Possibili limiti della negoziazione nell'approccio interculturale

È da sottolineare, che pur riconoscendo il valore della negoziazione, tuttavia non è una medicina miracolosa in grado di evitare ogni conflitto o incomprensione. Nella fase di negoziazione i vari attori dovrebbero possedere le capacità per riuscire a trovare, attraverso il dialogo e lo scambio, un terreno comune, un compromesso tra punti di vista non solo differenti, ma a volte anche opposti. È un percorso complesso poiché mette in discussione codici di riferimento differenti, modelli di comportamento, profonde visioni della vita e della storia, le cosiddette "zone sensibili" dell'individuo. E questo necessita la conoscenza non solo della psicologia sociale, ma anche dell'antropologia della filosofia, del diritto. In ogni caso, il rifiuto di verità definitive e di posizioni uniche ed estreme, ritenute sedi esclusiva di verità, comporta dei processi di decostruzione lunghi e a volte dolorosi, ma non se ne può prescindere se si vuole accettare una società multietnica e interculturale.⁴

⁴ Cfr. LEGAULT G. (a cura di), *L'intervention interculturelle*, Presses Universitaires de Montréal, Montréal 1999.

UNITÀ DIDATTICA IV – ANTROPOLOGIA INTERCULTURALE

Lezione VI – Per un’educazione interculturale nella scuola

1. Caratteristiche generali

Compito dell’antropologia culturale non è solo fare ricerche in terre esotiche o indagare sulle origini dell’uomo e delle civiltà primitive, né tantomeno, restare esclusivamente “scienza” ben collocata in un quadro epistemologico. Proprio perché scienza umana, di cui l’oggetto principale è l’uomo nella sua totalità e titolarità, assume anche un ruolo pedagogico, sia per chi è chiamato ad educare, sia per chi inizia percorsi di crescita e di formazione culturale. A tal fine, l’introduzione nel curriculum formativo degli insegnanti dello studio dell’antropologia culturale, permette di cogliere i nodi dei rapporti singolarità – universalità a partire dall’analisi dei fattori e delle forze che influiscono sui processi interattivi. Un errore da evitare è quello di creare ruoli specifici accanto a quelli comuni e di considerare l’educazione interculturale un “ambito” a parte da affidare ad alcuni insegnanti che si dedicano all’educazione degli immigrati. Per questo motivo, ritengo, che a conclusione di questo corso di studio, sia necessario offrire alcune spunti che offrano uno strumento di base, per la creazione di percorsi educativi interculturali a coloro che sono chiamati a svolgere il delicato ruolo di formatori o educatori, nelle scuole o in altri contesti sociali ed educativi. Le statistiche ufficiali ci dicono che gli studenti stranieri nelle scuole italiane, nell’anno scolastico 2016/2017 sono stati circa 900.000, e questo è un numero destinato a crescere sempre di più. È, inoltre, da considerare che in molti piccoli comuni d’Italia le scuole dell’infanzia e primarie si mantengono, esclusivamente, per la presenza di bambini stranieri, o addirittura gli stranieri sono in percentuale maggiore rispetto ai bambini italiani. Ciò comporta una modifica dei programmi scolastici, degli spazi educativi e di socializzazione, dei menu delle mense scolastiche, ma soprattutto una nuova riformulazione delle metodologie di insegnamento e nuove forme di relazione interpersonale all’interno degli spazi educativi, che dovrebbe assumere la caratteristica di “interculturale”. E questo, anche in assenza di studenti stranieri. Immigrati ed autoctoni sono entrambi soggetti dell’educazione interculturale ai quali insieme e nella stessa classe vanno garantiti gli stessi insegnanti. Si giustifica, allora, la formazione all’interculturale per tutti gli insegnanti, anche per quelli delle discipline scientifiche, considerata come riflessione pedagogica ai fini della costruzione della società futura e come preparazione nell’ambito della didattica generale e nell’ambito delle didattiche specifiche.¹

¹ Il tema della formazione antropologica culturale degli insegnanti è già stato affrontato e proposto nel: CONSEIL DE L’EUROPE, *Symposium sur la formation interculturelle des enseignants*, DECS/EGT, 1982, n. 61, pp- 32-34

