

Wendy Griswold

Sociologia della cultura

Società editrice il Mulino

Capitolo primo

La cultura e il «diamante culturale»

Cultura è una di quelle parole che la gente usa sempre ma ha difficoltà a definire. Consideriamo, ad esempio, le seguenti storie rappresentative delle diversissime realtà che abbiamo in mente quando parliamo di cultura.

Un'americana è a Tokio per lavoro, sperando di concludere un affare proficuo per la sua azienda. Quando la sua controparte giapponese le porge il suo biglietto da visita, lei lo prende distrattamente con una mano, gli dà un'occhiata, e lo ripone nella tasca. Successivamente, nonostante tutti i suoi sforzi, i rapporti con il collega giapponese restano freddi e la sua azienda perde il contratto. «Ah», le dice un amico esperto, «hai perso l'affare per un malinteso culturale. In Giappone, il biglietto da visita è considerato un'estensione della persona, da trattare con grande rispetto, tenendolo con due mani e riponendolo attentamente in un posto sicuro. Gli americani non hanno la stessa concezione; per loro il biglietto è una semplice convenzione. Tu hai inavvertitamente insultato proprio la persona su cui stavi cercando di fare buona impressione».

È venerdì sera. Nel bar di uno studentato alcuni studenti universitari stanno discutendo i loro programmi per il week-end. Uno dice che andrà ad una partita di pallacanestro, un altro che ha in progetto di dormire tutto il fine settimana, un terzo accenna ad una persona dell'altro sesso alla quale andrà a far visita. Un quarto afferma: «Uscirò per farmi un po' di cultura. Ho dei biglietti per un concerto sinfonico per questa sera, e domenica incontrerò un amico al museo d'arte». I suoi amici lo prendono in giro dicendogli di essere un «divoratore di cultura», un'etichetta che egli rifiuta con risolutezza.

Stuffando con una risata, un uomo legge ad alta voce durante la colazione una striscia di *Calvin e Hobbes* alla moglie. Nell'episodio Calvin sta raccontando a Hobbes una storia di fantascienza in

cui delle macchine trasformano gli esseri umani in «schiaivi zombi» [Watterson 1988, 281]. Hobbes concorda che l'idea delle macchine che controllano la gente è davvero terrificante, e Calvin ribatte: «È vero. Hail! Che ora è? Il mio spettacolo televisivo è già iniziato!». La moglie, che stava guardando il *Today Show*, non condivide il divertimento del marito e freddamente dice: «Non penso proprio che leggere i fumetti sia un'attività molto più culturale del guardare la televisione».

In un quartiere di città in cui bianchi e neri sono a contatto quotidianamente, un sociologo chiamato Elijah Anderson osserva degli incontri casuali sulla strada in cui afroamericani sono visibilmente a disagio quando incrociano dei bianchi che passeggiano coi loro cani, nonostante che essi li rassicurino sull'amichevolezza dei loro cuccioli. Questo, conclude, è l'effetto di una differenza culturale.

Nella subcultura di classe operaia nera «cani» non significa «cani in casa», ma solitamente si riferisce a cani legati in giardino, che fanno la guardia sul retro, mordendo quanti trasgrediscono al divieto d'ingresso. La gente di classe media e i bianchi di classe operaia possono tenere i cani dentro, consentendo loro di correre per casa, ma molti neri di classe operaia che ho intervistato non riuscivano a capire questo comportamento. Quando essi vedono un bianco adulto ingnocchiato a baciarlo un cane, questa vista dà loro allo stomaco — un'altra prova della singolarità dei loro vicini di razza bianca [Anderson 1990, 222].

Recentemente il pane — il semplice vecchio pane — ha avuto un certo successo. I fornai di città rinomate come Berkeley si sono dati da fare per migliorare la qualità del pane americano introducendo tecniche di panificazione internazionali e nuovi ingredienti. La moda si sta diffondendo. Le botteghe dei fornai hanno avuto un tale successo che hanno costretto giganti industriali come la Pepperidge Farm a competere al loro livello. Americani cresciuti col vecchio, semplice pane ora si cibano di focaccia italiana, pane ai sette grani importato dal Medio Oriente, e croccanti baguette che stupirebbero i francesi. Nuovi tipi di pane fatti con nove diversi tipi di grano o lavorati a forma di bastoncino ottengono un tributo esagerato in quanto «prodotti di prima classe, dalla crosta stupefacentemente croccante e, anche, decisamente sensuali» [Fabricant 1992]. I giornali presentano questa evoluzione culinaria come una trasformazione culturale.

Ciascuna di queste storielle parla di cultura, ma lo fa riferendosi a cose molto diverse: costumi nazionali (come gestire biglietti da visita), attività considerate come elitarie (ad esempio, andare ad un concerto sinfonico), forme di intrattenimento di massa (i fumetti), variazioni locali di significati simbolici (ciò che i cani o il pane rappresentano). Esse suggeriscono al contempo che la cultura, sebbene possa essere qualcosa che è difficile da definire, è una cosa che è importante comprendere. L'ignoranza o l'incomprensione culturale, sembra, possono portare a esiti alquanto indesiderabili: perdere un affare, tensione interrazziale, o un'incapacità a partecipare a momenti divertenti o trascendenti dell'esperienza umana.

Le incomprensioni culturali, i conflitti di cultura, l'ignoranza culturale: le poste in gioco possono essere molto alte. Prendiamo una sesta storia:

Gli indù venerano una collina nell'Ayodhya, nell'India settentrionale, come il luogo di nascita del dio Rama. Ma per secoli la moschea di Babri, che rappresenta la cultura islamica, ha occupato il luogo. Nonostante la tradizione politica democratica dell'India, le tensioni tra indù e musulmani sono state spesso forti. Esplosero nel 1992, quando i fondamentalisti indù, presi dall'ira ritenendo che il governo non sosteneva a sufficienza la cultura dominante indiana e convinti che i musulmani fossero coperti di attenzioni, buttarono giù la moschea. Il conflitto si diffuse in tutta l'India e centinaia di persone morirono.

