

Bisogna davvero dimenticare il concetto di cultura?

Replica ai colleghi antropologi

di PIER PAOLO GIGLIOLI E PAOLA RAVAIOLI

Negli ultimi quattro o cinque lustri, il cosiddetto *cultural turn*, cioè un'attenzione ai problemi del significato, alla autonomia della sfera simbolica, ai processi interpretativi, ha coinvolto quasi tutte le discipline umanistiche e sociali. Nel settore sociologico, la sociologia della cultura è divenuta uno dei campi in più rapida espansione e contrassegnati da maggiore vivacità intellettuale. Nel campo degli studi storici, è sorta una vigorosa branca di storia culturale, in parte ispirata, come ha affermato uno dei suoi maggiori cultori (Darnton 1984, 1988), dall'antropologia interpretativa di Clifford Geertz. Nelle *humanities* – gli studi letterari e le arti visive – si è ampiamente diffuso e spesso ha acquisito una posizione dominante il movimento dei *cultural studies*. Infine, perfino discipline dove prima regnavano incontrastati austeri positivisti, come la scienza politica e l'economia, rischiano oggi di esser contaminate da questo recente interesse per la dimensione simbolica dell'azione.

Insomma, mai come in questo momento la nozione di cultura ha goduto di tanta autorità e tanto favore nelle scienze sociali e umane. Con una eccezione, tuttavia, e un'eccezione molto rilevante – quella dell'antropologia. Abbastanza paradossalmente, proprio la disciplina per la quale la cultura rappresentava «il solo ed esclusivo oggetto di studio» (Lowie 1917, 5) è anche la disciplina nella quale, negli ultimi due decenni, il concetto di cultura è stato circondato da una crescente ambivalenza, se non da un manifesto discredito. Invece che un prezioso strumento euristico, è stato considerato una nozione dubbia, il cui impiego rischia di deformare piuttosto che facilitare la lettura della realtà sociale. Da Ortner (1984) a Clifford (1988), da Rosaldo (1989) a Abu-Lughod (1991), molti antropologi hanno manifestato la loro profonda insoddisfazione per il termine. Alcuni hanno proposto di abolirlo interamente, sostituendolo con altri a loro avviso più adeguati (per esempio, discorso o *ethnoscape*), altri di maneggiarlo con cautela e circospezione, mettendolo letteralmente

Questo articolo è stato elaborato in comune. A Paola Ravaoli si deve la stesura materiale della sezione 2.

o metaforicamente tra virgolette. E poiché il termine ha sempre avuto uno status centrale nella disciplina, la sua messa in questione riflette una inquietudine più generale che coinvolge gli stessi presupposti morali e teorici dell'antropologia.

Come è stato ripetutamente notato, il fattore principale che sta a monte di questa crisi è la graduale dissoluzione dell'oggetto tradizionale dell'analisi antropologica sotto il duplice impatto della decolonizzazione e della globalizzazione. Il «primitivo», che viveva in un mondo senza storia e senza contatti con i grandi centri politici, economici e culturali, è scomparso: è divenuto un soggetto di diritti, che non solo non accetta più che si parli a suo nome, ma contesta ciò che viene detto di lui e addirittura comincia a produrre i propri antropologi. A questo indebolimento della tradizionale legittimità dell'impresa antropologica si è aggiunta una crescente sfiducia nella capacità della disciplina di fornire descrizioni e spiegazioni oggettive di altre forme di vita, cioè descrizioni e spiegazioni indipendenti dalla soggettività dell'etnografo e dalle contingenze che deve affrontare nel suo lavoro sul campo (Clifford e Marcus 1986, Fabietti e Matera 1997)¹.

Ma in questa nota non intendiamo soffermarci sui fattori che hanno causato le attuali critiche al concetto di cultura, bensì sul *contenuto* di queste ultime. Che cosa dunque viene rimproverato dagli antropologi alla

¹ In realtà questo è un tema tutt'altro che nuovo nel pensiero antropologico. Già Malinowski, in uno dei testi chiave della letteratura etnografica, aveva notato che «in etnografia la distanza è enorme tra la materia bruta come essa si presenta nel caleidoscopio della vita tribale e la presentazione finale che l'autore fa dei risultati» (Malinowski 1922, citato da Geertz 1988, 89) – una frase peraltro che, *mutatis mutandis*, potrebbe applicarsi a qualsiasi scienza. Ma, in antropologia, la distanza tra «fatti» e «scritti» e, soprattutto, le strategie per colmarla, che una volta rimanevano rigorosamente al di fuori dalle monografie scientifiche, si è ora problematizzata ed è divenuta degna di menzione, anzi uno dei principali oggetti di menzione, dando vita, come ha notato un antropologo che non è senza responsabilità nell'emergere di questa tendenza (Geertz 1988), a una diffusa «etnografia immersionista» affetta dalla «malattia del diario». Non possiamo affrontare il problema in questa sede. Vorremmo solo osservare che l'attuale discussione sul ruolo «autorale» dell'etnografo oscilla perennemente tra una versione debole e una forte. Sulla prima, è difficile non essere d'accordo. Non c'è dubbio che le rappresentazioni fornite dall'antropologo siano il precipitato di un complesso e spesso ambiguo lavoro sul terreno, che l'etnografia sia costruita attraverso un dialogo e uno scambio con gli informatori privilegiati di cui si trova scarsa traccia nei resoconti antropologici e che il risultato finale, il saggio o la monografia, sia influenzato dalle convenzioni del genere disciplinare, dalle prospettive teoriche cui si ispira il ricercatore e forse anche dall'immaginario esotico della tradizione letteraria occidentale. Ma sostenere sulla base di queste affermazioni che le culture descritte dall'antropologo siano «inventate», non «scoperte», e che l'unico tema interessante sia il ruolo svolto dall'autore in tale «invenzione» ci sembra esagerato e improduttivo. Come ha scritto un sociologo che ha contribuito non poco all'analisi etnografica in sociologia, «methodological self-consciousness that is full, immediate, and persistent sets aside all study and analysis except the reflexive problem itself, thereby displacing fields of inquiry instead of contributing to it» (Goffman 1974, 12). Su questo punto, e in linea con la nostra posizione, si veda anche Bonazzi 2001.

nozione di cultura? Le obiezioni sono numerose, ma per comodità ci pare che possano essere suddivise in due gruppi.

Il primo concerne il rapporto tra cultura e azione. La cultura, si sostiene, è stata considerata nella tradizione antropologica come un'entità esterna e superiore all'individuo, che lo sovrasta e lo determina, riducendo la sua condotta a una mera esecuzione di regole e norme. Il concetto di cultura quindi condurrebbe necessariamente a una svalutazione della facoltà di scelta, della creatività, della capacità di resistenza e di reazione degli attori sociali, cioè di quelle proprietà necessarie perché si possa effettivamente parlare di soggettività e libertà umana.