2. Ancora “cultura”

È necessario, ancora una volta, ripartire dal concetto di cultura, ma dalla prospettiva pedagogica, che necessita di una immediata distinzione: il concetto di cultura, così come è inteso in senso ufficiale e generico e il concetto di cultura come è inteso dal senso comune. Un qualsiasi dizionario della lingua italiana, alla voce “cultura” riporta queste semplici definizioni: la cultura è il risultato dell’adattamento del genere umano all’ambiente naturale. Il soddisfacimento dei bisogni primari crea le tecniche produttive, tra cui il linguaggio e il lavoro. Si sviluppa, quindi, lentamente un concetto di cultura che tocca le tecniche, le scienze e la divisione del lavoro. A questo si aggiunge la stratificazione delle norme sociali che, codificate in leggi, sviluppano il senso di appartenenza che a sua volta, genera l’identità culturale di un gruppo. Queste componenti vengono contestualizzate all’interno di coordinate spazio – temporali e relativizzate in base a variabili specifiche. Collegati poi, al concetto di cultura quello di territorio, di mentalità e di linguaggio, si ha la nascita della memoria collettiva, degli usi e costumi, norme sociali, miti, riti e quant’altro caratterizza l’esperienza umana nella sua complessità. È un processo di lunga durata, ricco di variabili, che a partire dalla soddisfazione dei bisogni primari, si struttura fino ad edificare il senso di appartenenza dell’individuo alla comunità. Questo concetto di cultura, un po’ riduttivo e senz’altro prosaico, servirà all’educatore come termine di confronto con il concetto di cultura inteso in senso comune, che nasce dall’esperienza ed è altamente influenzato dall’ambiente in cui si vive. Tale concetto è spesso frutto di generalizzazioni, a volte anche indebite, di giudizi, di apriorismi, di stereotipi, si nutre dell’immaginario collettivo che “non è una forma mentale legata direttamente alle classi sociali, né si colloca a livello di consapevolezza teorica, ma è piuttosto una risposta diffusa ad esperienze socialmente rilevanti il cui senso viene proiettato su dimensioni che abbracciano la visione di intere comunità fino a diventare un elemento significativo della concezione del mondo di una civiltà”.² Poiché gli studenti assorbono questo tipo di “mentalità culturale”, ossia quella che nasce dal senso comune, non avendo ancora gli strumenti critici per discernere ciò che è giusto o ingiusto, soggettivo o oggettivo, il compito dell’educatore è quello di mediare tra il concetto specialistico di cultura e il sapere di senso comune, al fine di orientare verso un equilibrio culturale i discendenti affidati alla sua opera educativa, progettando progetti didattici e metodi pedagogici che mirino al superamento di stereotipi e pregiudizi, in una prospettiva interculturale.

² CRUDO M., *Linee per un’educazione interculturale nella scuola*, in DEZZUTTI D. B. – TORRE A. T. (a cura di), *Immagine dell’altro nella Cultura Europea Contemporanea*, Editrice L’Harmattan Italia, Torino 1996, p. 84.