Cos'è dunque questo concetto chiamato cultura che può applicarsi ad una tale varietà di situazioni? Perché le nozioni di cultura alimentano passioni tanto intense da spingere regolarmente numerose persone — dai settari di Bombay ai membri delle gang di Chicago sino ai nazionalisti dell'Iran — da del nord — a uccidere e a morire per i propri simboli, le proprie credenze, le proprie culture? E come possiamo ottenere una migliore comprensione dei rapporti tra il concetto di cultura e il mondo sociale? Sono questi gli interrogativi che ci porremo in questo capitolo.

1. Definzioni: due modi di guardare alla cultura

Quando i sociologi parlano di cultura, ha osservato Richard Peterson [1979], essi solitamente intendono una di

queste quattro cose: norme, valori, credenze o simboli espressivi. Schematicamente, le norme sono il modo con cui la gente si comporta in una data società, i valori sono ciò a cui essi tengono, le credenze, sono il modo in cui essi pensano che il mondo funzioni, e i simboli espressivi sono rappresentazioni, spesso delle stesse norme sociali, dei valori e delle credenze. Discuteremo di essi con più attenzione dopo, ma per adesso la cosa importante è che anche gli specialisti come i sociologi e altri accademici usano la parola cultura per indicare un'ampia gamma di idee e di oggetti.

Le prospettive accademiche sulla cultura possono essere raccolte in due scuole di pensiero. È facile dire che la maggior parte delle nozioni di cultura sono basate su assunti radicati nelle discipline umanistiche da un lato, e nelle scienze sociali, in particolare nell'antropologia, dall'altro. Sebbene questo libro presenti in tutto e per tutto la prospettiva delle scienze sociali, la specificità di questa istanza può essere colta solo se comparata con la sua controparte umanistica.

Prima di iniziare, tuttavia, bisogna chiarire che non esiste una cosa come la «cultura» o la «società» nel mondo reale. Qui ci sono solo persone che lavorano, scherzano, allevano bambini, pensano, amano, credono e agiscono in una grande varietà di modi. Parlare di cultura da una parte e di società dall'altra significa fare una distinzione analitica tra due diversi aspetti dell'esperienza umana. Un modo di concepire questa distinzione dice che la cultura designa l'aspetto espressivo dell'esistenza umana, mentre la società indica l'aspetto relazionale (e spesso pratico). Abbracciare cani, avere riguardo dei biglietti da visita, disegnare fumetti: questi sono tutti modi attraverso cui esprimiamo la nostra esistenza di esseri umani. Lo stesso oggetto o comportamento può essere analizzato in quanto sociale (un biglietto da visita comunica informazioni necessarie alle transazioni economiche o agli scambi personali) o in quanto culturale. Ora, aiutati da questa schematica distinzione tra espressivo e relazionale e con la consapevolezza che sia la cultura che la società sono astrazioni, possiamo analizzare le due scuole di pensiero più influenti sulla relazione tra cultura e società.

1.1. «Quanto di meglio è stato pensato e conosciuto»

Nell'uso comune, come si evince dalla battuta del personaggio della storiella precedente che amava la musica sintonica («Uscirò per farmi un po' di cultura») il termine cultura è spesso riferito alle belle arti e allo spettacolo, o alla letteratura seria. La cultura in questa accezione viene chiamata a volte «cultura alta» — in quanto opposta a quella popolare, *folk*, o di massa — e implica uno status sociale elevato. L'irriflessa equazione tra cultura e arti è il risultato di una linea di pensiero particolarmente diffusa in quelle discipline chiamate in generale umanistiche, in cui la cultura viene tradizionalmente considerata una sfera di valore superiore e universale.

Nel diciannovesimo secolo molti intellettuali europei affermarono l'esistenza di una opposizione tra cultura e società o, nelle loro stesse parole, tra cultura e civilizzazione. Per come impiegavano il termine, «civilizzazione» indicava i progressi tecnologici della Rivoluzione industriale, allora ben visibili, e le trasformazioni sociali che accompagnavano l'industrializzazione. Opporre cultura a civilizzazione significava, dunque, protestare contro il pensiero illuminista, contro la credenza che il progresso fosse necessariamente benefico, contro gli aspetti deteriori dell'industrializzazione, e contro ciò che Marx chiamava il «rapporto monetario» del capitalismo in cui ogni persona e ogni cosa sembravano essere valutati su basi economiche. Se «civilizzazione» significava abitudini giudicie, fabbriche che sprigionavano fumo nell'aria e persone trattate come pezzi di ricambio, allora molti uomini e molte donne di pensiero non ne volevano sapere. Essi vedevano la cultura — che racchiudeva le espressioni più belle e assennate della creatività umana — come il suo polo positivo e come la salvezza degli esseri umani ultracivilizzati. In questa dicotomia, gli effetti alienanti e disumanizzanti della civilizzazione umana erano contrapposti alle capacità benefiche e salvifiche della cultura. Espressione esemplare di questa tendenza polarizzante è stata la descrizione che il filosofo sociale inglese John Stuart Mill ha dato nella sua autobiografia di come la sua formazione razionalistica nel campo della logica e dell'economia lo portò ad un esaurimento nervoso.

Solo leggendo la poesia di Wordsworth, dovette ammettere, egli trovò la forza di superare la crisi.

