

GEERTZ

Master professor
di cultura

1987

GEERTZ, Clifford
Interpretazioni di cultura / Clifford Geertz.
Bologna : Il Mulino, 1987.
447 p. ; 21 cm. (Collezione di testi e di studi. Antropologia).
ISBN 88-15-01278-8
1. Antropologia 2. Antropologia culturale - Studi
306

Edizione originale: *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, Inc., 1973. Copyright © 1973 by Basic Books, Inc., New York. Copyright © 1987 by Società Editrice il Mulino, Bologna. Traduzione di Eleonora Bona. Revisione di Rino Gaion.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

Indice

pp. 67-50
pp. 85-93

Introduzione all'edizione italiana, di Francesco Remotti P. 9

PARTE PRIMA 39

X Verso una teoria interpretativa della cultura

PARTE SECONDA

② L'impatto del concetto di cultura sul concetto di uomo 73

③ Crescita della cultura ed evoluzione della mente 99

PARTE TERZA 137

4. La religione come sistema culturale 185

5. Rituale e mutamento sociale: un esempio giavanese 219

6. La « conversione interna » nella Bali contemporanea 245

PARTE QUARTA

7. Ideologia come sistema culturale 293

8. Dopo la rivoluzione: il destino del nazionalismo nei nuovi Stati 317

9. Politica passata, politica presente: alcune note sugli usi dell'antropologia nella comprensione dei nuovi Stati

in ogni caso è inevitabile, ma conduce a una visione della ricerca antropologica come di un'attività più di osservazione e meno di interpretazione di quanto non sia in realtà. E invece, già al momento dell'esposizione dei fatti veri e propri — il nocciolo duro, se pure ve ne è uno, dell'intera storia — noi stiamo già dando spiegazioni: e, quel che è peggio, spiegazioni di spiegazioni. Ammiccamenti ad ammiccamenti ad ammiccamenti.

Pertanto l'analisi è la scelta delle strutture di significato — ciò che Ryle chiama codici stabiliti, un'espressione un po' sviante perché fa pensare che si tratti dell'impresa di un decodificatore quando è molto più simile a quella di un critico letterario — e la determinazione del loro terreno sociale e della loro importanza. Qui, nel nostro testo, una simile scelta comincerebbe col distinguere le tre diverse linee di interpretazioni (ebraica, berbera e francese) che rientrano nella situazione, e quindi procederebbe a dimostrare come (e perché) a quell'epoca e in quel luogo, la loro presenza contemporanea abbia prodotto una situazione in cui la sistematica incomprendimento ridusse le forme della tradizione a una farsa sociale. A far inciampare Cohen e con lui tutta l'antica struttura di rapporti sociali ed economici entro i quali egli aveva una funzione, fu una confusione di linguaggi.

Tornerò più tardi su questo aforisma troppo sintetico, come pure sui particolari del testo stesso. Per ora la cosa importante è solo rilevare che l'etnografia è descrizione densa. Tranne che quando persegue (come naturalmente deve fare) la routine automatizzata della raccolta di dati, l'etnografo si trova di fronte a una molteplicità di complesse strutture concettuali, molte delle quali sovrapposte o intrecciate fra di loro, che sono al tempo stesso strane, irregolari, non esplicite, che egli deve in qualche modo riuscire prima a cogliere e poi a rendere. E questo è vero ai livelli più bassi della sua attività di lavoro sul campo: intervistare gli informatori, osservare i rituali, determinare i termini usati per la parentela, tracciare i confini delle proprietà, censire le famiglie... e scrivere il diario. Fare etnografia è come cercare di leggere (nel senso di « costruire una lettura di ») un manoscritto — straniero, sbiadito, pieno di ellissi, di incongruenze, di emendamenti sospetti e di commenti tendenzio-

si, ma scritto non in convenzionali caratteri alfabetici, bensì in fugaci esempi di comportamento dotato di forma.

III

La cultura, questa sorta di documento agito, è quindi pubblica come un ammiccamento derisorio o una finta razzia di gregge di pecore. Benché ideazionale, non esiste nella testa di nessuno; benché non sia fisica, non è un'entità occulta. L'interminabile, perché non terminabile, dibattito all'interno dell'antropologia se la cultura sia « soggettiva » o « oggettiva », insieme con lo scambio reciproco di insulti intellettuali (« idealista! », « materialista! », « mentalista! », « comportamentista! », « impressionista! », « positivista! ») che lo accompagna, è decisamente mal concepito. Una volta che il comportamento umano è visto (la maggior parte delle volte *esistono* i tic veri) come azione simbolica — azione che ha un significato come la fonazione nel discorso, il pigmento nella pittura, la riga nello scritto o il suono nella musica — la questione se la cultura sia comportamento strutturato o forma mentale, o anche le due cose in qualche modo mescolate, non ha più senso. Quello che si deve chiedere su un ammiccamento derisorio o una finta razzia di un gregge di pecore non è quale sia il loro status ontologico. È lo stesso di quello delle rocce da una parte e dei sogni dall'altra: sono fatti di questo mondo. La cosa da chiedersi è quale sia il loro significato: cosa quindi — ridicolo o sfida, ironia o rabbia, snobismo od orgoglio — venga detto quando avvengono e attraverso la loro azione.

