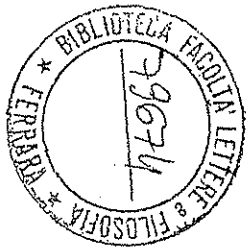


Wendy Griswold

RAN 295992
Sociologia della cultura

1967



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 distratamente 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.

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

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 funetti: 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 sinfonica («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 implegarono 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 sudicie, 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 asseminate 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.

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 conoscenza 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, 38].

Per rispondere alla domanda di Tolstoj e trovare un senso alla loro vita, asserti 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 intesamente ripensando questo approccio. Possiamo adesso riassumere alcune delle caratteristiche generali di questo approccio un 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 *Al le origini 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-

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 intendono 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 (Parte, «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 qualcosa d'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

minciamo con l'oggetto culturale, anche se sicuramente non ternimeremo 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 trasfusa — 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 imbotivano 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 azzimo 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 battaglia 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'identità 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-

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 stati mai pubblicate 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.

La costruzione culturale dei problemi sociali

La povertà, il crimine, la gravidanza adolescenziale, gli alti tassi di mortalità infantile, il razzismo, il degrado urbano, la disoccupazione, le droghe, l'alcolismo, l'inadeguata struttura sanitaria, e così via. La maggior parte di noi è in grado di stilare senza esitazione una lista di problemi sociali urgenti. Sebbene una simile lista abbia radici in problemi che causano ovunque la sofferenza umana — come la violenza, l'odio e la morte prematura — le forme che assumono questi problemi sono specifiche di ogni cultura e società.

Per fare un esempio, gli americani considerano la gravidanza adolescenziale un problema sociale. Per gli Hausa della Nigeria, dove la maggior parte delle ragazze si sposa a 12 o 13 anni, sono le giovani donne che arrivano a 20 anni senza avere avuto almeno uno o due bambini che rappresentano un problema sociale. Per i cinesi, il cui governo sta combattendo contro la questione dell'eccesso demografico attuando una vigorosa politica di contenimento familiare ad un figlio, ogni gravidanza è un problema. Se la famiglia non ha bambini, il problema è se il neonato sarà un figlio (desiderabile) o una figlia (meno desiderabile). Le bambine sono spesso abbandonate vicino agli orfanotrofi, lasciate alla pietà di stranieri in modo che i genitori possano cercare un'altra gravidanza (praticamente tutti i bambini negli orfanotrofi cinesi sono di sesso femminile o maschi gravemente handicappati). Se la famiglia ha già un bambino, la gravidanza deve essere nascosta altrimenti la madre può essere costretta ad abortire. La gravidanza, e non quella adolescenziale in particolare, è un problema sociale e individuale per i cinesi. E così la gravidanza degli adolescenti è un problema sociale i cui contorni sono decisamente specifici del contesto americano.

Anche qui, comunque, etichettare il problema con le parole «gravidanza adolescenziale» può essere fuorviante. Poiché americani considerano un problema la gravidanza di una donna diciannovenne con un marito che lavora, ma questo è il profilo di molte donne comprese nelle statistiche e nelle storie sulla «crescita drammatica della gravidanza delle adolescenti». Dopo aver presentato le statistiche, Luker [1991] ha concluso che l'interesse circa «i bambini che hanno bambini» ha molto più a che fare con la disapprovazione pubblica del sistema di welfare, con i pregiudizi razziali e con l'attenzione all'attività sessuale degli adolescenti, piuttosto che con gli effettivi cambiamenti demografici. Inoltre, l'assunto di senso comune che un parto anticipato sia causa di abbandono scolastico e di povertà per le giovani madri e per i loro bambini non è corretto; i dati che Luker esamina suggeriscono che le cose vanno diversamente.

Tutti riconosciamo che alcuni oggetti culturali servono a focalizzare l'attenzione sui problemi sociali, come fanno ad esempio *La giungla*, l'accusa di Upton Sinclair all'industria della carne inscatolata che contribuì al passaggio del *Pure Food and Drug Act*, o *La capanna dello zio Tom*, la sensazionale descrizione di Harriet Beecher Stowe degli orrori della schiavitù che fulminò i lettori degli Stati Uniti settentrionali. In modo analogo, i gruppi teatrali degli Yoruba della Nigeria mettono in scena le ineguaglianze sociali davanti ai loro pubblici di contadini e gli scrittori cinesi di racconti esprimono il loro disappunto per la recente liberalizzazione economica, ma non politica. Ma consideriamo un'altra possibilità. Se la cultura può attirare l'attenzione sui problemi sociali, può essa talvolta anche creare il problema? E se è così, quale potrebbe essere il ruolo della cultura nella soluzione di questi problemi che essa ha aiutato a identificare?