La domanda che spontaneamente ci poniamo oggi era la stessa che si ponevano gli intellettuali ottocenteschi: come possiamo credere nel valore straordinario e salvifico della cultura senza cadere in un accentuato etnocentrismo, nella devozione alla cultura dell'Europa occidentale vista come il vertice della esperienza umana? Matthew Arnold (1822-1888), un pedagogo e letterato inglese, rispose a questa domanda formulando una teoria universale del valore culturale [Arnold 1869]. Enfatizzando il potenziale di influenza della cultura sul mondo sociale, egli criticò duramente l'Inghilterra vittoriana per il suo stupido materialismo, per il suo culto delle macchine e della libertà (in altre parole, industrializzazione e democrazia) senza considerare i loro esiti possibili. Egli temeva che il risultato potesse essere un idiota filisteo¹ da classe media, o un anarchia sociale prodotta da lavoratori sovversivi. Non ci poteva essere alcun aiuto da parte degli aristocratici, che Arnold disprezzava come «barbari» troppo impegnati nella caccia alla volpe per darsi da fare nella difesa della cultura. Così la cultura soltanto poteva salvare la società moderna da un simile destino.

In cosa consisteva questa via di salvezza dell'umanità? La cultura, asseriva Arnold, era «uno studio della perfezione». La cultura poteva rendere la civilizzazione più umana restituendo «dolcezza e luce». Sebbene sia oggi usata in senso peggiorativo per rendere l'idea di un amichevolezza superficiale, Arnold intendeva l'espressione «dolcezza e luce» come sinonimo, rispettivamente, di bellezza e saggezza. Egli ricavò le idee di dolcezza e luce dalla parabola di Jonathan Swift sui ragni e le api. Tutti pensano che i ragni siano mol-

to industriosi, notava Swift, ma, di fatto, essi lavorano solo per se stessi; tutto quel fare tele serve solo a catturare le loro cene. Le api, d'altra parte, sono più ammirevoli, perché producono non egoisticamente benefici per altri: il miele e la cera usata per fare candele, o, in altre parole, dolcezza e luce. Nella sua definizione della cultura, Arnold si appropriò della più socialmente produttiva delle due creature di Swift. Come il miele e le candele prodotte dalle api, la bellezza e la saggezza prodotte dalla cultura derivavano: a) dalla consapevolezza e dalla sensibilità nei confronti di ciò che di «meglio è stato pensato e conosciuto» nell'arte, nella letteratura, nella storia e nella filosofia e b) da «una ragione giusta» (un'intelligenza aperta, flessibile, tollerante).

Come funziona la cultura? Arnold, il pedagogo, concepiva la cultura nei termini del suo potenziale educativo. Egli sosteneva che la cultura rendeva capace la gente di connettere la conoscenza, compresa la scienza e la tecnologia, al comportamento e alla bellezza. La civiltà ha potenzialmente un rapporto armonioso con il sapere, la bellezza, il comportamento e le relazioni sociali — era questa un'idea greco-romana — e la cultura poteva fornire questa armonia. La cultura non è un fine in se stesso, ma un mezzo per un fine. Essa può curare le malattie sociali causate dal materialismo sfrenato e dal filisteismo autocompiacente insegnando alla gente come vivere e apportando idee morali. In un certo senso, credeva, la cultura può essere l'agente umanizzante che modera le conseguenze più distruttive della modernizzazione.

Secondo la concezione della cultura di Arnold, questa rimanda ad un insieme di questioni diverse da quelle richiamate dalla logica o dalla scienza. Sorprendentemente, il sociologo tedesco Max Weber (1864-1922), che incontreremo spesso in questo libro, aveva la stessa concezione. Nel suo saggio *La scienza come professione* Weber identificò ciò che la scienza non poteva fare per sostenere i suoi argomenti circa ciò che la scienza poteva fare. I limiti sono ciò che qui ci interessa. Quali significati può dare la scienza alle nostre vite? Weber rispose nessuno.

La risposta più semplice è stata data da Tolstoj con queste parole: «[La scienza] è assurda, perché non risponde alla sola doman-

¹ Come racconta il Vecchio Testamento, i filistei erano una delle tribù ostili che gli ebrei incontrarono quando giunsero nella terra promessa successivamente al loro esilio in Egitto e ai quarant'anni passati nel deserto. I filistei erano tecnologicamente più avanzati degli ebrei in quanto conoscevano e utilizzavano la metallurgia; gli ebrei dovevano andare dai fabbri filistei per avere utensili ed armi di metallo. Allo stesso tempo, gli ebrei consideravano i filistei culturalmente inferiori perché adoravano molti dèi. Così il termine filisteo indica qualcuno che può anche avere un grande sapere pratico e riuscire nella vita quotidiana, ma a cui manca spessore culturale e spirituale.

da importante per noi: che dobbiamo fare? come dobbiamo vivere?». [...] Che la scienza sia oggi una «professione» *specializzata*, posta al servizio della coscienza di sé e della coscienza di situazioni di fatto, e non una grazia di visionari e profeti, dispensatrice di mezzi di salvezza e di rivelazioni, o un elemento della meditazione di saggi e filosofi sul significato del mondo, è certamente un dato di fatto della nostra situazione storica, al quale, se vogliamo restare fedeli a noi stessi, non possiamo sfuggire [Weber 1919; trad. it. 1966, 25, 381].

Per rispondere alla domanda di Tolstoj e trovare un senso alla loro vita, assenti Weber, gli esseri umani devono rivolgersi ai profeti e ai filosofi, alla religione e alle idee. Più in generale, essi devono rivolgersi alla cultura.