Ciò può apparire una verità ovvia, ma ci sono molti modi per renderla oscura. Uno è immaginare che la cultura sia una realtà « superorganica » autoreggentesi con forze e scopi suoi propri: vale a dire reificarla. Un altro modo è di pretendere che consista nel rozzo schema degli eventi comportamentali che osserviamo accadere di fatto in una qualità identificabile comunità: vale a dire ridurla. Ma, sebbene queste due confusioni esistano ancora e indubbiamente ci accompagnino, la fonte principale della confusione teorica nell'antropologia contemporanea è una concezione che si è sviluppata come reazione a queste e che proprio ora è am-

piamente diffusa — cioè, per citare Ward Goodenough, forse il suo principale caposcuola, « la cultura [è collocata] nella mente e nel cuore degli uomini ».

Chiamata variamente etnoscienza, analisi componenziale o antropologia cognitiva (un ondeggiare terminologico che riflette una più profonda incertezza), questa scuola di pensiero ritiene che la cultura sia composta di strutture psicologiche per mezzo di cui gli individui o i gruppi di individui guidano il loro comportamento. « La cultura di una società — per citare ancora Goodenough, questa volta in un passo che è divenuto il *locus classicus* dell'intero movimento — consiste in tutto ciò che si deve sapere o credere per operare in maniera accettabile ai suoi membri ». Da questo modo di vedere la cultura deriva un'idea altrettanto chiara di come la si debba descrivere — la compilazione di regole sistematiche, un algoritmo etnografico che, se seguito, renderebbe possibile agire in modo da essere scambiato per un indigeno (a parte l'aspetto fisico). In tal modo un estremo soggettivismo si sposa con un estremo formalismo, col risultato previsto: un'esplosione di dibattiti sul problema se particolari analisi (che si esprimono sotto forma di tabelle, diagrammi, tabelle, dendrogrammi e altre ingegnose) riflettono ciò che « realmente » pensano gli indigeni, oppure sono semplicemente abilità simulazioni, equivalenti dal punto di vista logico ma diverse nella sostanza, di ciò che essi pensano.

Dato che, a prima vista, questo metodo può sembrare abbastanza simile a quello qui elaborato, al punto da essere scambiato con esso, è utile essere espliciti su ciò che li divide. Se, lasciando da parte per il momento i nostri ammiccamenti e le nostre pecore, prendiamo — diciamo — un quartetto di Beethoven come scampolo di cultura (un esempio piuttosto speciale, lo ammetto, ma che illustra molto bene i nostri scopi), nessuno, penso, lo identificherebbe con il suo spartito, con le abilità e la conoscenza necessarie per suonarlo, con la sua conoscenza da parte dell'esecutore o dell'ascoltatore, né pensando *en passant* ai riduzionisti e ai reificatori con una sua esecuzione particolare o con qualche misteriosa entità che trascende l'esistenza materiale. Il « nessuno » è forse troppo forte: ci sono sempre persone incorreggibili; ma che un quartetto di Beethoven sia una

struttura tonale temporalmente sviluppata, una sequenza coerente di suono modulato: in una parola, che sia musica — e non quello che qualcuno conosce o crede di saper suonare, questa è un'affermazione su cui è probabile che concordi la maggior parte delle persone, dopo aver riflettuto.

Per suonare il violino è necessario possedere certe attitudini, abilità, conoscenze e talenti, sentirsi in vena di suonare e (come dice una vecchia storiella) avere un violino. Ma suonare il violino non è né le attitudini, né le abilità, la conoscenza e così via, né la vena, né (come evidentemente ritengono i credenti nella « cultura materiale ») il violino stesso. Per fare un patto commerciale in Marocco dovete compiere determinate cose in determinati modi (tra cui tagliare, cantando l'arabo coranico, la gola di un agnello davanti ai membri maschi adulti non deformati riuniti della vostra tribù) ed essere in possesso di certe caratteristiche psicologiche (tra le altre, il desiderio di cose lontane). Ma un patto commerciale non è né lo sgozzamento né il desiderio, benché questo sia sufficientemente reale, come scoprono sette parenti del nostro sciccio di Marmusha quando, in una precedente occasione, furono giustiziati davanti a lui per il furto a Cohen di una pelle d'agnello tignosa, essenzialmente priva di valore.