3. Gli insegnanti

Per gli insegnanti si aprono nuove prospettive, non solo dal punto di vista didattico e professionale, ma principalmente di una nuova forma di rapporti educativi basati sulla comunicazione e sulla relazione di diversi sistemi di significato. Non sarà più un solo codice culturale ad orientare o classificare le conoscenze e gli stili di vita, ma anche le ragioni dell'altro, entrando in dinamiche culturali diverse e, al contempo, interrogandosi sulla propria cultura e sul senso di appartenenza ad una determinata entità sociale e culturale. Duccio Demetrio ha fatto un'analisi in base al comportamento degli insegnanti, in contesti multiculturali, che ha sintetizzato in queste tipologie: atteggiamento sospensivo, che corrisponde all'insegnante impreparato che rimuove il problema; atteggiamento riparatorio, dove l'insegnante esercita una carica emotiva per ridurre il rischio dell'impatto; atteggiamento ipercinetico, dell'insegnante sensibile, che scosso dalla novità si adopera freneticamente per rinnovare la sua formazione per attenuare l'impatto dei nuovi arrivati, proponendo tutte le iniziative possibili per far conoscere le culture "altre", ma correndo il rischio di non comprendere la necessità di integrazione dell'allievo; atteggiamento discorsivo e dialogico, quello dell'insegnante che riflette sul problema per fare delle ipotesi, per studiare degli interventi di mediazione tra culture, conoscendo fin dall'inizio la possibilità del non successo.³ In quest'ultimo atteggiamento, che riteniamo debba essere preso in considerazione, l'insegnante, con il supporto scientifico dell'antropologia culturale e della pedagogia interculturale, prova a ricondurre la sua azione educativa all'interno di alcuni principi offerti da queste scienze, quali l'ampliamento delle coordinate spazio temporali, per arricchire lo scarso patrimonio di conoscenze relativo alle culture e contesti socio ambientali delle civiltà extraeuropee; la promozione di conoscenze specifiche miranti a favorire l'assimilazione di un concetto di identità rispettoso delle identità altrui; la valorizzazione di momenti di incontro e di scambio tra portatori di culture diverse, per evitare la formazione di pregiudizi e stereotipi; l'educazione alla pratica della tolleranza e della convivenza pacifica, mediando i conflitti che si andranno a creare negli spazi educativi. È un percorso nuovo e arduo, che potrebbe anche non riportare i risultati attesi. Tuttavia è questo un altro dei rischi educativi che dichiara quanto l'insegnamento non sia esclusivamente una trasmissione di nozioni, quanto una serie di atti formativi nella crescita civile, morale, sociale, culturale, spirituale delle nuove generazioni.⁴

³ Cfr. DEMETRIO D. – FAVARO G., *Immigrazione e pedagogia interculturale*, La Nuova Italia, Firenze 1992.

⁴ Cfr. REGGIO P. – SANTERINI M., *Le competenze interculturali nel lavoro educativo*, Carocci Editore, Roma 2014.

4. Un invito che viene da lontano

Il Consiglio d'Europa fin dagli anni Ottanta insiste sulla necessità di una specifica formazione interculturale per tutti coloro che sono impegnati, a qualsiasi titolo, in ambito educativo, includendo nel termine di "insegnante" differenti tipologie di educatori, quali formatori di insegnanti e di formatori; insegnanti di tutte le materie nelle classi ordinarie; insegnanti della lingua del paese di immigrazione come lingua straniera o seconda, insegnanti delle lingue di origine, formatori degli adulti, amministratori, tutte professionalità, articolate e specialistiche, da rapportare ad un quadro globale dei processi interculturali. Tra l'altro, già nel 1991, il Consiglio d'Europa ha individuato obiettivi e contenuti a cui deve rispondere l'educazione interculturale. Anzitutto i *seguenti criteri*: indirizzarsi a tutti gli alunni, autoctoni e stranieri; rispondere ai bisogni personali e comunitari; favorire il lavoro interdisciplinare degli insegnanti; rivedere i programmi scolastici e riformulare i testi di storia, geografia, letteratura, educazione sociale e civica. Tutto ciò si *traduce*, a livello *didattico*, attraverso un approccio scientifico che sa cogliere nelle conoscenze i diversi punti di vista mettendo in evidenza come le specificità disciplinari danno risposte diverse a seconda delle diverse matrici culturali; a livello *pedagogico* attraverso l'acquisizione di capacità e attitudini che permettono a ciascuno di scoprire che il proprio gruppo di appartenenza non è il "centro del mondo"; a livello *sociale*, attraverso l'educazione che tende all'integrazione in una società democratica; educare alla scoperta dell'alterità in quanto rapporto e non barriera, alla relazione, alla gestione dei conflitti e delle competizioni. Tutto ciò ha comportato un riorientamento dell'insegnamento centrato su alcune nozioni chiavi, quali "democrazia, diritti dell'uomo e libertà fondamentali; tolleranza e pluralismo, interdipendenza e cooperazione; unità e diversità umane e culturali; conflitti e cambiamenti."⁵ Concludo questo percorso citando un Maestro del Personalismo francese E. Mounier: "Si vada a vedere a Bruges il matrimonio mistico di Santa Caterina. Sulla tela l'evento si compie: il Dio-Fanciullo infila l'anello nel dito della santa. Tutti i personaggi presenti alla scena distolgono lo sguardo; ma proprio con questa loro apparente distrazione c'impongono una sensazione allucinante di presenza. A coloro che non ci trovano subito abbastanza pratici, non abbiamo miglio apologo da raccontare".⁶