Weber era uno scienziato e Arnold un letterato, ma entrambi evidenziarono la distanza della cultura dalla vita quotidiana nella società moderna e la sua capacità di influenzare il comportamento umano. Questo è il modo di concepire la cultura tradizionalmente associato al sapere umanistico, sebbene le discipline umanistiche contemporanee siano intensamente ripensando questo approccio. Possiamo adesso riassumere alcune delle caratteristiche generali di questo approccio a tempo prevalente. Dal punto di vista tradizionale delle discipline umanistiche:

— alcune culture e alcune opere culturali sono migliori di altre; la cultura ha a che fare con la perfezione. Derivando da una radice etimologica che significa «coltivazione», come nell'agricoltura, questa nozione di cultura suppone la coltivazione della mente e della sensibilità umane;

— la cultura si oppone alle norme prevalenti dell'ordine sociale, o «civiltà». L'armonia tra cultura e società è possibile, ma raramente viene conseguita;

— si teme che la cultura sia fragile, che possa essere «persa» o indebolita o estraniata dalla vita socioeconomica. La cultura deve essere attentamente preservata, attraverso le istituzioni educative, ad esempio, e in archivi culturali come le biblioteche e i musei;

— si attribuisce alla cultura un'aura di sacralità e ineffabilità, separandola dall'esistenza quotidiana. Questa separazione viene spesso simbolicamente accentuata. L'ingresso del maggiore museo d'arte di Chicago (e di molti altri musei e biblioteche), per esempio, è protetto da leoni di bronzo. A

causa della sua straordinarietà e della sua qualità speciale, la cultura non ha senso se considerata solo nelle sue dimensioni economiche, politiche o sociali.

1.2. «*Quell'insieme complesso*»

Nel corso del diciannovesimo secolo, le nuove discipline dell'antropologia e della sociologia si posero il problema di definire un modo di pensare la cultura molto diverso da quello proposto da Matthew Arnold. Una prima espressione di questa posizione giunse dal filosofo tedesco Johann Gottfried Herder (1744-1803), che reagì duramente contro il compiacimento etnocentrico della cultura europea della fine del diciottesimo secolo. Herder era affascinato dalla poesia della tradizione popolare e dal Vecchio Testamento. Considerava questa letteratura orale un prodotto spontaneo della innata creatività umana che contrastava nettamente il più artificiale prodotto letterario di una élite istruita. Se tutti gli uomini erano naturalmente poeti, era assurdo pensare che le classi istruite europee avessero in qualche modo monopolizzato il mercato del «meglio di ciò che è stato pensato e conosciuto». Herder disse che si doveva parlare di culture, non semplicemente di cultura, per l'ovvia ragione che le nazioni, e le comunità entro o tra le nazioni, avevano la propria, ugualmente meritevole cultura. Questa concezione della cultura come modo di vita di una data società fu introdotta nell'antropologia inglese da E.B. Tylor, che nel suo libro *Allegorie dell'origine della cultura* [1871] bandì come fuori moda l'intero dibattito cultura *versus* civiltà:

La cultura o civiltà, presa nel suo più ampio significato etnografico, è quell'insieme complesso che include il sapere, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume, e ogni altra competenza e abitudine acquisita dall'uomo in quanto membro della società.

Questa definizione antropologica ad ampio raggio di cultura domina da allora le scienze sociali, compresa la sociologia contemporanea. Il sociologo Peter Berger [1969], per esempio, definisce la cultura come «la totalità dei prodotti dell'uomo», sia materiali che immateriali. Inoltre, Berger so-

stiene che la stessa società «non è che parte ed elemento della cultura non-materiale» [ibidem, 6-7]. Per quanto gli scienziati sociali non siano unanimemente d'accordo su una così ampia definizione, essi comunque neppure concordano su qualcun'altra. Già negli anni cinquanta, due antropologi contarono più di 160 differenti significati di cultura usati nelle scienze sociali [Kroeber e Kluckhohn 1952].

Concepire la cultura in senso ampio come l'intero modo di vita di un popolo evita l'etnocentrismo e l'elitismo di cui è vittima l'accezione umanistica, ma una definizione così comprensiva manca della precisione desiderata nelle scienze sociali. Una tendenza recente è quella di ridurre le dimensioni del concetto di cultura e introdurre distinzioni in modo da precisare esattamente in cosa consista l'oggetto di analisi. Wuthnow e Witten [1988, 50], per esempio, suggeriscono che i sociologi dovrebbe distinguere tra cultura implicita e cultura esplicita. A volte consideriamo la cultura come una costruzione sociale tangibile, «una specie di bene o merce simbolica che viene esplicitamente prodotta», come nel caso dei fumetti di Calvin e Hobbes, una fetta di pane, o una sinfonia. Altre volte la cultura è vista in termini più astratti come una «caratteristica implicita della vita sociale [...] una prefigurazione o una base per relazioni sociali», come nel caso del retroterra culturale che sta dietro il diverso modo in cui gli americani e i giapponesi maneggiano i biglietti da visita, o il diverso comportamento di bianchi e neri verso i cani. Questa distinzione è utile, non perché nessun tipo di cultura è concettualmente superiore, ma perché essa può funzionare come una classificazione preliminare per organizzare le molte definizioni di cultura con cui i sociologi si trovano a lavorare.

A differenza della vecchia scuola umanistica, gli scienziati sociali di varie scuole di pensiero tendono a vedere armonia, e non opposizione, tra cultura e società. Le due teorie sociali più influenti del ventesimo secolo trovano che vi sia una congruenza molto pronunciata tra i due termini. Il funzionalismo, quella branca della teoria sociale che parte dall'assunto che un'istituzione sociale svolge alcune specifiche funzioni necessarie al benessere della collettività, identifica la cultura con i valori che orientano i livelli sociali, politici ed economici di un sistema sociale. Nella prospettiva funzionalista, per-

ciò, esiste una congruenza tra cultura e società perché ogni incongruenza sarebbe disfunzionale. Il sociologo funzionalista Robert Merton [1938], per esempio, ha a suo tempo suggerito che la cultura americana attribuisce un valore elevato al successo economico. Quando la gente è priva dei mezzi pratici per conseguire questo obiettivo, egli osserva, essa prova una forte tensione, che spesso si traduce come risultato in un comportamento deviante. Per la maggior parte della gente in America e in ogni cultura che funziona senza grossi problemi, gli obiettivi posti dalla cultura e i mezzi per conseguire questi obiettivi sono in armonia. Ponendosi politicamente dalla prospettiva opposta, anche i marxisti vedono una forte congruenza tra la struttura sociale e la cultura, ma invertono la direzione dell'influenza — dalla struttura sociale alla cultura, e non viceversa. Sia il funzionalismo che il marxismo sono trattati nel secondo capitolo; il punto che ora ci interessa è che entrambi condividono ciò che potremmo chiamare «l'assunto della forte congruenza».