La cultura è pubblica perché lo è il significato. Non potete strizzare l'occhio (o parodiare uno) senza sapere che cosa significa ammiccare o come si fa, fisicamente, a contrarre la palpebra, e non potete compiere la razzia di un gregge di pecore (o mimarne una) senza sapere che significa rubare una pecora e come compiere praticamente la cosa. Ma trarre da tali verità la conclusione che saper ammiccare è ammiccare e saper rubare una pecora è rubare una pecora tradisce una confusione profonda come, scambiando la descrizione esigua con quella densa, identificare l'ammiccamento con le contrazioni delle palpebre o il furto di pecore con il sospingere animali lanosi fuori dai pascoli. L'errore cognitivista — per cui la cultura consiste (per citare un altro portavoce del movimento, Stephen Tyler) in « fenomeni mentali che possono [vuol dire "dovrebbero"] essere analizzati con metodi formali simili a quelli della matematica e della logica » — è altrettanto dannoso per un uso efficace del concetto quanto gli errori dei comportamentisti e

IV

Metterci nei loro panni, un affare snervante che non riesce mai perfettamente, è quello in cui consiste la ricerca etnografica come esperienza personale: tentare di formulare la base su cui uno si immagina, sempre troppo ottimisticamente, di esserci riuscito, in questo consiste la scrittura antropologica come tentativo scientifico. Noi, o almeno io, non cerchiamo di diventare indigeni (parola squalificata in ogni caso) o di scimmiottarli: soltanto i romantici o le spie, a quanto sembra, lo troverebbero sensato. Noi cerchiamo di dialogare (nel senso allargato del termine che abbraccia molto più del parlare) con loro un affare molto più difficile di quanto non si riconosca comunemente, e non soltanto con gli stranieri: « Se parlare per qualcun altro sembra essere un procedimento misterioso — ha notato Stanley Cavell — questo può essere perché parlare a qualcuno non sembra abbastanza misterioso ».

Visto in questo modo, lo scopo dell'antropologia è l'ampilamento dell'universo del discorso umano. Naturalmente questo non è il suo unico scopo — altri sono l'istruzione, il divertimento, i consigli pratici, il progresso morale, e la scoperta dell'ordine naturale nel comportamento umano — né l'antropologia è l'unica disciplina che lo persegua. Ma è uno scopo a cui si adatta particolarmente bene il concetto semiotico di cultura. Nella misura in cui la cultura è un sistema di segni che si va socialmente costruendo nel momento in cui essi sono interpretati (quello che chiamerei simboli, trascurandone gli usi locali), la cultura non è un potere, qualcosa a cui si possano casualmente attribuire avvenimenti sociali, comportamenti, istituzioni o processi; essa è un contesto, qualcosa entro cui tutti questi fatti possono essere descritti in maniera intelligibile — cioè densa.

Il famoso coinvolgimento antropologico nell'esotico (per noi) — cavalieri berberi, trafficanti ebrei, legionari francesi — è pertanto essenzialmente un espediente per allontanare quell'ottundente senso di familiarità che ci nasconde il segreto della nostra capacità di porsi in relazione percettiva con gli altri.

Guardare le cose comuni in luoghi dove prendono forme inusitate non rivela l'arbitrarietà del comportamento umano,

degli idealisti, di cui è una correzione distorta. Forse lo è anche di più, visto che i suoi errori sono più sofisticati e le sue distorsioni più sottili.

Fin dal primo Husserl e dall'ultimo Wittgenstein l'attacco generalizzato contro le teorie sulla privatezza del significato costituiscono tanta parte del pensiero moderno che non occorre svilupparlo ulteriormente qui. È necessario invece far sí che la notizia di ciò raggiunga l'antropologia, e in particolare che si chiarisca questo: dire che la cultura consiste in strutture di significato socialmente stabilite, nei cui termini le persone fanno cose come lanciare ammiccamenti ed adeguarsi, o percepire insulti e rispondere, non significa affermare che essa sia un fenomeno psicologico, una caratteristica della mente di qualcuno, o della sua personalità, della sua struttura cognitiva o qualunque altra cosa piú di quanto non significhi affermare lo stesso del tantissimo, della genetica, della forma progressiva del verbo, della classificazione dei vini, della *common law* o la nozione di « una maledizione condizionale » (come Westermarck definì il concetto di *'ar* nei cui termini Cohen sollecitò le sue richieste di danni). In un posto come il Marocco, ciò che piú impedisce a quelli di noi che sono cresciuti facendo altri ammiccamenti o badando ad altre pecore, di capire che cosa fa la gente, non è l'ignoranza sul modo in cui operano i processi cognitivi (benché sarebbe meglio averne meno anche di quella, visto che, si presume, tra di loro agiscono allo stesso modo che tra di noi), quanto la mancanza di familiarità con l'universo immaginativo entro il quale i loro atti sono segni. Dato che si è evocato Wittgenstein, si può anche citarlo.