Il secondo gruppo di critiche riguarda invece il rapporto tra sfera simbolica e struttura sociale. La nozione antropologica di cultura, viene affermato, si riferisce a una entità conchiusa in se stessa, geograficamente discreta, internamente coerente e omogeneamente condivisa dai suoi membri. Anche ammettendo che tale nozione possa aver avuto una certa utilità nell'analisi di alcune piccole comunità isolate studiate dagli antropologi nella prima metà del secolo scorso – asseriscono i critici – essa è divenuta inevitabilmente anacronistica e fuorviante in un'epoca storica in cui la spinta della globalizzazione erode la rilevanza culturale dei confini politici e geografici, mescola forme simboliche tradizionali, moderne e post-moderne e riorganizza su nuove basi la struttura dei flussi culturali.

I quattro saggi pubblicati nel numero scorso della «Rassegna» dedicato a «Pensare la cultura» si muovono nella stessa direzione, anche se si concentrano sul secondo gruppo di critiche piuttosto che sul primo. Anch'essi sostengono che il concetto di cultura versa in una crisi profonda, che è divenuto un concetto «compromesso» sia sul piano scientifico che su quello morale e politico. E anch'essi suggeriscono di dimenticarlo o di rivederlo radicalmente.

Per quanto, come mostreremo più oltre, ci troviamo d'accordo con molte osservazioni contenute nei contributi di Callari Galli, Fabietti, Matera e Rivera, dissentiamo nettamente da questa loro conclusione. In questo scritto vorremmo in primo luogo argomentare questo punto, sostenendo che il concetto di cultura rimane uno strumento indispensabile della teoria sociale, purché sia appropriatamente formulato. In secondo luogo, vorremmo soffermarci sui due temi menzionati sopra, il rapporto tra cultura e azione e quello tra struttura sociale e sfera culturale, mostrando come la sociologia della cultura sia in grado di portare notevoli contributi ad ambedue le questioni e di illuminare alcuni problemi sollevati dal recente dibattito antropologico. Naturalmente, la nostra prospettiva, le nostre competenze e i nostri interessi sono quelli di sociologi, non di antropologi. Ma crediamo che le questioni sollevate dai colleghi antropologi siano questioni teoriche generali che sfuggono ai consueti confini disciplinari.

1. *La cultura come categoria analitica*

Ci sembra utile iniziare richiamando la distinzione spesso formulata nei testi antropologici (e ricordata anche nei contributi di Fabietti e Matera) tra cultura e culture². La *cultura* come categoria analitica, la cultura al singolare, è sempre definita in opposizione ad altri concetti che si riferiscono a ciò che cultura non è. Talvolta l'antitesi è tra cultura e natura (un contrasto tradizionale nel pensiero antropologico), talvolta tra cultura e altre sfere della vita sociale diverse da quella culturale. Così formulato, il concetto si situa a un alto livello di generalizzazione e mira a individuare una classe di fenomeni che si presume siano strettamente connessi tra loro sia come oggetti da spiegare che come cause esplicative di altri fenomeni. Come ogni altro concetto, anche quello di cultura non è né vero né falso, ma solo utile o inutile. E il metro per giudicare la sua utilità consiste nella sua capacità euristica, vale a dire nella sua facoltà di specificare fenomeni che realmente «stanno insieme» e di suggerire prospettive analitiche illuminanti circa i loro rapporti con altri fenomeni.

Le *culture* (al plurale) si collocano a un livello analitico del tutto diverso, riferendosi a istanze particolari del concetto di cultura. Anch'esse si definiscono sulla base di una opposizione o di una differenza, ma in questo caso non si tratta di quella tra cultura e non cultura, bensì di quella tra una cultura concreta e un'altra, identificate generalmente in base a un collegamento con un gruppo sociale o politico – per esempio, la cultura italiana e quella francese, la cultura dei giovani e quella delle donne, la cultura alta e la cultura popolare. Ora, a noi pare che la questione se una certa cultura sia integrata o contraddittoria, sia condivisa o distribuita socialmente in modo diseguale, abbia confini rigidi e netti oppure incerti e porosi sia essenzialmente una questione empirica che si situa a questo secondo livello di analisi, non a quello della cultura come concetto generale. Confondere i due livelli, come si fa quando si afferma che le trasformazioni in atto nelle culture contemporanee comportano il decesso del concetto di cultura, è un tipico esempio di ciò che Whitehead chiamava *fallacy of misplaced concreteness*.

Cosa dunque dobbiamo intendere per cultura al singolare, per cultura come categoria generale? Nonostante vi siano stati innumerevoli tentativi di definizione, ci sembra che, *da un punto di vista analitico*, a questa domanda siano state offerte due risposte principali nella letteratura antropologica e sociologica.

La prima è quella fornita da Tylor nel 1871 e alla quale Callari Galli, Fabietti e Matera si riferiscono come all'archetipo del concetto olistico

² Questa distinzione è elaborata anche nel brillante saggio di Sewell (1999), parte delle cui argomentazioni riproponiamo in questa sezione.

di cultura. Tuttavia, di olistico quella celebre definizione³ ci sembra abbia ben poco: il famoso *complex whole* non è altro che una lista di tratti, e per di più una lista eterogenea, che mette insieme idee, comportamenti e istituzioni. Ciò che tiene insieme questa congerie di elementi diversi è soltanto il fatto che sono appresi, non biologicamente trasmessi. Insomma, nella definizione di Tylor cultura si oppone a natura e ingloba tutto ciò che non è biologico: ma questo certamente non ne fa un'entità né organica, né coerente. Malgrado tali limiti, la concezione di Tylor è rimasta a lungo dominante nella tradizione antropologica e ancora oggi è spesso considerata la concezione canonica della cultura⁴.

Successivamente, per molti anni, nell'antropologia americana (ci riferiamo a questa, perché, come è noto, nell'antropologia sociale inglese la nozione di cultura è stata a lungo considerata con molto scetticismo⁵ e in quella francese si parlava piuttosto di *civilization*), non si trovano altre definizioni del concetto di cultura (al singolare), mentre si trovano molte caratterizzazioni delle singole culture. Le quali, a lungo, non sono state affatto pensate come sistemi organici⁶. Boas, per esempio, come i suoi maestri della scuola liberale berlinese, Wirth e Bastian, le considerava ibridi instabili, il risultato di prestiti e scambi con altre culture e di adattamenti all'ambiente e sosteneva che dovevano essere studiate storicamente piuttosto che funzionalmente. Analoga è la posizione di uno dei suoi principali allievi, Lowie, che nel 1920 scriveva: «le culture si sviluppano principalmente mediante prestiti dovuti a contatti casuali. La nostra stessa civiltà è in misura ancora maggiore delle altre un insieme

³ «La cultura, o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società».