Come esempio di questo assunto, si consideri l'analisi della cultura come esito di un processo di eternalizzazione, oggettivazione e interiorizzazione svolta da Peter Berger [1969]. Berger sostiene che gli esseri umani proiettano la loro esperienza sul mondo esterno (eternalizzazione), poi vivono queste proiezioni come fossero indipendenti (oggettivazione) e infine incorporano queste proiezioni nella loro coscienza psichica (interiorizzazione). Possiamo trovare con facilità diversi esempi che sembrano illustrare il modello di Berger. Sappiamo che la riproduzione umana coinvolge due sessi. Molti sistemi di credenze religiose possono essere visti come forme di eternalizzazione del dualismo della riproduzione biologica in due poteri, come, ad esempio, la concezione manichea di un'eterna guerra tra bene e male o le dualità cinesi di *yin* e *yang*. Queste dualità, basate sull'esperienza diretta, diventano oggettive ed esistono nella cultura indipendentemente da ogni uomo pensante. Intere cosmologie di forze contrastanti il bene e il male sono dunque costruite sulla dicotomia maschio-femmina. Queste cosmologie, a loro volta, vengono interiorizzate, influenzando il pensiero e l'azione umani. Così i cristiani immaginano che il bene e il male si combattano nell'anima — con un angelo che parla in un orecchio, e il diavolo nell'altro — mentre la medicina ci-

nese è costruita attorno alla percezione di un bisogno di equilibrio tra *yin* e *yang* nello stesso corpo.

L'antropologo Clifford Geertz ha definito la cultura

una struttura di significati trasmessa storicamente, incarnati in simboli, un sistema di concezioni ereditate espresse in forme simboliche per mezzo di cui gli uomini comunicano, perpetuano e sviluppano la loro conoscenza e i loro atteggiamenti verso la vita [Geertz 1973, 89; trad. it. 1997, 141].

L'influente definizione di Geertz è più accurata di quelle avanzate dagli scienziati sociali che concepiscono la cultura come complessivo-modo-di-vivere, perché si incentra sui simboli e sul comportamento che deriva dai modi di pensare e sentire simbolicamente espressi. Questa definizione cattura ciò che la maggior parte dei sociologi comunemente intende quando usa la parola cultura. Per riassumere, la posizione della scienza sociale:

— evita valutazioni e opta per il relativismo. Nelle parole di due sociologi, «la retorica scientifica, sussurrata a denti stretti e non normativa, non tollera distinzioni invidiose» [Jaeger e Selznick 1964, 654]. La valutazione può farsi solo nei termini dell'impatto che la cultura ha sull'ordine sociale, ma non del fenomeno culturale stesso;

— parte dal presupposto di uno stretto legame tra cultura e società. In alcune scuole di pensiero una tende a determinare l'altra, mentre altre sottolineano l'adattamento reciproco che si realizza tra cultura e struttura sociale;

— enfatizza la persistenza, la durata della cultura, piuttosto che la sua fragilità. La cultura è vista più come un'attività che come qualcosa che richiede di essere conservata in un archivio. La cultura non è ciò che giace nel museo o nella biblioteca custodita dai leoni di bronzo; al contrario, essa consiste nei modi in cui i frequentatori dei musei (e tutti gli altri) vivono la loro vita;

— assume che la cultura può essere studiata empiricamente come ogni altra cosa. Gli scienziati sociali non considerano la cultura una cosa sacra o profondamente diversa da ogni altro prodotto ed attività umani.

Qualcuno potrebbe reagire alla distinzione che abbiamo tracciato tra l'approccio tradizionale umanistico e quello delle scienze sociali dicendo: «Guarda, entrambi i punti di vista

presentano vantaggi. Per capire perché gli indù e i musulmani dell'India sono pronti a morire per le loro culture, è utile sapere che i loro aderenti considerano le loro credenze religiose cose molto speciali, "il meglio che è stato pensato e conosciuto", e perciò di straordinario valore. Allo stesso tempo, la conoscenza dei contesti politici ed economici — i nessi tra religione da una parte e struttura sociale indiana dall'altra — è ovviamente necessaria per comprendere e spiegare le ricorrenti esplosioni di violenza settaria. Allora, perché non cercare di capire la cultura studiandola da entrambe le direzioni?».

Perché no, effettivamente? In questo libro, sebbene il nostro oggetto sia una comprensione specificamente sociologica della cultura, cercherò di incorporare le prospettive di entrambe le tradizioni. Comincerò a farlo analizzando la connessione tra cultura e società in termini di «oggetti culturali» posti su un «diamante culturale».

2. *Connessioni: i legami tra cultura e società*

Abbiamo visto diverse definizioni di cultura, dalla più restrittiva (l'arte, «il meglio di ciò che è stato pensato e conosciuto») alla più ampia (la totalità dei prodotti materiali e non materiali dell'umanità). Abbiamo visto che la parola e il concetto, specialmente per come vengono impiegati nelle scienze sociali, assumono molte forme e che pertanto ogni discussione della cultura deve cominciare con una definizione. Questa è perciò la definizione con cui lavoreremo: la cultura si riferisce al lato espressivo della vita umana — comportamenti, oggetti, e idee che possono essere visti come espressioni, o rappresentanti qualcos'altro. Questa definizione vale sia per la cultura implicita sia per quella esplicita.