⁵ CONSEIL DE L'EUROPE, *Evaluation pédagogique finale des programmes d'expériences d'éducation interculturelle de 1986 à 1991*, Decs/Egt, 1991, n. 37, pp. 11-14.

⁶ MOUNIER E., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Edizioni di Comunità, Milano 1955, p. 18.

UNITÀ DIDATTICA IV – ANTROPOLOGIA INTERCULTURALE

BIBLIOGRAFIA

- AUGE M., Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità, Elèuthera, Milano 2009
- BELARDINELLI S., Il multiculturalismo preso sul serio, «Sociologia urbana e rurale», 21 (1999)
- BESOZZI E. (a cura di), Crescere tra apparenza e diversità. Una ricerca tra i preadolescenti delle scuole medie milanesi, Franco Angeli, Milano 1999
- CAILLE A., Il terzo paradigma: antropologia filosofica del dono, Bollate Boringhieri, Torino 1998
- CAMUS A., Lo straniero, Bompiani, Milano 2015
- CESAREO V., Società multietniche e multiculturalismi, Vita e Pensiero, Milano 2000
- CIORAN E., L'inconveniente di essere nati, Adelphi Edizioni, Milano 1991
- COMITO A., Dire dono oggi. Tra linguaggio e significato, in PANIZZA G. (a cura di), Il Dono. Iniziatore di senso, di relazioni e di polis, Rubbettino, Soveria Mannelli 2203
- CONSEIL DE L'EUROPE, Symposium sur la formation interculturelle des enseignants, DECS/EGT, 1982
- CRUDO M., Linee per un'educazione interculturale nella scuola, in DEZZUTTI D. B. – TORRE A. T. (a cura di) Immagine dell'altro nella Cultura Europea Contemporanea, Editrice L'Harmattan Italia, Torino 1996
- DEMETRIO D. – FAVARO G., Immigrazione e pedagogia interculturale, La Nuova Italia, Firenze 1992
- DEMETRIO D., Dalla pedagogia alla didattica interculturale: rendere quotidiano il rapporto educativo con le nuove etnie, in FAVARO G. (a cura di), I colori dell'infanzia, Guerini, Milano 1990
- DEMETRIO D., Erranza e pedagogia dell'interiorità, in BERRUTI F. (a cura di), L'educazione all'interculturalità. Premesse e sperimentazioni, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1996
- DEMETRIO D., Immigrazione straniera e interventi formativi, Franco Angeli, Milano 1984
- DEMETRIO D., Modalità interculturali del pensiero, in BERRUTI F. (a cura di), L'educazione all'interculturalità. Premesse e sperimentazioni, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1996
- DERRIDA J., Donare il tempo. La moneta falsa, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996
- GARDNER H., Formae mentis, Feltrinelli, Milano 1987
- GENOVESE A., Per una pedagogia interculturale. Dalla stereotipia dei pregiudizi all'impegno dell'incontro, Bononia University Press, Bologna 2003