Un punto decisivo, ovviamente, è in primo luogo il grado in cui i problemi sociali sono culturalmente costruiti. Cominceremo questo capitolo dimostrando che i problemi sociali sono un'altra forma di oggetto culturale. Quindi ci occuperemo di una serie di eventi etichettati come problemi sociali — la diseguglianza, le dislocazioni della modernità, i conflitti di razza ed etnici — e applicheremo il diamante culturale per gettare luce su questi temi scottanti.

1. *Creare noie: nascita e declino dei problemi sociali*

Abbiamo visto che la cultura impone significati ad un universo altrimenti caotico e casuale. I sistemi culturali trasformano eventi e oggetti in oggetti culturali con significati specifici ad ogni cultura; un biglietto da visita è significativo per un giapponese in modi che non lo sono per un americano. Se è così, possiamo vedere come certi fenomeni del mondo sociale sono resi significativi, trasformati in oggetti culturali e, più specificamente, in problemi sociali.

Si consideri cosa succede quando le cose che «accadono davvero» diventano oggetti culturali. Il mondo è pieno di eventi paurosi, tragedie private, deprivazioni persistenti e su larga scala; la vita non è bella né gentile né naturalmente e immediatamente significativa. A volte, comunque, la sofferenza umana che «capita» viene trasformata da un mero accadimento in un oggetto culturale significativo, che viene a sua volta designato come problema sociale. Quando si compie questa trasformazione, diventa possibile per la gente cercare soluzioni, perché l'esistenza di un «problema» implica l'esistenza di una «soluzione» (così, non consideriamo la morte un «problema», perché essa non ha alcuna «soluzione»).

Cosa succede quando negli Stati Uniti consideriamo la povertà come un problema sociale? In questo caso, essa diventa un oggetto culturale che viene letto entro un orizzonte di aspettative (per esempio, l'America è un paese ricco), interpretato (per esempio, data la sua ricchezza, l'America non dovrebbe avere casi significativi di povertà), di cui si assume ci sia un autore (per esempio, quali sono le forze e le azioni che plasmano questo oggetto, la povertà americana?) e visto come qualcosa da superare (per esempio, con una «guerra alla povertà», il programma di Lyndon Johnson degli anni sessanta). Se la povertà non è vista come un problema sociale — i poveri ci sono sempre — allora le sue più dolorose conseguenze possono anche venire alleviate, ma la povertà stessa non viene vista come qualcosa che deve essere risolta. Considerata come oggetto culturale, d'altra parte, la povertà (e ogni altro problema sociale) può beneficiare dell'analisi sul diamante culturale come ogni altro oggetto culturale, e ci si può quindi chiedere chi crea la definizione del problema,

chi lo accoglie e lo interpreta, quali significati esso contiene e quale è il mondo sociale per cui è significativo.

1.1. *Dal fatto all'evento al problema sociale*

Innanzitutto, consideriamo come i «fatti» si trasformano in «oggetti culturali». La creazione di un oggetto culturale è simile alla creazione di un evento, che l'antropologo Sahlins [1985] descrive come il rapporto tra un fatto e una struttura, un rapporto creato dall'interpretazione. Come possono i fatti diventare degli oggetti culturali identificati come problemi sociali? Sembra che per creare un oggetto culturale e poi definirlo come problema sociale esso debba essere articolato con un insieme di idee e istituzioni tra loro intersecantesi. Schematicamente, questo processo si presenta come nella figura 5.1.

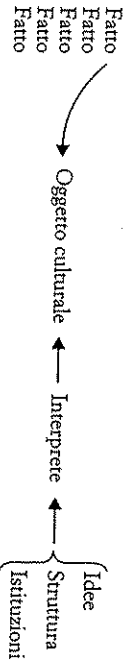


Fig. 5.1. Trasformazione dei fatti in oggetti culturali.