Geertz, e Weber prima di lui, assumono che la cultura implica il significato, e in questo libro seguiremo il loro esempio. Così, noi possiamo parlare di una comunità nei termini della sua cultura: i suoi modelli di significato, i suoi aspetti espressivi durevoli, i suoi simboli che rappresentano e orientano il pensiero, il sentimento e il comportamento dei suoi membri. Oppure possiamo parlare di una comunità nei termini della sua struttura sociale: i suoi modelli di relazione

tra membri, le sue istituzioni, i suoi fattori politici ed economici. La cultura di una comunità influenza la sua struttura sociale, e viceversa: dunque, le due cose sono interrelate e sono state separate solo a fini analitici. Per conoscere la comunità, il sociologo le deve comprendere entrambe.

Abbiamo tuttavia bisogno di fare qualcosa di più, comunque, che semplicemente definire la cultura e indicare come distinguerla analiticamente dalla struttura sociale. Abbiamo bisogno di un modo per concettualizzare come la cultura e il mondo sociale stiano insieme o, in altre parole, come la gente in un contesto sociale crei significati. Per utilizzare le prospettive umanistica e sociologica nella nostra analisi della cultura e per esaminare i fenomeni culturali e il loro rapporto con la vita sociale, abbiamo bisogno di uno schema concettuale e di strumenti concettuali. Uno di questi strumenti è l'idea di oggetto culturale.

2.1. *L'oggetto culturale*

Un oggetto culturale può definirsi come un significato condiviso incorporato in una forma [Griswold 1986]. In altre parole, è una espressione significativa che è udibile, o visibile, o tangibile, o che può essere articolata. Un oggetto culturale, inoltre, racconta una storia, e quella storia può essere cantata, recitata, scolpita, pubblicata o dipinta sul corpo. Gli esempi sono molti. Un proverbio nigeriano che dice «Un rospo non corre a mezzogiorno per niente»², una dottrina religiosa come quella della Trinità, la credenza che la donna sia più sensibile dell'uomo, un sonetto di Shakespeare, un'accoppiatura come i riccioli rasta o la coda manciù, l'uso di dire «Dio ti benedica» quando qualcuno starnutisce, una trapunta fatta a mano o da robot — tutte queste cose possono essere oggetti culturali. Ognuna racconta una storia. Si noti che lo status di oggetto culturale è il risultato di una decisione analitica che noi compiamo in quanto osservatori;

² Si tratta di un proverbio Igbo della Nigeria orientale. Il suo significato è più o meno equivalente al nostro detto «Dove c'è fumo, c'è arrostato».

non è qualcosa di intrinseco all'oggetto stesso. Se pensiamo alla trapunta come ad un prodotto nell'inventario di un magazzino o a qualcosa con cui scaldarci i piedi nel letto, e non guardando al suo significato, la trapunta non è un oggetto culturale. Ma quando viene considerato nei termini della sua storia — come essa esprime il lavoro di donne che cuciono insieme pezzi di stoffa per produrre un oggetto bello e utile — allora la trapunta diventa un oggetto culturale significativo e può essere analizzato come tale.

In questo libro, parleremo allo stesso modo di «oggetti culturali» e di «cultura», perciò è importante dare un senso preciso a questi termini. Specificare un oggetto culturale significa prendere una qualche parte del più ampio sistema che chiamiamo cultura e trattenere quella parte per l'analisi. Potremmo comparare questa distinzione al modo in cui procederemo per studiare un acquitrino. Dovremmo analizzare il terreno, l'acqua, il clima e le specifiche forme di vita animale e vegetale che si trovano lì (ad esempio la rana leopardo) al fine di capire come funziona l'ecosistema nel suo complesso. D'altra parte, se fossimo particolarmente interessati ad una particolare specie di rana, il nostro studio si concentrerebbe su essa, considerando l'acquitrino un contesto biologico. Trasponendo l'analogia, l'oggetto culturale è la rana leopardo e la cultura è l'acquitrino.

Cercando di capire le connessioni tra una società e la sua cultura, sembra sensato iniziare l'analisi con un esame ravvicinato di oggetti culturali, quelle parti più piccole del più ampio sistema di parti interrelate. Qui siamo seguendo la guida degli studi umanistici: la cultura *sic* in un mondo a parte, almeno a fini analitici. I critici letterari, gli storici dell'arte e altri umanisti solitamente focalizzano l'attenzione su un'opera d'arte come fosse un universo autoreferenziale che possiede una struttura e un significato. Questa pratica sembra utile anche per esaminare gli oggetti culturali nella nostra più ampia definizione sociologica. Cominciamo, pertanto, col prestare un'attenzione privilegiata all'oggetto culturale stesso. Questo non implica un rifiuto del mondo esterno e della sua influenza sull'oggetto culturale del tipo «arte per il gusto dell'arte» (o cultura per il gusto della cultura), ma significa semplicemente che prendiamo innanzitutto l'oggetto culturale come testimonianza di se stesso. In altre parole, co-

minciamo con l'oggetto culturale, anche se sicuramente non termineremo con esso.

Torniamo al pane, l'argomento familiare della nostra quinta storiella, e pensiamo ad esso come oggetto culturale. Gli americani e gli europei mangiano una gran quantità di pane, ma non prestano molta attenzione ad esso. Il pane è basilare, fondamentale, alla base della piramide alimentare (shadiglio). Il pane è pratico. Il pane è anche scontato.

Per quanto possa essere pratico e scontato, il pane può anche avere un significato. La generazione del baby-boom del secondo dopoguerra, ad esempio, è cresciuta nutrendosi di un morbido e spugnoso pane bianco come il *Wonder bread*. La qualifica di «wonder», meraviglioso, nasceva dalla tecnologia in esso trastusa — il *Wonder bread* era ripieno di vitamine per «far crescere corpi robusti in dodici modi» — e benché non avesse un sapore particolarmente memorabile i ragazzini che lo imbottivano con intrugli tipo burro d'arachidi e gelatina pensavano che avesse un gusto davvero buono. Esso sembrava esprimere la concezione infantile del benessere. Più tardi, negli anni sessanta e settanta, quella stessa generazione rifiutò il pane bianco come molte altre cose della cultura americana convenzionale; sfidando le convenzioni con cui erano cresciuti, questi giovani trasformarono il mangiare pane integrale in una presa di posizione politica, una posizione che esprimeva il ripudio del capitalismo, della tecnologia e dell'omogeneità americana.