⁴ Per esempio, nel suo saggio Fabietti scrive che «questa definizione sembra costituire un consistente punto di riferimento per tutti coloro che pensano in termini "culturali": la "cultura" è qualcosa di composito, di complesso, che comprende fatti di ordine tanto *materiale* quanto *spirituale*, tanto di ordine *pratico* quanto di ordine *simbolico* e che può essere descritto nei suoi contenuti» (38, corsivo nostro [in questa e nelle successive citazioni dei saggi di Callari Galli, Fabietti, Matera e Rivera i numeri di pagina si riferiscono al numero 1/2004 della «Rassegna»]). È proprio la commistione di elementi simbolici e non simbolici che differenzia nettamente la definizione di Tylor da quella di Parsons che commenteremo più avanti.

⁵ Ancora nel 1940, Radcliffe-Brown affermò in una conferenza al Royal Anthropological Institute: «Non possiamo osservare una "cultura", poiché quella parola denota non una realtà concreta, ma un'astrazione, e, per come è comunemente usata, un'astrazione abbastanza vaga» (Radcliffe-Brown 1940, 2).

⁶ Si veda su questo punto Kuper (1999). Anche Brightman (1995), nella sua eccellente rassegna delle recenti obiezioni al concetto di cultura, sostiene che la tesi secondo la quale la tradizionale concezione antropologica della cultura sia una concezione organica e integrata è una tesi costruita in modo unilaterale sulla base di una scelta molto selettiva della letteratura. Non bisogna dimenticare, egli afferma, che accanto al configurazionalismo della Benedict e al superorganicismo di Kroeber ci sono anche il costruttivismo di Sapir, lo storicismo di Radin e l'antilegalismo di Malinowski.

di tratti presi in prestito. [...] A questo miscuglio disorganizzato, a questa entità formata da toppe e brandelli chiamata civiltà lo storico non deve più prestare una riverenza superstiziosa» (Lowie 1920, 440-441).

La svolta in direzione dell'organicismo avviene relativamente tardi, negli anni Trenta, con Ruth Benedict, Margaret Mead e la scuola «cultura e personalità». È a queste due allieve infedeli di Boas che va attribuita l'elaborazione della tesi, che avrà un grandissimo successo anche al di fuori dell'antropologia, che le culture posseggono una propria essenza, che sono sistemi integrati e durevoli nel tempo, strettamente legati a una comunità. Il manifesto della scuola è *Patterns of Culture*, dove Benedict afferma che ogni cultura ha un'anima distinta da quella di altre culture e plasma i singoli individui imprimendo in loro una personalità modale. Ma è chiaro che tutte queste considerazioni si riferiscono al concetto di culture al plurale piuttosto che al concetto di cultura al singolare, rispetto al quale Benedict e Mead continuano a seguire Tylor, concependo la cultura come le «capacità e abitudini acquisite dall'uomo come membro della società».

È necessario arrivare a metà del secolo scorso per trovare la seconda definizione di cultura, a nostro avviso assai più soddisfacente di quella di Tylor. Ci riferiamo alla definizione formulata da Talcott Parsons (1951) sulla scorta dei lavori dei grandi classici della sociologia europea, in particolare Durkheim e Weber⁷, poi ripresa dai due decani dell'antropologia americana, Kroeber e Kluckhohn (1952), ulteriormente specificata da Kroeber e Parsons (1958) e infine perfezionata e raffinata da Geertz (1973) e altri antropologi post-parsoniani negli anni Sessanta e Settanta. Il fuoco di questa definizione è assai più ristretto di quello di Tylor: la cultura non è più contrapposta alla biologia (questo ormai viene dato per scontato), ma alla organizzazione sociale. Essa è concepita come un sistema di simboli e di significati analiticamente distinto sia dal sistema sociale (un sistema di norme e istituzioni) che dal sistema della personalità (un sistema di motivazioni). Secondo Parsons, questi tre sistemi non sono realtà ontologiche, ma costrutti teorici, astratti dal comportamento sociale concreto. Ognuno di essi gode di autonomia relativa rispetto agli altri, ovvero è caratterizzato da una sua logica specifica, che, nel caso della sfera culturale, consiste nel fatto che il significato dei simboli deriva non da un'intrinseca relazione col referente, ma dalla loro posizione rispetto

⁷ Quasi tutte le tesi di Parsons sulla cultura si trovano già nei grandi sociologi europei a cavallo tra diciannovesimo e ventesimo secolo. In particolare, la concettualizzazione della cultura come sfera simbolica analiticamente distinta dalla struttura sociale è pienamente sviluppata sia nel pensiero durkheimiano (anche se Durkheim non usa il termine cultura, preferendo quello di «rappresentazioni collettive» e contrapponendolo alla «morfologia sociale») che in quello weberiano (l'opposizione tra idee e interessi). Per una sintesi di queste concezioni si veda Sciolla 2002, 21-56. Sulla forte continuità tra le concezioni della cultura di Weber, Parsons e Geertz si veda Peacock 1981.

agli altri simboli. Come Parsons scrive già nel 1937, senza, crediamo, conoscere Saussure, «l'unico elemento comune ai simboli e ai loro significati è quello dell'ordine: e questo non può essere colto con lo studio isolato di simboli particolari, ma soltanto nei termini delle loro relazioni in sistemi» (Parsons 1937, 484).

Il concetto di cultura come sistema simbolico si basa su due assunti principali. Il primo è una concezione multidimensionale dell'agire sociale, secondo la quale ogni azione, anche quella che pare maggiormente condizionata da fattori sociali (e.g. economici, politici, ecc.) o psicologici, ha anche una dimensione simbolica organizzata in modo autonomo (analogamente, anche le azioni che sembrano più squisitamente simboliche hanno una dimensione sociale e psicologica). È quindi errato distinguere tra azioni e pratiche culturali e non culturali, quasi che l'analisi della cultura sia confinata in certi comparti istituzionali e assente in altri: la distinzione appropriata è invece quella tra dimensione simbolica e dimensione non simbolica di qualsiasi pratica. Questo tipo di prospettiva rappresenta un indubbio vantaggio della concezione parsoniana rispetto a quella tyloriana. Quest'ultima, infatti, non essendo in grado di distinguere ciò che è sociale da ciò che è culturale, non può articolare chiaramente il rapporto tra questi due elementi. In effetti, in molte monografie etnografiche della prima metà del secolo scorso che adottano esplicitamente o implicitamente la definizione di Tylor, sotto il termine di cultura viene analizzato un insieme di fenomeni analiticamente disparati – tecniche, rapporti economici, strutture sociali, rituali, credenze, ecc. – concepiti come aspetti di uno stile di vita unitario. In altre parole, «cultura» diviene un vago sinonimo di «società» o «vita sociale», un modo di raccontare la società *more anthropologico*. Come ha scritto Geertz, «finché Talcott Parsons [...] non ha offerto una valida alternativa, il concetto dominante di cultura nelle scienze sociali americane identificava la cultura con il comportamento appreso. I fenomeni sociali erano spiegati semplicemente ridescrivendoli come modelli culturali» (Geertz 1971, 371-372, citato da Alexander 1983, 54). Al contrario, la concettualizzazione della cultura come sistema simbolico presuppone l'irriducibilità della sfera culturale a quella sociale e questa distinzione permette di analizzare in modo circostanziato i rapporti reciproci tra significato e azione, tra sistemi simbolici e processi sociali, concepiti come due sfere connesse, ma strutturate secondo principi diversi.