Consideriamo il problema sociale della guida in stato di ebbrezza, un caso esaminato da vicino dal sociologo Gusfield [1981]. L'insieme di accadimenti rilevanti potrebbe includere: incidenti d'auto, problemi di traffico, morti accidentali (specialmente di giovani), uso e abuso di alcolici, forme di trasporto, compresa l'esclusiva fiducia americana nei confronti delle auto e lo scarso finanziamento ai mezzi pubblici, il design automobilistico, che privilegia lo stile alla sicurezza (come dimostra la riluttanza dei costruttori ad installare l'*air bag*) e l'individualismo americano, che comprende un atteggiamento di rifiuto, in nome della libertà personale, delle cinture di sicurezza, vissute come una seccatura.

Come è successo, si è chiesto Gusfield, che con tutti questi fenomeni, questi fatti, gli americani hanno individuato

«l'autista ubriaco» come l'unico oggetto culturale significativo e dunque come problema sociale?

La risposta sta nelle idee e nelle istituzioni americane. La nostra cultura sottolinea la responsabilità individuale. Pertanto, una tragedia come un incidente fatale deve avere qualche colpa individuale; imputarlo al «sistema» non è una soluzione americana. Noi abbiamo una tradizione di movimenti di astinenza e di proibizione, così come un persistente modello di associazione dell'alcol all'immoralità (le tasse sulle sigarette e sui liquori sono ordinariamente chiamate «tasse sul peccato»). L'aspetto più richiamato del porre l'accento sulla libertà personale (con l'auto e la strada aperta a emblematica libertà personale) è la nostra fede nel controllo personale. L'ubriachezza è individualmente «peccaminosa» in due modi: l'individuo ha preso una cattiva decisione (ubriacarsi; guidare ubriaco) e ha perso la sua capacità di controllare se stesso, il suo corpo, la sua auto. Da qui il concetto dell'«ubriaco assassino», che si adatta ad una pluralità di intrecci della nostra comune rete di idee. E si adatta anche alle nostre istituzioni. Le potenti industrie dei costruttori d'auto e dei distillatori di liquori sostengono una formulazione del «problema» nei termini di una decisione individuale sbagliata, piuttosto che in quelli di bevanda alcolica o di aiuto insicuro (o troppo). E il nostro sistema legale è meglio attrezzato per curarsi di individui che possono avere commesso atti criminali piuttosto che perseguire organizzazioni o sistemi (sebbene negli ultimi anni si siano avute anche cause generate dall'azione di classe).

Anche la risposta agli incidenti d'auto si adatta al contesto ideologico e istituzionale. Il MADD (Mothers Against Drunk Driving) è stato molto efficace nell'ottenere sulla carta leggi più dure e nel farle applicare. Lo stesso nome di questa organizzazione istituisce una rappresentazione morale che oppone la madre che difende il suo piccolo all'abominevole autista ubriaco che lo mette in pericolo. Esso chiude in partenza il dibattito (chi potrebbe schierarsi per l'autista ubriaco?) e aiuta a riprodurre la formulazione di un problema sociale in modo tale che certe soluzioni (ad esempio un miglior trasporto pubblico, una tassa elevata sulla benzina) siano rese impensabili. Ed entro lo stesso MADD, i suoi membri attribuiscono il maggiore prestigio alle donne che

hanno realmente perso figli in incidenti automobilistici provocati da autisti ubriachi. Una madre che piange per la morte del figlio è un'immagine tremendamente potente in molte società a dominanza cristiana, non perché le madri cristiane amino i loro figli più delle altre, ma perché l'immagine della *pietà* — Maria che regge il Cristo morto — è un'icona culturale familiare. Questo simbolo di dolore materno evocato dal MADD focalizza l'attenzione direttamente sugli individui — individui che bevono, guidano, uccidono, muoiono, piangono e agiscono — e non su organizzazioni o sistemi.