Il pane non solo può essere espressivo, ma un attimo di riflessione ci fa ricordare che esso è immerso nella storia. La Bibbia è piena di riferimenti al pane: esso è il sostegno della vita, è azzimato durante la Pasqua ebraica, viene miracolosamente moltiplicato insieme ai pesci, deve essere gettato nelle acque. Nella comunione cristiana il pane sta per il corpo del Divino. Nei primi secoli dell'islamismo, il pane bianco simboleggiava per gli arabi una carenza di disciplina; l'illustrazione di un manoscritto mostra un uomo che si concede un pasto a base di capretto arrosto, vino e pane bianco [Tannahill 1973, 173]. Nella tradizione etnica europea, che ha dato forma anche a molte istituzioni americane, il pane significa sicurezza, amore, frugalità, famiglia e la stessa vita.

Dobbiamo comunque riconoscere che il pane, per quanto possa trovarsi in ogni cucina americana, non è affatto uni-

versale. Gli esseri umani mangiano diverse specie di grano a seconda del luogo: molti cinesi dipendono dal riso, i senegalesi dal miglio, i messicani dal granturco. In alcuni di questi paesi mangiare pane è un segno di occidentalizzazione, di modernità e può diventare una questione politica. In Nigeria, che sperimentò negli anni settanta un periodo di ricchezza grazie al petrolio, la classe media ha sviluppato un gusto per il pane fatto con farina importata e un rigetto nei confronti degli amidi locali come lo *yam* e la *cassava*. Per i nigeriani del ventesimo secolo il pane bianco simboleggia ricchezza e modernità. lo stesso significato che aveva per gli europei del diciottesimo. Nei tempi magri della crisi petrolifera, cominciata negli anni ottanta, tuttavia, le tasse sulle importazioni e l'invito del governo a usare cibi prodotti localmente tentarono di riportare le preferenze di consumo verso i tradizionali amidi africani. La batraglia non è stata peraltro vittoriosa, e le vie di Lagos sono piene di venditori ambulanti di morbido e costoso pane bianco, qualcosa di simile al nostro vecchio *Wonder bread*.

Così il pane è basilare, fondamentale e scontato — ma è anche sanzionato dalla Bibbia, espressivo, simbolico dell'eredità europea o della buona vita e anche sensuale. Esso appartiene ad un sistema culturale — sia esso il sistema culturale locale (le ultime tendenze alimentari a Berkeley) o il sistema culturale globale (il significato del pane bianco in Nigeria) — così come i più scontati artefatti «culturali» tipo la televisione e il balletto. Il pane, quindi, è chiaramente un oggetto culturale. Gli oggetti culturali sono parti di un più vasto sistema culturale che potremmo analizzare. Come si compongono tra loro le miriadi di parti di questo sistema? Per vedere il più vasto quadro della cultura nella società abbiamo bisogno di un altro strumento analitico.

2.2. Il «diamante culturale»

Gli oggetti culturali sono fatti da esseri umani. Questo fatto è intrinseco a ogni definizione di cultura — la cultura è «quanto di meglio sia stato pensato e conosciuto» da esseri umani (Arnold); la cultura è il «significato incorporato in simboli» attraverso i quali gli esseri umani comunicano e tra-

sferiscono sapere e abitudini (Geertz); la cultura è l'esternalizzazione, oggettivazione e interiorizzazione dell'*esperienza umana* (Berger) — ed è la base della distinzione consueta tra cultura e natura. Pertanto possiamo considerare tutti gli oggetti culturali come prodotti di creatori. Essi possono essere la gente comune che per prima articola e comunica un'idea, gli artisti che modellano una forma, gli inventori di un nuovo gioco o di un nuovo gergo. Un particolare oggetto può avere un singolo creatore, come l'autore di un romanzo, o più creatori, come tutte le persone elencate nei titoli di coda di un film.

Naturalmente, altre persone oltre ai loro creatori fanno esperienza di oggetti culturali. Se un poeta recita le sue odi nella foresta senza nessuno che senta o registri, se un eremita inventa una nuova teologia rivoluzionaria ma la tiene per sé, se si trasmette un programma radiofonico ma un problema tecnico non consente ad alcuno di sentirlo, tutti questi sono oggetti culturali potenziali ma non reali. E solo quando questi oggetti diventano pubblici, quando passano nel circuito del discorso umano, che essi entrano a far parte della cultura e diventano oggetti culturali. Pertanto, tutti gli oggetti culturali devono avere gente che li riceva, li ascolti, li legga, li comprenda, li pensi, li pubblichi, partecipi ad essi, li ricordi. Possiamo chiamare queste persone il pubblico dell'oggetto, sebbene questo termine sia un po' fuorviante; le persone che sperimentano realmente l'oggetto possono essere diverse dal pubblico atteso o originale, e lungi dall'essere un pubblico passivo, i ricevitori culturali sono attivi produttori di significato.

Sia gli oggetti culturali sia la gente che li crea e li riceve non operano nel vuoto, ma sono ancorati ad un determinato contesto. Possiamo chiamare quest'ultimo il mondo sociale, espressione con cui intendiamo i modelli e i bisogni economici, politici, sociali e culturali che caratterizzano un particolare punto nel tempo. La sociologia culturale è interessata, in primo luogo e innanzitutto, alle relazioni tra oggetti culturali e mondo sociale.