Il secondo assunto della definizione di cultura come sistema simbolico è appunto che la sfera simbolica costituisce un sistema. Questo assunto, a nostro avviso, necessita di una duplice specificazione. In primo luogo, va inteso in senso prevalentemente cognitivo. Il concetto di sistema si riferisce semplicemente al fatto che, poiché il significato dei simboli è considerato una funzione della loro posizione strutturale rispetto ad altri simboli, si assume che i simboli siano in qualche modo organizzati, che fra loro vi sia una rete di relazioni o, come direbbero i semiotici, di

differenze e opposizioni. E si assume anche che esista una certa misura di consenso cognitivo tra gli utenti del sistema (altrimenti non potrebbero comunicare tra loro). Tuttavia – e queste precisazioni ci sembrano cruciali rispetto alle recenti critiche rivolte dagli antropologi al concetto di cultura – la rete di relazioni tra simboli presupposta dal concetto di cultura inteso come sistema simbolico non implica affatto una coerenza sostanziale tra i significati che tali simboli esprimono: essi possono effettivamente costituire un insieme integrato, ma possono essere anche un agglomerato eterogeneo e instabile, *a thing of shreds and patches*, come diceva Lowie; di fatto, è probabile che la maggior parte delle culture si situino tra questi due poli estremi. Similmente, una comunità cognitiva è tutt'altra cosa da una comunità morale e non è affatto incompatibile con conflitti e tensioni. Per esempio, ci si può aspramente dividere sull'affissione del crocifisso sulle pareti delle aule scolastiche, anche se, per poterlo fare, è necessario essere d'accordo sul fatto che il crocifisso appartiene a un campo semantico di simboli religiosi, all'interno del quale si oppone (in senso semiotico) a raffigurazioni del Buddha, a simboli ebraici, islamici, e via dicendo. Va anche aggiunto che non vi è alcuna ragione per la quale una comunità cognitiva debba coincidere con una comunità politica risiedente in un territorio dai confini precisi, né che i suoi membri condividano in maniera omogenea il sistema simbolico – anzi sembra normale aspettarsi che i repertori simbolici dei singoli e dei gruppi appartenenti a una cultura differiscano sia in termini di ampiezza che di padronanza, e che le culture abbiano una molteplicità di rapporti (contatti, scambi, prestiti, scontri, ecc.) con altre culture. In breve, il grado di coerenza interna, condivisione e radicamento sul territorio di una cultura è una questione che attiene alle culture particolari – e che va quindi accertata empiricamente volta per volta – piuttosto che al concetto di cultura come categoria analitica.

In secondo luogo, il sistema culturale va concepito come un sistema aperto. In particolare, la decodifica dei simboli non è mai un processo meccanico. Come ci hanno insegnato Geertz (è in questo, almeno per noi sociologi, che risiede il maggior interesse del suo lavoro) e gli etnometodologi, essa implica un lavoro interpretativo il cui svolgimento e i cui esiti sono necessariamente locali e problematici. Per non fare che un solo esempio (ma sarebbe davvero facile moltiplicarli), in uno dei migliori lavori prodotti dalla rinascita degli studi culturali nella sociologia americana *fin de siècle*, Robin Wagner Pacifici e Barry Schwartz (1991) hanno mostrato come il significato del Vietnam Veterans Memorial non solo sia un insieme complesso e diacronicamente variabile di *intentio auctoris*, *intentio operis* e *intentio lectoris* (per riprendere la famosa tripartizione medievale utilizzata dai semiotici); ma anche come la stessa appartenenza del monumento al genere delle opere commemorative non sia affatto qualcosa da prendere per scontata, ma rappresenti il risultato di un lungo processo di conflitti e negoziazioni, nel corso del quale

dinamiche interne alla sfera simbolica si intrecciano e si interpenetrano con dinamiche relative alla struttura sociale (mobilitazione di gruppi con diversi interessi e poteri, ecc.). In altri termini, i simboli sono sempre, senza eccezione, multivocali, e la fissazione del loro significato è il risultato sia delle regole della logica interna al campo culturale che delle pratiche contestuali dei membri.

Riepiloghiamo. Il concetto di cultura, al singolare, è utile perché ci istruisce su *cosa* (e *come*) andare a guardare quando ci apprestiamo a studiare una cultura concreta. Nell'ambito della teoria sociale, esso è stato pensato in due modi diversi: come un insieme di idee e comportamenti tramandato storicamente di generazione in generazione e, come tale, del tutto diverso dal bagaglio biologico dell'uomo trasmesso per via genetica; oppure come un insieme di significati e di simboli, analiticamente distinto dalle relazioni sociali, cioè dal concetto di struttura sociale. La prima definizione è stata senz'altro efficace nel momento in cui è sorta perché ha rivendicato, contro l'egemonia delle concezioni biologico-evoluzionistiche dell'uomo, la specificità e l'autonomia della prospettiva delle scienze sociali. Tuttavia oggi essa appare eccessivamente generica e la sua utilità risulta ridotta⁸. La seconda concezione, quella della cultura come sistema simbolico, purché non venga reificata (come talvolta accade), ci sembra assai più idonea a suggerire interrogativi stimolanti per i sociologi – e, a nostro avviso, anche per gli antropologi. Da una parte, essa rimanda a una concezione multidimensionale dell'agire, nella quale la componente simbolica ha un ruolo fondamentale; ma dall'altra, presuppone che le forme simboliche sono create, interpretate e trasmesse mediante le azioni di gruppi sociali il cui orientamento è in parte determinato dalla loro posizione strutturale. Quindi, a livello presupposizionale, azione, struttura sociale e ordine simbolico sono reciprocamente costitutivi: cultura e società si influenzano vicendevolmente, ma sono anche relativamente autonome l'una dall'altra.

Dopo avere precisato, seppure in modo molto schematico, la nostra accezione di cultura come categoria analitica, passiamo ora a discutere i due principali temi affrontati nel recente dibattito antropologico sull'utilità del concetto di cultura, il rapporto tra cultura e azione e quello tra struttura sociale e sfera culturale.