Noi... diciamo di alcune persone che per noi sono trasparenti. È tuttavia importante per quanto riguarda questa osservazione che un essere umano può essere per un altro un [completo enigma]. Lo impariamo quando arriviamo in un paese straniero con tradizioni totalmente estranee e, quel che è peggio, anche con la padronanza della lingua del paese. Noi non capriamo la gente. (E non perché non sappiamo cosa si dicono.) Non riusciamo a metterci nei loro panni.

te neppure un accenno a fare l'opposto), ma soltanto si collocano fianco a fianco i fatti dedotti dai livelli subculturali e culturali così da indurre la vaga sensazione che vi sia un certo rapporto fra di loro — un'oscura specie di « modellamento ». Non vi è alcuna integrazione teorica ma una semplice correlazione, e per di più intuitiva, di scoperte separate. Con il metodo dei livelli non possiamo mai, neanche invocando i « punti di riferimento invariabili », costruire delle vere interconnessioni funzionali tra i fattori culturali e fattori non culturali ma soltanto analogie più o meno convincenti, parallelismi, suggerimenti ed affinità.

Tuttavia anche se sbaglio (come sicuramente sosterrebbero molti antropologi) affermando che il metodo del *consensus gentium* non può produrre né universali sostanziali né connessioni specifiche tra i fenomeni culturali e non culturali per spiegarli, resta ancora il problema se prendere questi universali come elementi centrali nella definizione dell'uomo, per quanto basso sia il comune denominatore che vogliamo prendere per l'umanità. Questo peraltro, in quanto tale, è un problema filosofico e non scientifico, ma l'affermazione per cui l'essenza di ciò che significa essere umani si rivela molto più chiaramente in quei tratti della cultura umana che sono universali piuttosto che in quelli che sono specifici a un popolo è un pregiudizio che non siamo costretti a condividere. È nel capire questi fatti generali — (l'uomo ha ovunque un qualche genere di « religione ») o nel capire la ricchezza di questo o quel fenomeno religioso (la trance balinese o il ritualismo indiano, il sacrificio umano azteco o la danza della pioggia degli Zuñi) che noi comprendiamo l'uomo? Il fatto che il matrimonio sia universale (se lo è) è un commento tanto penetrante su ciò che siamo, quanto i fatti che riguardano la poliandria himalaiana, o le fantasie che regole matrimoniali australiane, o gli elaborati sistemi di compenso matrimoniale dei Bantu africani? Il commento che Cromwell era l'inglese più tipico del suo tempo proprio perché era il più bizzarro può essere importante anche a questo riguardo: è forse nelle peculiarità culturali dei popoli — nelle loro bizzarrie — che si possono trovare alcune delle rivelazioni più istruttive su che significa essere genericamente umani; e forse il maggior contributo della scienza dell'antropologia alla costruzione — o ricostruzione — di

una concezione dell'uomo può consistere nel mostrarci come trovarle

+ III

Il motivo principale per cui gli antropologi hanno schivato le peculiarità culturali quando si è giunti al problema di definire l'uomo e si sono invece rifugiati negli esangui universali è che, messi davanti alle enormi variazioni del comportamento umano, sono perseguitati dalla paura dello storicismo, di perdersi in un turbine di relativismo culturale tanto convulso da privarli di ogni possibile solido punto di riferimento. E le occasioni per aver paura non sono mancate: i *Modelli di cultura* di Ruth Benedict, probabilmente il libro di antropologia più famoso mai pubblicato negli USA, con la sua strana conclusione che tutto ciò che un gruppo di persone è incline a fare è degno di rispetto da parte di un altro gruppo, è forse l'esempio più clamoroso della posizione imbarazzante in cui si può finire abbandonandosi troppo interamente a quello che Marc Bloch chiamava « il brivido di imparare cose singolari ». Ma è solo uno spauracchio l'idea che un fenomeno culturale, se non è empiricamente universale, non può riflettere nulla della natura dell'uomo. Ha all'incirca la stessa logica dell'idea che, siccome fortunatamente l'anemia falciforme non è universale, non può dirci nulla sui processi genetici umani. La scienza non discute se i fenomeni sono empiricamente comuni — altrimenti perché Becquerel si sarebbe tanto interessato al singolare comportamento dell'uranio? — ma se si può fare in modo che svelino i duraturi processi naturali che ne stanno alla base. Vedere il cielo in un granello di sabbia non è un trucco che solo i poeti possono fare.