In Nigeria, la morte in autostrada è ugualmente un evento ed un oggetto culturale, ma il suo significato nel sistema culturale è del tutto diverso. Una combinazione fatale di strade sconnesse, inesistente applicazione di leggi del traffico, condizioni di sovraffollamento, autisti non abilitati e veicoli che sono spesso sovraccarichi e tenuti male danno origine a enormi carneficine sulle strade, un fatto che tutti i nigeriani conoscono. Lo scrittore e vincitore di premio Nobel Wole Soyinka ha fatto del pericolo sulle autostrade un tema ricorrente dei suoi drammi. Ma i nigeriani non indicano gli autisti, i pedoni o le auto come il problema sociale; per essi, il problema è «la strada». Nella cultura nigeriana, la strada è sempre un luogo di pericolo così come di eccitazione, un luogo dove streghe e spiriti distruttivi sono in agguato per intrappolare l'ignaro [Bastian 1992]. Il romanzo di Ben Okri, *The Famished Road* [1991], racconta di una strada che divorava realmente le sue vittime. Come noterebbe Gussfeld [1981], definendo un problema pubblico in questo modo — costruendolo cioè come oggetto culturale i cui significati comprendono gli spiriti e il destino — i nigeriani focalizzano l'attenzione su alcuni tipi di soluzione (placare gli spiriti; non viaggiare) e non su altri (sistemare le strade; costruire marciapiedi).

Così i problemi sociali tendono ad esprimere un comodo adattamento con le idee e le istituzioni della società in cui essi si trovano. Per questa ragione, i problemi pubblici sono generalmente costruiti in un modo e non in altri ugualmente possibili; questa è la ragione per cui il problema negli Stati Uniti è «la gravidanza adolescenziale», e non «i bambini poveri» o la «limitata disponibilità alla contraccezione». Le streghe sono un problema sociale in Nigeria perché la cultu-

ra circostante contiene un insieme di idee che sostengono la credenza nella stregoneria, un insieme di rimedi per combattere l'influenza di una strega, e un insieme di istituzioni, compresi i media — specialmente la stampa giornalistica, sempre pronta a parlare di nuovi casi di stregoneria — e i mercati di rimedi contro il malocchio. I casi di sospetta stregoneria vengono puniti con la morte, così come viene uccisa gente innocente (spesso bambini) per fabbricare la medicina contro le streghe. Come osservò molto tempo fa il sociologo Thomas [1966], se la gente definisce una situazione come reale, essa sarà reale nelle sue conseguenze.

1.2. *La carriera di un problema sociale*

Se i problemi sociali sono culturalmente definiti, è ragionevole attendersi che essi aumentino e calino in popolarità nel corso del tempo. Hilgartner e Bosk [1988] hanno cercato di identificare cosa spieghi «il sorgere e il declino dei problemi sociali», cominciando da cosa viene identificato come problema sociale in primo luogo. Questi autori immaginano un'arena pubblica in cui ha luogo una competizione tra le situazioni che potenzialmente possono etichettarsi come problemi sociali. Questa competizione si realizza in due forme: 1) nella definizione o nell'inquadramento dello stesso problema (ad esempio, si tratta di un problema di autisti ubriachi o di sovrautilizzo di automobile?); 2) nella cattura dell'attenzione delle istituzioni — il governo, i media, le fondazioni — le cui risorse o «capacità di azione» sono limitate. Quelle situazioni che vengono selezionate come problemi sociali sono no fenomeni che hanno caratteristiche specifiche: esse sono o possono essere drammatizzate; trattano temi mitici profondamente radicati nella cultura; e sono politicamente vitali, spesso perché collegati a potenti gruppi di interesse. I vincitori di questa competizione acquisiscono lo statuto di problemi sociali ampiamente riconosciuti.

Consideriamo come esempio l'epidemia di AIDS. Nei primi anni ottanta, divenne chiaro agli epidemiologi e ad alcuni membri della comunità omosessuale maschile in alcune città che una nuova malattia, altamente contagiosa e invariabilmente fatale, implicante il collasso del sistema immunita-

rio, si stava diffondendo ovunque. Ma questo accadde parecchi anni prima che le arene pubbliche — compresi il governo federale e locale, la professione medica e la maggior parte della stessa comunità gay — raccogliessero l'allarme e identificassero l'AIDS come un grande problema sociale [Shilts 1987]. Entro la subcultura gay americana, una forte enfasi sulla libertà sessuale come forma di espressione politica significò che, per qualche tempo, le raccomandazioni dei medici circa il sesso sicuro non ebbero ascolto. La malattia si diffuse rapidamente in tutta la sua drammaticità, resa evidente specialmente dalle molte vittime giovani, ma pochi media sfruttarono inizialmente il suo potenziale drammatico, perché si pensava che essa fosse confinata ai membri di un gruppo stigmatizzato. Lo stesso accadde fuori dagli Stati Uniti. Per parecchi anni, i governi dell'Africa orientale furono riluttanti a parlare di AIDS, nonostante le dimensioni dell'epidemia nei loro paesi, perché associavano la malattia al comportamento omosessuale maschile, che gli africani considerano aberrante. A causa di questa associazione, la malattia era «culturalmente impossibile» e pertanto non meritava riconoscimento in quanto problema sociale¹. Sia nell'Africa dell'est sia negli Stati Uniti, l'AIDS non aveva inizialmente a che fare con temi mitici, né si collegava a potenti attori politici; piuttosto, era vero il contrario.