2. Cultura e azione

Come abbiamo anticipato sopra, l'essenza delle critiche al concetto di cultura che riguardano il rapporto tra cultura e azione consiste nell'idea

⁸ Anche se non del tutto esaurita. Per esempio, la nozione gehleniana di cultura come completamento di un animale biologicamente non finito (Gehlen 1940) è evidentemente rilevante per quanto riguarda il rapporto tra cultura e azione.

che la nozione di cultura implichi una sottovalutazione del volontarismo, della creatività e dell'importanza causale autonoma dell'azione del soggetto, in una parola, della «libertà» dell'attore. Le due forme principali che questa obiezione ha assunto nella letteratura antropologica degli ultimi due decenni sono la critica dell'immagine del soggetto come un *cultural dope* (Garfinkel 1967) la cui condotta coinciderebbe con l'esecuzione delle regole di una grammatica culturale, e la critica dell'immagine della cultura come un sistema autonomo dalle pratiche degli agenti⁹. Nel primo caso, si sottolinea l'importanza dell'intenzionalità, degli interessi, delle strategie e dell'improvvisazione nell'azione umana, nel secondo, si fa notare che il sistema culturale è reso visibile, prodotto, riprodotto e, soprattutto, trasformato solo nelle e dalle pratiche degli agenti. Il concetto di cultura, insomma, tenderebbe a nascondere sia che il soggetto *sceglie* liberamente, sia che le sue scelte producono a loro volta effetti sul sistema culturale.

Anche se queste osservazioni ci sembrano in buona parte condivisibili, nondimeno ci pare che esse vengano presentate spesso in una maniera troppo unilaterale che accentua eccessivamente la dimensione volontaristica dell'azione e descrive la sfera culturale soltanto come il risultato – «emergente», «negoziabile», «contestato» – degli interessi e delle strategie di singoli e di gruppi¹⁰.

La prima considerazione – ovvia – che vorremmo fare a questo proposito è che in ogni cultura concreta i significati portati nell'ordine della rappresentazione e del discorso, cioè i significati «negoziabili», coesistono sempre con una dimensione simbolica prediscorsiva, ovvero, per dirla con Bourdieu, che l'«universo del discorso» coesiste sempre con un «universo dell'indiscusso» almeno altrettanto esteso (Bourdieu 1977, 168). In tutte le culture esiste cioè una parte più o meno importante di conoscenza data per scontata e non tematizzata, alla quale nella teoria sociale sono stati dati di volta in volta nomi diversi quali *sensu commune* (Schütz), *egemonia* (Gramsci), o *doxa* (Bourdieu). La coesistenza in ogni sistema di significati di una parte discussa (e quindi discutibile e negoziabile) e di una parte indiscussa (e in quanto tale fuori discussione) ha implicazioni che ci sembrano rilevanti per il nostro tema. Il fatto che una parte più o meno consistente della cultura sia data per scontata

⁹ La prima obiezione coincide con quella che, nella sua rassegna delle critiche mosse al concetto di cultura nella letteratura antropologica recente, Brightman (1995) definisce la critica di *legalismo*. La seconda obiezione corrisponde invece a quella che lo stesso autore identifica come la critica di *superorganicismo*, secondo la quale il concetto di cultura è incompatibile con una prospettiva costruttivista.

¹⁰ Come nota anche Matera nella sua *Presentazione*, tra i quattro saggi di antropologi pubblicati nel numero precedente della «Rassegna», è soprattutto in quello di Callari Galli che il rapporto che gli individui intrattengono con la sfera culturale tende a essere analizzato in questi termini.

implica che gli individui non sempre «scelgano» intenzionalmente i significati e gli schemi culturali che orientano le loro azioni, né tantomeno siano in grado di verbalizzarli tornando riflessivamente su di essi. L'affermazione secondo la quale «i significati vengono utilizzati come attrezzi ed esiste un forte fattore di rilevanza e intenzionalità nel modo in cui vengono usati» (Hannerz 1992 [trad. it. 1998, 85]) non può quindi a nostro avviso essere considerata «una delle più efficaci rappresentazioni del modo in cui le persone interagiscono con il flusso culturale» (Matera, 17), ma costituisce semmai una descrizione accurata solo di *una parte* di queste interazioni, la quale non esaurisce in alcun modo la varietà dei processi culturali che coinvolgono l'individuo. In altri termini, l'intenzionalità, la razionalità, l'interesse e il calcolo non sono al principio di tutta l'azione umana: nella realtà esiste una pluralità di logiche di azione che si differenziano proprio per il grado di riflessività del rapporto che il soggetto intrattiene con il proprio agire e che possono essere collocate su un *continuum* che va dal polo dell'azione totalmente cosciente a quello dell'azione totalmente irreflessiva¹¹. Si noti che la caratterizzazione delle culture come insiemi di significati in parte negoziabili e in parte non negoziabili non è affatto incompatibile con la prospettiva a un tempo costruttivista e conflittualista di quanti ritengono che la sfera simbolica sia il risultato sempre provvisorio del confronto tra strategie di azione dettate da interessi contrapposti. Al contrario, essa arricchisce tale prospettiva permettendo di vedere che la posta in gioco del conflitto tra i diversi attori sociali non è solo quella di far prevalere l'opinione conforme ai propri interessi su tutte le altre all'interno dell'universo del discorso, oppure quella di «negoziare» vittoriosamente la propria identità nel corso dell'agire sociale (Matera, 17), ma è anche, prima ancora, quella di sottrarre il proprio punto di vista alla negoziazione, collocandolo nell'universo dell'indiscusso e del dato per scontato. Anche il potere di produrre significati ha cioè due «facce» (Bachrach e Baratz 1962), una visibile e l'altra invisibile, e il confine tra quella che potremmo definire la parte «emersa» e la parte «sommersa» delle culture è esso stesso il

¹¹ Sottolineare l'importanza dell'azione non riflessiva non equivale necessariamente ad abbracciare una prospettiva *legalista*, vale a dire a considerare l'azione come il prodotto della conformità a un sistema di norme o a un modello culturale inconscio. La teoria della pratica di Bourdieu offre uno degli esempi più chiari di ciò. Essa infatti non è solo una delle teorizzazioni dell'azione non riflessiva più note ed elaborate che siano mai state prodotte nelle scienze sociali, ma è nello stesso tempo anche la teoria dell'azione che, nelle intenzioni del suo autore (si veda in particolare Bourdieu 1972) e soprattutto secondo molti antropologi (si vedano per esempio Ortner 1984 e Brightman 1995), ha operato per prima la rottura con il legalismo antropologico, tanto nella forma dell'ipotesi di una regolamentazione esplicita delle pratiche da parte di norme sociali formulate espressamente e riconosciute esplicitamente dagli agenti (ciò che Bourdieu chiama il *giuridismo ingenuo*) quanto in quella di una regolazione da parte di una legge o modello inconscio come nello strutturalismo antropologico.

risultato di conflitti o, più esattamente, di rapporti di potere tra gli attori sociali.