Abbiamo identificato quattro elementi: i creatori, gli oggetti culturali, i ricevitori e il mondo sociale. Ora proveremo a sistemare questi quattro elementi in una struttura a forma di diamante e poi a tracciare una linea che connette

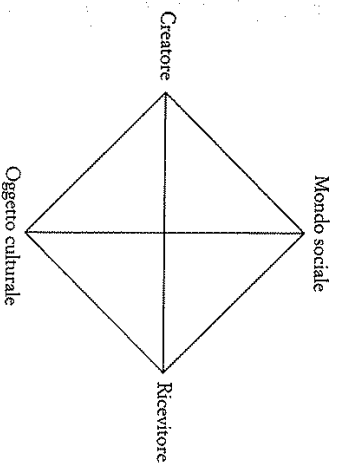


FIG. 1.1. Il diamante culturale.

ciascun elemento ad ogni altro. Si crea così quello che io chiamo un diamante culturale (un diamante nel senso bidimensionale di un diamante di baseball), che si presenta come nella figura 1.1.

Il nostro «diamante culturale» ha quattro punti e sei legami o connessioni. Non possiamo chiamarlo una teoria della cultura perché non dice nulla sul modo in cui i punti sono collegati. Neppure possiamo dirlo un modello di cultura in senso stretto, perché non indica quali siano le cause e quali gli effetti; nel diamante culturale la violenza nella cultura popolare (per esempio nei programmi televisivi) può essere vista come «causa» della violenza nel mondo sociale, ma potrebbe anche darsi il contrario. Piuttosto, il diamante culturale è uno strumento euristico inteso a favorire una più piena comprensione della relazione di qualsiasi oggetto culturale col mondo sociale. Esso non dice quale debba essere la relazione tra i vari punti, ma solo che *esiste* una relazione.

Pertanto, una comprensione completa di un dato oggetto culturale richiederebbe la comprensione di tutti e quattro i punti e dei sei legami. Per comprendere il significato del pane a Berkeley e a Lagos dovremmo avere informazioni circa i produttori (gli agricoltori, i fornai, gli importatori, i cuochi e i proprietari di ristoranti), le burocrazie governative che controllano le importazioni) e circa i consumatori (la popola-

zione e le sue caratteristiche demografiche — quanti bambini mangiano colazioni preparate, quante coppie che lavorano mangiano fuori casa, come una popolazione adulta e sempre più frugale soddisfa il suo gusto per il lusso, come il pubblico è giunto ad associare il pane bianco con la prosperità). Avremmo bisogno di comprendere i nessi — le connessioni mediali che pubblicizzano i prodotti ai consumatori, per esempio, o il sistema distributivo attraverso cui i ragazzi comprano pane fresco dai venditori ambulanti sulle autostrade. Solo quando questi punti e queste connessioni sono state investigate potremmo confidare di aver capito la relazione — una relazione specificamente culturale — che esiste tra il pane e la società in cui esso è prodotto e viene mangiato.

Lo stesso può dirsi di ogni altro aspetto della cultura che noi isoliamo e analizziamo come oggetto culturale: abbiamo bisogno di identificare le caratteristiche dell'oggetto e le sue somiglianze e differenze rispetto ad altri oggetti in quella cultura. Abbiamo bisogno di considerare chi l'ha creato (fabbricato, modellato, detto) e chi lo ha ricevuto (udito, visto, creduto). Abbiamo bisogno di pensare ai diversi legami: per esempio, circa il legame mondo sociale-creatore, come accade che in quella società alcuni tipi di persone finiscano per essere i creatori di quel tipo di oggetto culturale e non altri? (per esempio, si pensi a come le donne siano state spesso escluse dalla creazione di certi tipi di oggetti culturali). Rispetto al legame tra oggetto culturale e pubblico, come avviene che alcuni oggetti culturali abbiano un pubblico ed altri no? (per esempio, si pensi a tutte le poesie che non sono mai state prodotte) o alle commedie che non sono mai state prodotte). Una volta che abbiamo capito i punti e i legami specifici del diamante, possiamo dire di avere una comprensione sociologica di quell'oggetto culturale. E ancora, una volta che abbiamo un'opinione sul modo in cui l'oggetto culturale si adatta al suo contesto, siamo sulla buona strada per capire la cultura nel suo insieme.

3. *Riepilogo*

In questo capitolo abbiamo visto i molti modi in cui il termine cultura viene utilizzato e come esso venga applicato

ad aspetti effimeri, anche banali, dell'esperienza e a valori vissuti in modo profondo per i quali la gente è pronta a morire. Abbiamo confrontato l'approccio umanistico alla cultura con quello delle scienze sociali e abbiamo suggerito che una piena cognizione della relazione tra cultura e società deve utilizzare le capacità di osservazione di entrambe le prospettive. Abbiamo suggerito un approccio all'analisi sociologica della cultura che adotta gli strumenti concettuali dell'oggetto culturale e del diamante culturale come schema per organizzare la nostra riflessione e la nostra ricerca.

Nei capitoli successivi, applicheremo lo schema del diamante culturale ad un complesso insieme di relazioni tra culture e società. I capitoli sono organizzati seguendo il modello del diamante: nel secondo capitolo ci concentriamo sui significati degli oggetti culturali (il nesso mondo sociale-oggetto culturale). Nel terzo capitolo esamineremo i creatori degli oggetti culturali (il punto a sinistra del diamante); e nel capitolo quarto tratteremo i sistemi di produzione (i legami tra creatori, ricevitori e oggetti culturali) e gli stessi ricevitori o pubblici (il punto a destra). Nei capitoli quinto e sesto passeremo a due applicazioni dell'analisi culturale sociologicamente informata: i problemi sociali e le transazioni organizzative. Nel capitolo settimo considereremo il rapporto tra cultura e comunità nel mondo sociale globale e postmoderno del nuovo secolo.