Come potevano predire Hilgartner e Bosk, una volta che l'AIDS non poteva essere più ignorato, si scatenò una competizione sulla definizione del «problema»: era l'AIDS segno di promiscuità sessuale oppure (come dichiaravano alcuni gruppi religiosi conservatori) era la stessa omosessualità? Per quanto fosse agguerrita la lotta sulla definizione del problema, il punto di vista degli uomini gay venne aiutato dal loro alto livello di istruzione, dalla saggezza politica e dall'accesso ai media e alle arti. Alla metà degli anni ottanta, i gay e i loro sostenitori avevano già drammatizzato l'epidemia in modi molto efficaci, attraverso il *NAMES Project AIDS Quilt*, attraverso spettacoli teatrali come *The Normal Heart* che rag-

¹ L'AIDS divenne «possibile» nell'Africa orientale solo con il riconoscimento che la prostituzione è apparentemente il principale meccanismo di trasmissione della malattia in Africa. Nella maggior parte delle culture africane la prostituzione è di gran lunga più accettabile dell'omosessualità.

giunse un pubblico ricco e progressista, attraverso librai come *And the Band Played On* di Randy Shilts, e attraverso rituali pubblici, come il lancio di migliaia di palloni per ogni morto di AIDS, che offriva belle immagini per i giornali della sera. Alcune celebrità diedero il loro aiuto, sia quelle che morirono di AIDS (Rock Hudson, Liberace, Michael Foucault, Perry Ellis, Arthur Ashe) sia quelle che utilizzarono la loro fama per chiedere fondi per la ricerca (Elizabeth Taylor). Non solo le associazioni gay si impegnarono nell'attività di pressione politica, ma la rapida diffusione della malattia e la sua identificazione anche con la popolazione che non era gay rimosse il marchio negativo associato ad essa; se la «gente normale, decente» poteva prendere l'AIDS da una ordinaria trasfusione di sangue, allora questo diventava un problema di tutti. Sotto la conservatrice amministrazione Reagan, l'US Surgeon General spedì a tutte le famiglie un dépliant che parlava del sesso sicuro, e i preservativi furono spostati dagli scaffali delle farmacie alle vetrine. L'attenzione dei media continua ad essere costante, intensa e fondamentale, come nella celebre pubblicità della Benetton che mostra non i vestiti dell'azienda ma una famiglia che sorregge un giovane uomo che sta morendo di AIDS (ancora il motivo della pietà). Alcuni attivisti sono peraltro preoccupati che la diffusione dell'AIDS tra gli eroinomani — un altro gruppo stigmatizzato, come i gay — unita alla sua bassa incidenza fuori da questi due gruppi possa alla fine ridurre la sua importanza come problema sociale.

La carriera dell'AIDS offre un chiaro esempio di come i valori e i temi culturali plasmino (o ostruiscano) la stessa definizione di un problema sociale. Anche questo è un oggetto culturale, con gente che lo produce o lo crea (in quanto problema sociale), gente che costituisce il suo pubblico o audience, ed una rete di significati che gli interpreti usano per connetterlo al mondo sociale. Non tutti i problemi sociali sorgono con la relativa velocità dell'AIDS, comunque. Alcuni, come la povertà o il crimine, sono sempre presenti ma crescono o calano in termini di attenzione pubblica. Altri sono associati con cambiamenti strutturali di lungo periodo, come la modernizzazione, e possono solo guadagnare attenzione quando generano in risposta dei contromovimenti. Nel resto di questo capitolo esamineremo una serie di pro-

blenni sociali implicanti: 1) la disegualianza, 2) il conflitto etnico e razziale, 3) la risposta fondamentalista alla modernità, per vedere come la creazione e la ricezione di «oggetti culturali» svolga un ruolo in ciascuno di essi.