In breve, noi dobbiamo cercare i rapporti sistematici tra fenomeni diversi, non le identità sostanziali tra quelli simili. E per farlo con efficacia dobbiamo sostituire la concezione « stratigrafica » dei rapporti tra i vari aspetti dell'esistenza umana con una sintetica, in cui cioè i fattori biologici, psicologici, sociologici e culturali possono essere trattati come variabili entro sistemi di analisi unitari. L'instaurazione di un linguaggio comune nelle scienze sociali non è una que-

stione di semplice coordinazione di terminologie o, peggio ancora, di coniarne delle nuove artificiali, e neanche di imporre una sola serie di categorie su tutta l'area. È questione di integrare tipi diversi di teorie e concetti in modo da poter formulare affermazioni significative che danno corpo a scoperte ora relegate in campi di studio separati.

Tentando di lanciare questa integrazione dal lato antropologico e raggiungere con essa un'immagine dell'uomo più esatta, voglio proporre due idee. La prima è che la cultura è vista meglio non come complessi di modelli concreti di comportamento — costumi, usi, tradizioni, gruppi di abitudini — com'è accaduto grossomodo finora, ma come una serie di meccanismi di controllo — progetti, prescrizioni, regole, istruzioni (quello che gli ingegneri informatici chiamano « programmi ») — per dirigere il comportamento. La seconda idea è che l'uomo è proprio l'animale più disperatamente dipendente da simili meccanismi di controllo extragenetici ed extracorporei, come i programmi culturali, per dare ordine al suo comportamento.

Nessuna di queste idee è del tutto nuova, ma un certo numero di recenti sviluppi sia nell'antropologia sia in altre scienze (la cibernetica, la teoria dell'informazione, la neurologia, la genetica molecolare) le hanno rese suscettibili di una formulazione più precisa, conferendo loro un grado di sostegno empirico che in precedenza non avevano. È da queste riformulazioni del concetto di cultura e del ruolo della cultura nella vita umana deriva, a sua volta, una definizione dell'uomo che fa risaltare non tanto le banalità empiriche del suo comportamento, nello spazio e nel tempo, ma piuttosto i meccanismi grazie ai quali l'ampiezza e l'indeterminatezza delle sue capacità intrinseche sono ridotte alla limitazione ed alla specificità delle sue doti effettive. Uno dei fatti più significativi è che noi tutti cominciamo con l'equipaggiamento naturale adatto per vivere mille tipi di vita, ma finiamo con l'averne vissuta una sola.

La concezione della cultura come « meccanismo di controllo » inizia con l'assunto che il pensiero umano è fondamentalmente sia sociale sia pubblico — che il suo habitat naturale è il cortile di casa, il mercato e la piazza principale della città. Vi pensare non consiste in « avvenimenti nella testa » (benché gli avvenimenti lì e altrove sono neces-

sari perché il pensare abbia luogo), ma nel traffico di quelli che sono stati chiamati, da G.H. Mead ed altri, simboli significanti — per lo più parole, ma anche gesti, disegni, suoni musicali, congegni meccanici come gli orologi od oggetti naturali come i gioielli — qualunque cosa che sia avulsa dalla sua semplice realtà e usata per conferire significato all'esperienza. Dal punto di vista di un qualunque individuo questi simboli sono in gran parte dati. Li trova già, di solito, nella comunità dove nasce e rimangono in circolazione anche dopo la sua morte con qualche aggiunta, sottrazione e alterazione parziale a cui può partecipare oppure no. Finché vive li usa tutti o in parte, talvolta deliberatamente e con cura, molto spesso spontaneamente e con facilità, ma sempre con lo stesso scopo: fornire un'interpretazione degli avvenimenti attraverso cui vive, orientarsi entro « il corso avanzante delle cose di cui si fa esperienza » per usare una vivida frase di John Dewey.

— L'uomo ha bisogno di queste fonti simboliche di illuminazione per trovare la sua strada nel mondo, perché quelle di tipo non simbolico, inserite nel suo corpo costituzionalmente, gettano una luce troppo soffusa. Agli animali inferiori i modelli di comportamento si danno insieme alla loro struttura fisica, o almeno in gran parte: le fonti di informazione genetica ordinano le loro azioni entro possibilità di variazione molto più ristrette, sempre più ristrette e concluse via via che il livello dell'animale scende. — All'uomo sono date capacità innate di reazione estremamente generali che lo lasciano regolato con molta minor precisione, anche se rendono possibile un'elasticità e una complessità molto maggiori e, in occasioni isolate, quando tutto funziona come dovrebbe, una maggior efficacia di comportamento. Questa è dunque l'altra faccia del nostro ragionamento: non diretto da modelli culturali — sistemi organizzati di simboli significanti — [il comportamento dell'uomo sarebbe praticamente ingovernabile, un puro caos di azioni senza scopo e di emozioni in tumulto, la sua esperienza sarebbe praticamente informe.] La cultura, la totalità accumulata di questi modelli, non è un ornamento dell'esistenza umana ma — base principale della sua specificità — una condizione essenziale per essa.