- GINDRO S., Voce "Multiculturale", in BOLAFFI G. – GINDRO S. – TENTORI T., Dizionario della diversità. Le parole dell'immigrazione, del razzismo e della xenofobia, Liberal Libri, Firenze 1998.
- KRISTEVA J., Stranieri a se stessi, Feltrinelli, Milano 1990
- KRISTEVA J., Stranieri a se stessi, Feltrinelli, Milano 1990.
- KYMLICKA W., La cittadinanza multiculturale, Il Mulino, Bologna 1999.
- LEVINAS E., Etica e infinito. Il volto dell'altro come alterità, etica e traccia dell'infinito, Città Nuova, Roma 1984
- MAUSS M., Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, Les Presses universitaires de France, Paris 1968
- MAZZARELLI C. (a cura di), Aristotile. Etica nicomachea, Bombiani Giunti Editore, Milano 2000
- MOUNIER E., Rivoluzione personalista e comunitaria, Edizioni di Comunità, Milano 1955
- PAOLOZZI L., Alain Caillé la terza via del dono, L'intervista, in L'unità 28.03.2000
- REGGIO P. – SANTERINI M., Le competenze interculturali nel lavoro educativo, Carocci Editore, Roma 2014
- SARTRE J. P., La nausea, Einaudi, Torino 1999
- SAYAD A., L'immigration ou le paradoxes del l'altérité, De Boeck-Wesmael, Bruxelles 1991
- SMITH A. D., Il revival etnico, il Mulino, Bologna 1984.
- SMITH A. D., Le origini delle nazioni, Il Mulino, Bologna 1998
- SOBRERO A. M., Antropologia della città, Carocci Editore, Roma 1992
- SUSANETTI D., Catastrofi politiche. Sofocle e la tragedia di vivere insieme, Carocci Editore, Roma 2011
- TETI V., Il senso dei luoghi. Paesi abbandonati di Calabria, Donzelli Editore, Roma 2004
- TOKARSKI G., Lexicon indoeuropaeum fundamentale latini sermonis. Dissertatio ad Doctorandum moderante Prof. Remo BRACCHI, Pontificia Studiorum Universitas Salesiana, Romae 1999
- TOURAINÉ A., libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?, Il Saggiatore, Milano 1998
- TULLIO – ALTAN C., Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici, Feltrinelli, Milano 1995
- VIOLA F., Democrazia culturale e democrazia delle culture, in «Studi Migrazione/Migration Studies», 2001

QUESTIONARIO

1. Che cosa si intende per cultura?

- a) Una totalità complessa che abbraccia parte delle attività compiute da un singolo individuo all'interno di una società e che diventano stimolo per la comunità.
- b) Una totalità complessa che abbraccia nozioni, credenze, arti, costumi, abitudini e tutti gli altri tipi di capacità e di costanti attività, che sono proprio dell'uomo in quanto membro di una società.
- c) Una totalità complessa che abbraccia credenze, arti e abitudini di un gruppo ristretto di individui membri di una società in continua evoluzione.
- d) Una totalità complessa di modi di pensare, che sono propri dell'uomo in quanto membro di una società impiantata su una parte di territorio, regolata dalle leggi fisiche e biologiche.

2. Il folclore può essere inteso come modello culturale?

- a) No, perché appartiene alla classe delle culture subalterne
- b) Sì, perché è un elemento forma l'uomo alla vita sociale
- c) No, può essere inteso solo come elemento pittoresco che serve a arricchire la cultura che il singolo uomo già possiede
- d) Sì, perché è espressione di un sano pluralismo che presuppone la disponibilità al dialogo, all'interscambio e all'arricchimento vicendevole.

3. Cosa intende Durkheim per coscienza collettiva?

- a) L'insieme delle credenze e dei sentimenti comuni a tutti i membri di una società
- b) L'insieme delle credenze e dei sentimenti comuni ai membri che fanno da guida in una società
- c) L'insieme delle credenze e dei sentimenti comuni alla media dei membri di una società
- d) L'insieme delle credenze e dei sentimenti comuni a una piccola parte dei membri di una società quindi espressione democratica di coscienza comune

4. Malinowski nel suo diritto e costume nella società primitiva afferma che:

- a) La realtà non è uno schema logico coerente, ma piuttosto una miscela di principi in conflitto
- b) La realtà è uno schema coerente e lineare caratterizzati dalla storia di un popolo
- c) La realtà è espressione chiara di un processo formativo, frutto della sottomissione dell'uomo alle regole
- d) La realtà non può essere considerata come frutto della storia ma va interpretata studiando il singolo individuo.