2. La riproduzione culturale della disegualianza

Durante il periodo di splendore della sociologia funzionalista negli anni cinquanta e sessanta, il rapporto tra cultura e sviluppo economico sembrava chiaro. Via via che la società si modernizza, credevano i funzionalisti, fanno la loro comparsa anche alcuni cambiamenti culturali — che influiscono tanto sulle personalità individuali quanto sulle istituzioni maggiori. Tra questi cambiamenti figuravano:

— un passaggio dai criteri ascrittivi a quelli acquisitivi. In una società moderna, una persona otterrà un impiego per il suo merito, non perché è la sorella del capo;

— un passaggio dalla solidarietà di gruppo o parentale all'individualismo. Questo salto era esemplificato dalla scelta del partner nel matrimonio, in cui le preferenze individuali avrebbero sostituito le decisioni familiari;

— un passaggio da un orientamento locale o provinciale ad uno cosmopolita. La gente sarebbe divenuta consapevole del mondo esterno attraverso i media e avrebbe orientato il suo comportamento e pensiero verso gli eventi di quel mondo.

Sottostante alla identificazione di questi cambiamenti era l'assunto che le moderne società industrializzate stessero convergendo verso uno stesso stadio di sviluppo. L'Occidente l'avrebbe raggiunto per primo, ma altre nazioni e società l'avrebbero conseguito e alla fine tutte le «società sviluppate» si sarebbero assomigliate.

Questo assunto della convergenza portava con sé una quantità di implicazioni sulla connessione tra la cultura e la disegualianza economica, sia tra nazioni sia entro ciascuna di esse. Alcuni di queste si basavano sulla teoria weberiana dell'etica protestante. Se il protestantesimo calvinista era stato l'origine culturale dello sviluppo economico in Occidente, gli studiosi e i politici dovevano allora andare alla ricerca del suo equivalente nelle altre società (viceversa, essi citavano la

sua assenza come causa del ritardato sviluppo). In generale, studiosi e politici tendevano a giudicare disfunzionali i modelli culturali delle nazioni meno sviluppate, e tali da richiedere drastici cambiamenti prima che queste potessero fare il salto verso la modernità.

Più vicini a casa, gli scienziati sociali teorizzarono una cultura simile a quelle disfunzionali dei paesi arretrati: la cultura della povertà. Questa teoria diceva che le comunità e la gente povera sviluppa modelli culturali che ostacolano il loro avanzamento economico. Per esempio, le famiglie che non avevano il frigorifero potevano assumere l'abitudine di acquistare latte in piccole quantità — una o mezza pinta — perché quantità più grandi si sarebbero alterate prima di venire usate. Anche dopo che la famiglia avesse acquistato un frigorifero, l'abitudine di comprare in piccole dosi poteva persistere. Ma poiché il latte è più costoso (per oncia) in piccole quantità che in quarti o mezzi galloni, anche questo modello culturale era disfunzionale: esso significava che il povero continuava a pagare di più per il suo latte.

Negli anni settanta, gli assunti funzionalisti furono duramente criticati e in molte parti accantonati. A molti sociologi le teorie della convergenza apparivano giustificazioni etnocentriche dell'Occidente per cui vi era poca giustificazione. Cercare una convergenza verso l'individualismo occidentale, per esempio, significava lasciarsi sfuggire cosa stava realmente accadendo in società in via di rapido sviluppo come il Giappone. Secondo una tesi influente, i modelli culturali tipici giapponesi — come la subordinazione dell'individuo al bene del gruppo o il paternalismo che incoraggia l'impiego a vita — forniscono in realtà le basi per la sua crescita in quanto società a «industrializzazione ritardata» [Dore 1973].

Poco per volta, comunque, gli scienziati sociali finirono per abbandonare del tutto l'idea di ostacoli o di aiuti culturali al cambiamento economico. I fattori strutturali — economici, demografici, politici — divennero la nuova spiegazione dei risultati economici. Un esempio influente di questo tipo di ragionamento strutturalista è stata la teoria dell'«economia del mondo», che sosteneva che la storia avesse prodotto un sistema in cui i paesi agricoli alla «periferia» fornivano a basso prezzo materie prime ai paesi industriali del «centro», comprando da essi prodotti finiti. Era questo un modello stabile,