All'interno dell'antropologia, alcune delle prove più elo-

quenti a sostegno di questa posizione vengono dai recenti progressi nella nostra comprensione di quello che si soleva chiamare l'origine dell'uomo: l'emergere dell'*homo sapiens* da uno sfondo generale di primati. Di questi progressi tre sono di basilare importanza: a) l'abbandono di una concezione sequenziale dei rapporti tra l'evoluzione fisica e lo sviluppo culturale dell'uomo a favore di una concezione interattiva o di sovrapposizione; b) la scoperta che il grosso dei cambiamenti biologici che produssero l'uomo moderno dai suoi progenitori più immediati ebbe luogo nel sistema nervoso centrale e più specialmente nel cervello; c) l'acquisizione della tesi secondo cui l'uomo è, in termini fisici, un animale incompleto, non finito; ciò che lo distingue più vistosamente dai non-uomini è la quantità e la varietà di cose che *deve* imparare prima di poter funzionare, piuttosto che dalla sua pura abilità ad imparare (per quanto possa esser grande). Mi sia consentito esaminare separatamente ciascuno di questi punti.

La concezione tradizionale dei rapporti tra l'avanzamento biologico e l'avanzamento culturale dell'uomo era che quello biologico era stato completato prima che cominciasse quello culturale. Vale a dire, era ancora stratigrafica: l'essere fisico dell'uomo si era evoluto attraverso il solito meccanismo della variazione genetica e della selezione naturale, finché la sua struttura anatomica non era arrivata più o meno alla condizione in cui la troviamo oggi: poi si era messo in moto lo sviluppo culturale. A un certo particolare stadio della sua storia filogenetica, un cambiamento genetico marginale di qualche tipo lo mise in grado di produrre e tramandare la cultura e da quel momento la sua forma di risposta adattativa alle pressioni ambientali fu quasi esclusivamente culturale invece che genetica. Quando si sparse sul globo, indossò pellicce nei climi freddi e un perizoma (o niente del tutto) in quelli caldi: non modificò il suo modo innato di reagire alla temperatura dell'ambiente. Fabbricò armi per estendere le sue capacità predatorie ereditate e cucinò i cibi per renderne digeribili il maggior numero. L'uomo divenne uomo, continua la storia, quando, dopo aver varcato un Rubicone mentale, fu in grado di trasmettere con l'insegnamento « conoscenza, credenza, diritto, morale, costumi » (per citare i punti della classica definizione della cultura di Sir Edward Tylor)

ai suoi discendenti ed ai suoi vicini e di acquisirle dai suoi vicini e dai suoi predecessori con l'apprendimento. Dopo quel magico momento, il progresso degli ominidi dipese quasi interamente dall'accumulazione culturale, dalla lenta crescita delle pratiche convenzionali invece che dal mutamento organico fisico come nelle epoche passate.

Il solo guaio è che questo momento pare non sia mai esistito. Secondo le stime più recenti, ci vollero parecchi milioni di anni al genere *homo* per compiere il passaggio al modo di vita culturale e, esteso in tal modo, non comportò solo una manciata di cambiamenti genetici marginali, ma una loro sequenza lunga, complessa e strettamente ordinata.

Secondo l'opinione corrente, l'evoluzione dell'*homo sapiens* — l'uomo moderno — dal suo immediato sfondo pre-sapiens prese inizio quasi quattro milioni di anni fa con la comparsa degli ora famosi Australopithec — i cosiddetti uomini-scimmia dell'Africa meridionale ed orientale — e culminò con l'emergere dello stesso *sapiens* solo da centomila a trecentomila anni fa. Quindi sembra che forme di attività culturale, o se volete protoculturale, almeno elementari, fossero presenti tra alcuni degli Australopithec: ci fu una sovrapposizione di forse più di un milione di anni tra l'inizio della cultura e la comparsa dell'uomo come lo conosciamo oggi. Le date precise — che adesso sono dei tentativi e che ulteriori ricerche potrebbero modificare in una direzione o nell'altra — non sono importanti: quel che importa è che ci fu una sovrapposizione ed anche molto estesa. Le fasi finali (finali come datazione, ad ogni modo) della storia filogenetica dell'uomo ebbero luogo nella stessa grande era geologica — la cosiddetta era glaciale — delle fasi iniziali della sua storia culturale. Gli uomini festeggiavano il loro singolo compleanno, ma l'uomo come tale non lo può fare.