5. Nell'opera Tristi Tropici, Levi-Strauss presenta un'immagine delle "società primitive" più vicine allo "stato di natura" partendo dall'idea che:

- a) La natura e la cultura sono in stretta connessione tra loro
- b) La natura influenza fortemente la cultura
- c) La natura e la cultura sono in opposizione
- d) La cultura modifica in modo continuo la natura

6. Secondo Levi-Strauss l'incesto è proibito perché:

- a) Si vogliono prevenire i danni genetici che potrebbero causare le unioni tra individui consanguinei
- b) Vi sono dei motivi psicologici che respingerebbero il desiderio sessuale nei confronti di individui segnati da intimità familiare.
- c) Viene privilegiato l'aspetto sociologico, secondo il quale la proibizione dell'incesto avrebbe origine nella pratica del matrimonio per cattura tipico delle popolazioni guerriere antiche
- d) È considerato l'unico elemento, che nei sistemi di parentela possiede le caratteristiche di universalità.

7. Il "pensiero selvaggio" è una modalità del pensiero umano di cui tre sono gli aspetti centrali:

- a) Società fredde, società tiepide e società calde
- b) Identità, omologia e omogeneità strutturale
- c) Meccanica, organica e solidarietà
- d) Separazione, margine e aggregazione

8. Il concetto di presenza per De Martino è un:

- a) Modo in cui l'uomo dimostra di essere presente nella storia
- b) Stato etico che l'uomo si sforza di costruire per sfuggire all'idea del non-esserci
- c) Stato etico che l'uomo inventa per manifestare la sua presenza nel mondo
- d) Modo per dimostrare l'inesistenza della magia

9. L'antropologia culturale insegna:

- a) Come ogni relazione tra le persone si svolge attraverso il linguaggio
- b) Come ogni relazione tra le persone si svolge mediante il pensiero
- c) Come ogni relazione tra le persone si svolge attraverso il corpo
- d) Come ogni relazione tra le persone si svolge attraverso lo scambio

10. Per Ricoeur il simbolo autentico possiede tre dimensioni concrete

- a) Magica, rituale e cosmica
- b) Poetica, letteraria e sociale
- c) Onirica, culturale e rituale
- d) Cosmica, onirica e poetica

11. Cosa pensano i “modernisti” sul rapporto tra nazionalismo e etnicità?

- a) Ravvisano nel nazionalismo un prodotto della modernità che nasce e si sviluppa a partire da simboli e da narrazioni delle origini, già presenti in precedenti configurazioni etniche
- b) Pensano che il nazionalismo, sia l'identità etnica sono delle istanze che costituiscono i principi storici fondamentali di aggregazione degli esseri umani
- c) Sostengono che il nazionalismo consiste in un fenomeno esclusivamente moderno, che è risultato da una determinata visione dell'uomo e della storia in precise condizioni politiche, economiche e sociali
- d) Pongono l'attenzione sul processo di formazione di un'idea del “noi” etnico come risultato dell'attivazione, in precise circostanze, di immagini e simboli atti a corroborare il sentimento identitario

12. Cosa si intende per etnicità?

- a) È una realtà fissa e immutabile
- b) È una realtà imposta da agenti esterni
- c) È una realtà che cambia con il mutare delle circostanze
- d) Etnicità è una realtà inventata solo per gli studi antropologici

13. Che significato ha il termine ethnos nel pensiero classico greco?

- a) “popolo” esclusivamente fondato su legami di sangue
- b) “popolo” dotato di istituzioni normo-tipiche
- c) “popolo” nato dentro un territorio ben determinato e ben definito
- d) “popolo” riunito attorno a un “ego” per una attività specifica e comune

14. Cos'è il relativismo culturale?

- a) La categoria antropologica culturale, mediante la quale si presenta il mondo come pluralità di culture gerarchicamente costituite
- b) La categoria antropologica culturale, mediante la quale si presenta il mondo come pluralità di culture nate da un'unica razza
- c) La categoria antropologica culturale, mediante la quale si presenta il mondo come pluralità di etnie gerarchicamente costituite
- d) La categoria antropologica culturale, mediante la quale si presenta il mondo come pluralità di culture tra le quali non è possibile stabilire alcuna gerarchia