Quindi l'affermazione che l'analisi in termini culturali (o *culturalista*, come viene chiamata con ovvie connotazioni negative nella letteratura antropologica recente) delle società contemporanee è resa in qualche modo obsoleta dal fatto che gran parte dei significati costitutivi del patrimonio simbolico sarebbero oggi discussi e contestati ci sembra problematica. Semmai, un'analisi culturale, integrata da un'analisi dei rapporti di potere (ma, da sociologi, non potremmo neppure concepire un'analisi della cultura scissa da considerazioni relative alle relazioni di potere) è indispensabile proprio per capire quali parti della sfera culturale sono discutibili e contestabili e quali non lo sono, e per quali ragioni.

Ma una tale affermazione ci sembra discutibile anche sotto un altro punto di vista. Essa infatti sembra implicare che un individuo che contesta significati culturali dimostrerebbe *ipso facto* tutti i limiti del determinismo culturale. Se questo assunto si trova per lo più allo stato implicito nella letteratura antropologica recente sul concetto di cultura, esso è un tema largamente dibattuto nella sociologia della cultura, sotto la rubrica dedicata alle cosiddette teorie della resistenza culturale. E proprio da questo dibattito (per un'ottima sintesi, si veda Grignon e Passeron 1989) ci viene il suggerimento a procedere con molta cautela nel tracciare una equazione tra contestazione culturale e libertà dell'attore.

Come è noto, si tratta di una controversia intorno all'interpretazione delle culture dei gruppi dominati, le cosiddette culture popolari, che oppone quanti enfatizzano il ruolo centrale di tali culture nell'integrazione sociale dei gruppi subalterni, e quindi nella riproduzione della struttura della stratificazione sociale, a quanti ne sottolineano la natura intrinsecamente contestataria dell'ordine simbolico (e sociale) legittimo. Se i sostenitori della resistenza culturale accusano i teorici della riproduzione sociale di trascurare la capacità dei dominati di usare in modo *attivo e creativo* la propria cultura per opporsi ovvero «resistere» al simbolismo dominante, l'obiezione fondamentale alla quale essi prestano a loro volta il fianco è che quelle che nei loro lavori sono interpretate come azioni di resistenza culturale finiscono il più delle volte per rivelarsi funzionali al mantenimento – anziché alla sovversione – del sistema di dominio al quale resistono. Ma la contraddizione tra la natura intenzionalmente contestataria delle azioni di resistenza culturale dei membri dei gruppi subalterni e gli effetti di riproduzione sociale di queste azioni si rivela solo apparente non appena si consideri che tali azioni di resistenza non sono il prodotto del calcolo razionale, ma sono esse stesse pratiche culturali. Infatti, il sistema delle rappresentazioni e dei valori delle quali queste pratiche sono espressione può benissimo – e senza necessariamente contenere al proprio interno significati tra loro contraddittori – indurre gli individui a impegnarsi in azioni di resistenza, contestazione, «insubordinazione» attiva e con-

sapevole e, nello stesso tempo, concorrere in modo essenziale a mantenerli nelle loro posizioni sociali subordinate.

Proprio una delle opere sociologiche classiche sulla resistenza culturale, *Learning to Labour* di Paul Willis (1977), uno studio etnografico della vita di un gruppo di adolescenti inglesi di famiglia operaia nel loro ultimo anno di permanenza a scuola, descrive un caso esemplare di questa duplice influenza culturale. I ragazzi studiati nutrono una forte avversione per la scuola e per i valori tipici della classe media che essa incarna – docilità, impegno, competizione, meritocrazia, riuscita, valorizzazione del lavoro intellettuale – e alla fine del ciclo di istruzione obbligatoria tutti «scelgono» di abbandonarla preferendo ad essa lavori manuali non qualificati. L'obiettivo di Willis è quello di mettere in luce l'uso attivo che questi adolescenti fanno della cultura operaia – fatta di anti-autoritarismo, maschilismo e valorizzazione del lavoro manuale rispetto a quello intellettuale – per produrre strategie di difesa della propria identità e resistenza alla cultura scolastica, cioè, nelle parole di Willis, «per esplorare, dare senso e rispondere positivamente alle condizioni di esistenza strutturali e materiali “ereditate”» (1983, 112). Willis sostiene inoltre che il loro rifiuto della scuola e la loro «scelta» di fallire sono il risultato di una comprensione tacita della funzione di riproduzione sociale svolta dal sistema educativo attraverso il velo dell'ideologia meritocratica: «il singolo individuo può essere convinto dell'apparente riassunto che il sistema educativo fa di ciò che si pensa accada nella società – l'avanzamento attraverso lo sforzo di tutti coloro che si impegnano – ma la controultura scolastica “sa” molto meglio dello Stato e delle sue agenzie che cosa aspettarsi – l'esclusione della massa da parte dell'élite attraverso uno falso ricorso al merito» (1977, 128).

Molti commentatori (tra gli altri, Berger 1995; Jenkins 1982; MacLeod 1995) ritengono tuttavia che l'evidenza empirica offerta da Willis in questa ricerca – il destino sociale che attende questi adolescenti che hanno «scelto» di abbandonare la scuola prematuramente e senza alcuna qualifica – autorizzi a trarre da essa conclusioni opposte rispetto all'ottimismo volontaristico dell'autore. Nonostante infatti questi adolescenti sembrano saper manipolare molto attivamente e consapevolmente i significati culturali, nondimeno essi non si rivelano abbastanza riflessivi, o «liberi», rispetto alla propria cultura da evitare che proprio l'adesione ai valori di tale cultura – in primo luogo la valorizzazione della mascolinità espressa nel lavoro manuale – finisca per mantenerli nella loro posizione sociale subordinata. In breve, *Learning to Labour* costituisce una chiara illustrazione del fatto che, nella misura in cui anche le pratiche di contestazione, negoziazione e rielaborazione attiva e consapevole dei significati sono a loro volta culturalmente determinate, o, se si vuole, nella misura in cui anche un individuo che resiste a una cultura o a parte di essa può essere considerato un attore «intossicato» da (un'altra) cultura, non solo queste pratiche non sono incompatibili con un'analisi in termini

culturali, ma quest'ultima si rivela indispensabile per la loro comprensione.