Questo significa che la cultura, invece di essere aggiunta, per così dire, ad un animale ormai completato, fu un ingrediente, e il più importante, nella produzione di questo stesso animale. La crescita della cultura lenta, quasi glaciale, nell'era glaciale modificò l'equilibrio delle pressioni selettive a favore dell'*homo* che si evolveva, in modo tale da svolgere un importante ruolo direttivo nella sua evoluzione. Il perfezionamento degli attrezzi, l'adozione delle pratiche

organizzate della caccia e della raccolta, gli inizi della vera organizzazione familiare, la scoperta del fuoco e, cosa assai importante, benché ancora molto difficile da rintracciare in ogni particolare, il crescente affidamento a sistemi di simboli significanti (il linguaggio, l'arte, il mito, il rituale) per l'orientamento, la comunicazione e l'autocontrollo crearono tutti per l'uomo un nuovo ambiente a cui egli fu quindi obbligato ad adattarsi. Mentre la cultura, un passo infinitesimale dopo l'altro, si accumulava e si sviluppava, veniva dato un vantaggio selettivo agli individui della popolazione più abili ad approfittarne — il cacciatore efficiente, il raccogliatore tenace, il fabbricante di attrezzi abile, il capo pieno di risorse — finché quello che era stato un *Australopiteco* dal cervello piccolo, protoumano, divenne il pienamente umano *homo sapiens* dal cervello grande. Tra il modello culturale, il corpo e il cervello fu creato un effettivo sistema di retroazione in cui ciascuno foggia il progresso dell'altro, un sistema in cui l'interazione tra l'uso crescente degli attrezzi, la mutante anatomia della mano e l'espansione della rappresentazione del pollice sulla corteccia cerebrale è soltanto uno degli esempi più vistosi. Sottomettendosi al governo di programmi mediati simbolicamente per produrre manufatti, organizzare la vita sociale o esprimere emozioni, l'uomo determinò, anche se inconsciamente, le fasi culminanti del suo destino biologico. Letteralmente, anche se senza saperlo, creò se stesso.

Benché, come ho già detto, ci fosse un certo numero di importanti cambiamenti nell'anatomia complessiva del genere *homo* durante il periodo della sua cristallizzazione — nella forma del cranio, la dentizione, la dimensione del pollice e così via — i più importanti e drammatici furono quelli che evidentemente ebbero luogo nel sistema nervoso centrale; perché fu allora che il cervello umano e particolarmente il diencefalo e il telencefalo si ingrossarono fino a raggiungere le attuali enormi proporzioni. I problemi tecnici sono complicati e controversi, ma il punto principale è che, sebbene gli *Australopiteci* avessero una configurazione del torso e delle braccia non radicalmente diversa dalla nostra, e una formazione del bacino e delle gambe almeno tendente alla nostra, avevano capacità craniche di poco superiori a quelle delle scimmie attuali — cioè da un terzo a metà delle nostre. A distinguere il vero uomo dal protouomo è soprattutto la

complessità dell'organizzazione nervosa, non la forma generale del corpo. Il periodo di sovrapposizione dei cambiamenti culturali e biologici sembra sia consistito in un'intensa concentrazione sullo sviluppo neurale e forse in raffinamenti associati dei vari comportamenti — delle mani, della locomozione bipede ecc. — per cui erano già state sicuramente poste le fondamenta anatomiche di base — spalle e polsi mobili, ilio allargato e così via. Di per sé non è forse stupefacente ma, unito a quanto ho già detto, suggerisce delle conclusioni su che genere di animale è l'uomo piuttosto lontane, credo, non solo da quelle del Settecento, ma anche da quelle dell'antropologia di solo dieci o quindici anni fa.

Per dirla in breve, fa pensare che non esiste una cosa come una natura umana indipendente dalla cultura. Gli uomini senza cultura non sarebbero gli intelligenti selvaggi de *Il signore delle mosche* di Golding ricacciati nella crudele saggezza dei loro istinti animaleschi; non sarebbero i nobili figli della natura del primitivismo illuministico e neppure, come vorrebbe la teoria classica dell'antropologia, le scimmie naturalmente dotate di talento che in qualche modo non erano riuscite a trovare se stesse. Sarebbero inguaribili mostri con pochissimi istinti utili, ancor meno sentimenti riconoscibili, e nessun intelletto; casi mentali disperati. Poiché il nostro sistema nervoso centrale — e specialmente la sua maggior maledizione e gloria, la neocorteccia — è cresciuto in gran parte in interazione con la cultura, è incapace di dirigere il nostro comportamento o di organizzare la nostra esperienza senza la guida fornita dai sistemi di simboli significanti. Quel che ci accadde nell'era glaciale è che fummo costretti ad abbandonare la regolarità e la precisione di un controllo genetico dettagliato sulla nostra condotta a favore della flessibilità e l'adattabilità di un controllo genetico, più generalizzato benché naturalmente non meno reale. Per fornire le informazioni addizionali necessarie per poter agire, fummo obbligati successivamente a basarci sempre di più sulle fonti culturali — il fondo accumulato di simboli significanti. Questi simboli non sono pertanto semplici espressioni, strumentalità, o corrispettivi della nostra esistenza biologica, psicologica e sociale: ne sono i prerequisiti. Senza uomini certamente non c'è cultura: allo stesso modo, e cosa più importante, senza cultura non ci sarebbero uomini.