15. Il secolo XVIII è caratterizzato in Europa per la nascita dell'illuminismo, che portava avanti il messaggio di uguaglianza tra tutti:

- a) I popoli
- b) Gli schiavi delle colonie
- c) Le persone di "qualità"
- d) Le etnie del mondo allora conosciuto

16. Secondo la teoria di Pierre-Paul Broca sul razzismo biologico:

- a) L'ambiente può modificare e quindi migliorare la condizione di un particolare gruppo sociale
- b) La degenerazione si trasmette per via ereditaria
- c) Esiste una relazione tra lo sviluppo dell'intelligenza e il volume cerebrale
- d) Esistono persone nascono già cattive e devono essere eliminate alla nascita

17. Le leggi razziali vengono emanate in Italia molto tardi rispetto alla Germania con il tentativo di Mussolini di differenziarsi da Hitler, esse vengono emanate nel:

- a) 1931
- b) 1933
- c) 1938
- d) 1943

18. Chi sono i boeri?

- a) Ugonotti francesi sbarcati in africa
- b) Coloni anglofoni
- c) Contadini ungheresi
- d) Contadini olandesi

19. Il fondamentalismo è

- a) Un concetto attribuito esclusivamente ai movimenti religiosi
- b) Un concetto attribuito a una interpretazione estremamente conservatrice e intransigente dei principi di una religione e/o di un pensiero politico
- c) Un concetto attribuito esclusivamente ai movimenti politici
- d) Un concetto attribuito esclusivamente ai movimenti per lo sfruttamento economico di un territorio

20. Il progetto Jihad è:

- a) Un modo per difendere i territori arabi
- b) Un modo per cercare l'unione tra i tanti paesi islamici
- c) Un'azione militare giustificata al fine di creare un ambiente universale islamico - Un mondo le pacificare le proprie passioni

21. Nel 1945 Gabriel Marcel pubblica un'opera destinata a diventare un punto di riferimento non solo per l'antropologia filosofica ma anche per 'antropologia culturale il titolo è:

- a) Homo sapiens
- b) Homo migrans
- c) Homo viator
- d) Homo vagator

22. T. Sundermeier ritiene essere che esistano quattro modelli d'incontro con lo straniero:

- a) Il modello dell'uguaglianza, il modello dell'alterità, il modello della complementarità e il modello degli spazi di comprensione
- b) Il modello della disuguaglianza, il modello dell'alterità, il modello della complementarità e il modello degli spazi di comprensione
- c) Il modello dell'uguaglianza, il modello dell'alterità, il modello della diversità e il modello degli spazi di comprensione
- d) Il modello dell'uguaglianza, il modello dell'alterità, il modello della omogeneità e il modello degli spazi naturali detti habitat

23. Il rapporto ONU World Population Ageng presentò un dato allarmante:

- a) Nel 2050 il numero degli anziani sarà pari a quello dei giovani
- b) Nel 2050 il numero degli anziani sarà inferiore a quello dei giovani
- c) Nel 2050 il numero degli anziani sarà superiore a quello dei giovani
- d) Nel 2050 il numero degli anziani sarà di poco inferiore a quello dei giovani

24. La teoria sistematica delle migrazioni dice che:

- a) I migranti lasciano il loro paese perché povero, sovrappopolato
- b) Le migrazioni rientrano nel sistema di scambio tra paesi
- c) I paesi si classificano in base alla loro dipendenza con la dominazione capitalistica occidentale
- d) Le migrazioni per lavoro sono causate dalle disuguaglianze geografiche nei processi di sviluppo

25. La categoria dei "pregiudizi" è principalmente:

- a) Logica
- b) Antropologica culturale
- c) Filosofica
- d) Politica

26. L'antropologo statunitense R.B. Fox formula alcuni principi sui sistemi famigliari tra cui quello che:

- a) Normalmente l'uomo e la donna esercitano il controllo
- b) Normalmente la donna esercita il controllo
- c) Normalmente non vi è alcun controllo
- d) Normalmente l'uomo esercita il controllo