Contrariamente all'impressione che forse possiamo avere dato, nel soffermarci su questo esempio il nostro obiettivo non era quello di opporre l'immagine di un attore schiavo della propria cultura e delle disposizioni ereditate dal proprio passato all'immagine di un attore libero e volitivo, un'opposizione che domina largamente la letteratura antropologica critica del concetto di cultura. Infatti riteniamo che, in ultima analisi, il problema non sia quello di stabilire una volta per tutte – con una presa di posizione teorica presentata sotto la forma di una generalizzazione empirica – se l'attore sia uno stratega libero da condizionamenti o un «idiota culturale», ma sia piuttosto quello di studiare *le condizioni empiriche* che favoriscono il prevalere dell'una o dell'altra di queste due caratterizzazioni del rapporto tra cultura e azione. Così come le culture non sono mai interamente discusse, negoziabili e contestabili, né sono mai interamente indiscusse ed egemoniche, e il prevalere in esse dell'uno o dell'altro aspetto è una questione empirica, allo stesso modo il problema della maggiore o minore forza causale della cultura sull'azione, o, se si vuole, il problema della misura in cui l'attore usa la cultura o piuttosto è usato da essa, non può essere risolto nell'ordine strettamente teorico ma deve essere posto di volta in volta nell'analisi di casi concreti (su questo punto, cfr. Giglioli 1989 e Lahire 1996). Di nuovo, dalla sociologia della cultura ci vengono delle indicazioni utili per operare in questa direzione.

Per esempio, Ann Swidler (1986) individua due forme diverse, ciascuna a suo modo «forte», dell'influenza della cultura sull'azione, e invita a cercare i fattori che determinano il prevalere dell'una o dell'altra nel grado di stabilità del sistema sociale (o del periodo della vita dell'individuo) che si considera. Nelle fasi del sistema sociale (o in quelle dell'esistenza individuale) caratterizzate da una sostanziale continuità con il passato (*settled lives*), sostiene Swidler, cultura e azione sono legate da un *loose coupling* che rende molto difficile, da un lato, estrapolare la cultura dall'azione e considerarla separatamente da quest'ultima, e, dall'altro, distinguere gli elementi culturali da quelli strutturali dell'azione stessa. La cultura ha cioè «l'autorità indiscussa dell'abitudine, della normalità e del senso comune» (Swidler 1986, 281), e, in quanto tale, non è verbalizzata ma è «agita» nelle pratiche degli individui, o, come direbbe Bourdieu, è visibile solo nel *modus operandi* e nell'*opus operatum* di quelle pratiche. Essa non impone fini o valori, ma fornisce agli individui una «cassetta degli attrezzi» – un «repertorio» di competenze e abilità – con i quali costruire strategie di azione, in una parola, i mezzi delle loro azioni. La sua influenza è dunque «debole» e «forte» allo stesso tempo: da un lato, è indiretta, impercettibile, parziale (la cultura è un insieme poco coerente di significati che non dirige interamente l'azione), ma dall'altro ha tutta la persistenza degli assunti di senso comune e degli

equipaggiamenti culturali individuali strutturalmente determinati (cioè delle disposizioni di un *habitus*).

Del tutto opposto è il modello di influenza culturale nei periodi di rapido cambiamento sociale (*unsettled lives*). Ciò che caratterizza queste fasi è in primo luogo la messa in discussione degli assunti di senso comune del passato e quindi una forte erosione dell'universo della *doxa*: c'è una competizione aperta tra modelli culturali diversi, la cultura è frequentemente oggetto di discussione (nelle parole di Swidler, la cultura è *ideologia* ovvero *cultura contestata*), è altamente visibile e riconoscibile come tale ed è molto facilmente distinguibile nell'azione. Essa è un sistema coerente e organizzato di significati espliciti che dirige l'azione in modo diretto e completo, stabilendone sia i mezzi sia i fini – guidando così gli individui nella costruzione di nuove strategie di azione. Se tutto questo rende l'impatto causale della cultura sull'azione più «forte» che nei periodi di stabilità, altri due aspetti lo rendono tuttavia più «debole». In primo luogo, tale influenza può essere meno persistente nel tempo, perché dipende dalle possibilità strutturali di sopravvivenza delle diverse ideologie in competizione: in altri termini, nel lungo periodo tende a sopravvivere solo il modello culturale che si rivela compatibile con le circostanze storiche. In secondo luogo, proprio perché la cultura si identifica con l'ideologia piuttosto che con il senso comune e c'è una competizione tra modelli culturali diversi, l'individuo, mentre subisce costrizioni culturali più stringenti, tende anche a essere più consapevole di tali costrizioni, ovvero tende ad avere un rapporto maggiormente riflessivo con la propria azione.

La questione delle condizioni empiriche della riflessività dell'azione e il rapporto tra riflessività e libertà dell'attore è l'ultimo punto sul quale vorremmo soffermarci brevemente in questa sezione, perché tale questione riguarda una delle critiche al concetto di cultura più diffuse nella letteratura antropologica recente. In questa letteratura gli effetti della globalizzazione dei flussi culturali vengono molto spesso descritti nei termini di una sorta di *unsettled life* generalizzata (e quindi di una altrettanto generalizzata riflessività nel rapporto con la cultura), in cui molteplici modelli culturali sono contemporaneamente disponibili per ciascuno in una sorta di supermercato delle culture, e in cui i repertori culturali individuali sono personalissime composizioni di tratti che l'individuo sceglie selettivamente e deliberatamente da molti modelli diversi¹². Coerentemente con una simile rappresentazione della realtà, si attribuisce agli individui la piena capacità di autodeterminazione della

¹² Per esempio, Appadurai scrive che oggi «le culture diventano sempre meno quello che Bourdieu avrebbe chiamato un *habitus* (un regno tacito di pratiche e disposizioni riproducibili) e sempre di più un'arena di scelta, giustificazione e rappresentazione conscia, quest'ultima spesso per pubblici multipli e spazialmente dislocati» (1990, 18, citato da Brightman 1995, 524).

propria identità, ovvero la capacità di produrre «rappresentazioni deterritorializzate del Sé» (Fabietti, 46), o, ancora, la capacità di creare «comunità immaginate», «di immaginare vite “altre”», «di pensarsi immaginativamente come parte di un mondo più ampio condiviso con altri soggetti» (Fabietti, 45-47). E si tende a contrapporre questa immagine a quella di «primordialismo» che viene associata al concetto di cultura (si veda Brightman 1995, 524), e a concludere così che tale concetto sia più un ostacolo che un aiuto per la comprensione dell'attuale «complessità culturale».