Per concludere, noi siamo animali incompleti o non finiti che si completano e si riforniscono attraverso la cultura — e non attraverso la cultura in genere, ma attraverso forme di cultura estremamente particolari. Dobuani e Giavanesi, Hopi e Italiani, classi superiori e inferiori, modelli accademici e commerciali. La grande capacità di apprendere dell'uomo, la sua duttilità, è stata notata spesso, ma ancor più decisiva è la sua estrema dipendenza da un certo tipo di sapere: il raggiungimento di concetti, l'apprendimento e l'applicazione di sistemi specifici di significato simbolico. I castori costruiscono dighe, gli uccelli nidi, le api localizzano il cibo, i babuini organizzano gruppi sociali e i topi si accoppiano sulla base di forme di apprendimento che poggiano prevalentemente sulle istruzioni racchiuse in codice nei loro geni, e richiama da modelli appropriati di stimoli esterni: chiavi fisiche inserite in serrature organiche. Ma gli uomini costruiscono dighe o rifugi, localizzano il cibo, organizzano i loro gruppi sociali o trovano partner sessuali sotto la guida di istruzioni codificate in diagrammi di flusso e schemi, costumi di caccia, sistemi morali e giudizi estetici: strutture concettuali che modellano talenti informi.

Noi viviamo, come ha detto acutamente uno scrittore, in « un divario di informazioni ». Tra quello che ci dice il nostro corpo e quello che dobbiamo sapere per funzionare c'è un vuoto che dobbiamo riempire noi stessi, e lo riempiamo con le informazioni (o disinformazioni) fornite dalla nostra cultura: il confine tra quel che si controlla in modo innato e quel che si controlla culturalmente è mal definito e oscillante. Alcune cose sono tutte controllate intrinsecamente, per tutti gli intenti e scopi; non abbiamo bisogno di guida culturale per imparare a respirare più di quanto ne abbia un pesce per imparare a nuotare. Altre sono quasi certamente in gran parte culturali: non tentiamo di spiegare su una base genetica il motivo per cui alcuni ripongono la loro fiducia nella pianificazione centralizzata ed altri nel mercato libero, anche se potrebbe essere un esercizio divertente. Quasi tutta la complessa natura umana è del resto il risultato interattivo, non la somma delle due cose. La nostra capacità di parlare è sicuramente innata; la nostra capacità di parlare l'inglese è sicuramente culturale. Sorridere agli stimoli piacevoli ed accigliarsi per quelli spiacevoli è certa-

mente determinato geneticamente in qualche misura (anche le scimmie aggrottano il muso davanti a odori molesti), ma il sorriso sardonico e il cipiglio burlesco sono con altrettanto certezza sicuramente culturali, come forse dimostra la definizione balinese di pazzo: qualcuno che, come fanno gli americani, sorride quando non c'è niente da ridere. Tra i progetti fondamentali per la nostra vita tracciati dai nostri geni — la capacità di parlare o di sorridere — e il preciso comportamento che mettiamo in atto — parlare inglese con un certo tono di voce, sorridere enigmaticamente in una situazione sociale delicata — si trova una complessa serie di simboli significanti sotto la cui direzione trasformiamo i primi nei secondi, i progetti di base in attività.

Le nostre idee, i nostri valori, i nostri atti, perfino le nostre emozioni sono, come lo stesso nostro sistema nervoso, prodotti culturali fabbricati usando tendenze, capacità e disposizioni con cui siamo nati, ma ciò non di meno fabbricati. Chartres è fatta di pietra e di vetro, ma non è solo pietra e vetro: è una cattedrale, e non solo una cattedrale, ma una particolare cattedrale costruita in una certa epoca da certi membri di una particolare società. Per capire ciò che significa, per percepirla esattamente, dovete sapere qualcosa di più delle proprietà generiche della pietra e del vetro e qualcosa di più di quanto è comune a tutte le cattedrali. Dovete capire anche — e secondo me nel modo più critico — i concetti specifici dei rapporti tra Dio, l'uomo e l'architettura, concetti che essa incarna, dato che ne hanno diretto la creazione. Con gli esseri umani non è diverso: anche agli uomini, fino all'ultimo tra essi, sono prodotti culturali.

IV

Per quanto mostrino delle differenze, gli approcci alla definizione della natura umana adottati dall'Illuminismo e dall'antropologia classica hanno una cosa in comune: sono entrambi fondamentalmente tipologici. Cercano di costruire un'immagine dell'uomo come modello, archetipo, idea platonica o forma aristotelica, rispetto a cui gli uomini veri — voi, io, Churchill, Hitler e il cacciatore di teste del Borneo — sono solo riflessi, distorsioni, approssimazioni.