27. Il percorso migratorio tradizionale prevede che:

- a) l'uomo capofamiglia parta per primo e da solo
- b) l'uomo capofamiglia parta per primo con tutta la famiglia
- c) l'uomo capofamiglia mandi la prole in avanscoperta
- d) l'uomo capofamiglia non parta per primo ma solo in seguito

28. Che cosa è l'antropocene:

- a) Un'era geologica
- b) Una migrazione di massa
- c) Un fenomeno fisico
- d) Lo studio della sessualità e della cultura

29. Santori nel suo libro Pluralismo, multiculturalismo e estranei ritiene che:

- a) L'islam è interagibile perché è una realtà non estranea
- b) L'islam è una fetta della nostra società pluralista
- c) L'islam appartiene al multiculturalismo
- d) L'islam non è interagibile perché è una realtà estranea

30. Il popolo sakalava del nordovest del Madagascar esercita il culto della possessione dei morti chiamato:

- a) Bomba
- b) Comba
- c) Tromba
- d) Conga

31. L'antropologo ed etnologo francese Marc Augé (1935), pubblica nel 1992 un libro destinato a suscitare una grande risonanza internazionale, *non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, egli porta:

- a) Attribuisce ad alla nozione di “luogo” due caratteristiche essenziali
- b) Attribuisce ad alla nozione di “luogo” tre caratteristiche essenziali
- c) Attribuisce ad alla nozione di “luogo” quattro caratteristiche essenziali
- d) Attribuisce ad alla nozione di “luogo” due caratteristiche essenziali

32. J. Kristeva (1941), psicanalista e linguista francese, nel suo libro *stranieri a se stessi*, indaga sul significato di:

- a) Essere stranieri
- b) Fondamentalismo religioso
- c) I luoghi nell'esistenza del luogo
- d) L'edificazione della società' future

33. Scrittori e antropologi ci hanno raccontato la centralità della casa:

- a) Come luogo di arrivo
- b) Come luogo di contatto
- c) Come luogo di partenza
- d) Come luogo di scambio

34. H. Gardner, psicologo statunitense, nel suo libro *Formae Mentis* ha tentato di dimostrare che:

- a) Tra le etnie più vicine esistono notevoli somiglianze cognitive
- b) Tra le etnie più lontane non esistono somiglianze cognitive
- c) tra le etnie esistono notevoli diversità cognitive
- d) Tra le etnie più lontane esistono notevoli somiglianze cognitive

35. Qual è il compito principale dei processi interculturali?

- a) Educare alla scoperta dell'alterità
- b) Educare alla convivenza
- c) Lottare per la propria appartenenza
- d) Studiare le dinamiche interne ad ogni cultura

36. Cosa s'intende per "multiculturalismo"?

- a) La convivenza delle culture
- b) I processi ideologici di ogni cultura
- c) L'esistenza di tante culture - La lotta fra culture

37. Che ruolo hanno i "luoghi" nell'esistenza dell'uomo?

- a) Importanza affettiva alle radici
- b) Uno spazio geografico
- c) Lo spazio delle relazioni
- d) L'ambito della sua stabilità

38. Qual è il compito dell'intelligenza relazionale?

- a) Formare gruppi
- b) Intraprendere percorsi comuni di conoscenza
- c) Tessere legami
- d) Interessarsi agli altri

39. Perché il sociologo francese A. Caillé indica il "dono" come la terza via?

- a) Perché le relazioni non siano funzionali ma gratuite
- b) Perché è segno di alleanza
- c) Perché ha funzione democratica
- d) Perché porta al valore della solidarietà

40. Un qualsiasi dizionario della lingua italiana, alla voce "cultura" riporta queste semplici definizioni:

- a) La diffusione di idee e opinioni
- b) Il contesto storico in cui si vive
- c) Il risultato dell'adattamento del genere umano all'ambiente naturale
- d) L'appartenenza ad un popolo