Ora, a noi pare che questa conclusione derivi dall'accettazione spesso poco consapevole di un assunto fuorviante. Esso consiste nel considerare la riflessività dell'attore nel rapporto con la cultura una espressione della sua libertà da condizionamenti culturali. Ma, così facendo, si confonde la libertà – che potremmo chiamare *oggettiva* – dell'individuo dalle costrizioni culturali con l'*impressione di libertà* che egli dà e il *sentimento di libertà* che egli stesso prova ogni volta che interagisce con tali costrizioni riflessivamente. L'impressione e il sentimento di libertà dai determinismi sociali che accompagnano l'azione riflessiva sono un fenomeno ben noto ai sociologi: il primo ad averlo rilevato è stato Goffman, che con la nozione di *distanza dal ruolo* (1961) ha inteso appunto descrivere la capacità che gli individui hanno di «giocare» con i propri ruoli sociali distanziandosi da essi mentre li eseguono. Ma ai sociologi è altrettanto noto che, lungi dall'essere la manifestazione dell'esistenza di un sé autentico, personale e asociale, questa riflessività e questa libertà *soggettiva* sono proprio un effetto della *molteplicità* delle determinazioni sociali che si esercitano sull'individuo. Contrariamente all'identificazione tra riflessività e libertà, cioè, l'individuo tende a interagire con le influenze culturali alle quali è soggetto tanto più riflessivamente quanto più numerose e diverse sono queste influenze. Così, è la molteplicità dei ruoli sociali che ricopriamo, e non l'esistenza di un *self* indipendente da questi ultimi, che ci permette di eseguire un ruolo senza immedesimarci completamente in esso¹³. In termini simili, Bernard Lahire suggerisce che all'origine «dell'illusione dell'esistenza di un “foro interiore” o di un “me intimo” (autentico) indipendente da ogni quadro sociale [...] è il divario o la disgiunzione tra ciò che il sociale ha depositato in noi e ciò che esso ci offre come possibilità di messa in opera delle nostre disposizioni» (1999, 150).

In breve, quanto più l'individuo è portatore di disposizioni *plurali* o quanto più queste disposizioni incontrano delle condizioni problematiche per la loro realizzazione (i.e. contesti sociali in cui non possono

¹³ Nelle parole di Goffman, «il concetto di distanza dal ruolo contribuisce a combattere questa tendenza patetica a difendere una parte del mondo inviolato dalla contaminazione sociologica» (1961, 155).

essere attualizzate, o che richiedono altre disposizioni, o nei quali la loro messa in pratica è socialmente poco gratificante), tanto più egli tende a diventare consapevole dei propri condizionamenti culturali e a interagire con essi riflessivamente (il che non significa affatto che ne disponga liberamente). Viceversa, quanto più nel corso della sua vita egli è sottoposto a principi di socializzazione altamente coerenti e attraverso contesti sociali altamente omogenei, tanto più è probabile che sperimenti una adesione immediata e irreflessiva a tali condizionamenti¹⁴. Ora, rimane del tutto da vedere se gli attuali processi di globalizzazione facilitino l'accesso da parte di una massa sempre più larga di individui alle risorse strutturali che favoriscono riflessività e distanza dal ruolo – un punto sul quale torneremo nella prossima sezione.

3. *Culture e strutture sociali*

Il secondo tema sviluppato dalle recenti critiche al concetto di cultura è che questo conduce a pensare le singole culture come entità olistiche, trascurando le loro divisioni e contraddizioni interne e i molteplici rapporti e scambi che intrattengono con altre culture. Nella prima sezione di questa nota abbiamo cercato di mostrare che questa obiezione non concerne la nozione di cultura come categoria analitica, bensì l'analisi delle culture concrete. A questo secondo livello, tuttavia, le critiche non appaiono ingiustificate. Sebbene la tradizione antropologica sia tutt'altro che uniforme¹⁵, non c'è dubbio che, specialmente nel periodo che va dagli anni Trenta fino agli anni Settanta del secolo scorso, la maggior parte dei lavori etnografici abbiano rappresentato le culture come insiemi omogenei, coerenti e chiusi in se stessi. Precisiamo meglio questi tre termini.

La nozione di omogeneità riguarda la distribuzione sociale di una cultura. Questa è omogenea se non esistono variazioni intraculturali, cioè se è condivisa in maniera uniforme dai diversi individui e gruppi sociali, malgrado le loro differenze strutturali (età, genere, occupazione, status, potere, ecc.). La coerenza si riferisce invece all'integrazione logica della sfera culturale. Il suo opposto è la presenza di contraddizioni tra i principali significati del sistema simbolico e tra i modi di pensiero e di azione che essi inducono: per esempio, una cultura in cui la credenza nella stregoneria coesiste con una gestione razionale della sfera economica è una cultura relativamente incoerente. La terza caratteristica, la chiusura, riguarda il grado di rigidità dei confini di una cultura, confini che sono generalmente individuati in due modi: o basandosi su criteri effettiva-

¹⁴ Si veda su questo Lahire (1998 e 2002).

¹⁵ Su questo punto si veda di nuovo Brightman (1995).

mente culturali, mediante l'identificazione di distinte costellazioni di forme simboliche che configurano aree di somiglianza e di differenza; oppure, come accade più di frequente, facendo convenzionalmente coincidere le linee di demarcazione culturale con confini di altra natura, spesso politici o sociali – in questo senso, la cultura francese, per esempio, è tale non tanto perché il suo contenuto è unico (i suoi temi si possono trovare anche altrove) o la sua configurazione di quel contenuto è specifica, quanto perché è condivisa da una collettività sociale delimitata da una frontiera politica.

Ora, sebbene queste tre dimensioni siano per molti aspetti connesse tra loro, esse vanno analiticamente distinte. In linea di principio, una cultura può essere omogenea e coerente, omogenea ma non coerente, coerente ma non omogenea, e né omogenea né coerente. E se incrociamo questa tipologia con la terza dimensione, quella relativa ai confini, dicotomizzata in confini chiusi o rigidi *vs.* confini aperti o deboli, ci troviamo di fronte a ben otto possibilità teoriche. Anche sulla base di queste tre sole variabili, per di più soltanto dicotomizzate, i sistemi culturali variano quindi in maniera complessa. Tuttavia, il dibattito sul concetto di cultura, invece di prendere in considerazione queste possibilità logiche, di solito preferisce concentrarsi su due poli opposti: da una parte, le culture come unità coerenti, omogenee e distinte; dall'altra, le culture come entità contraddittorie, diversificate e continue¹⁶. E mentre il pendolo antropologico, fino a qualche decennio fa, puntava sul primo tipo ideale, attualmente si sta spostando sul secondo: i recenti lavori etnografici e, ancor più, le riflessioni meta-etnografiche sembrano ribaltare gli assunti tradizionali e presupporre che le culture siano normalmente plurali e differenziate, sedi di conflitti e contestazioni, siti di commistione tra forme simboliche contraddittorie.

La ragione generalmente addotta per giustificare questo mutamento di prospettiva è il cambiamento avvenuto nell'oggetto di analisi. Le società poco differenziate, strutturalmente semplici, ignorate dalla storia e lontane dai grandi centri del potere che erano state studiate nella stagione classica dell'antropologia – si sostiene – si sono dissolte, come conseguenza della globalizzazione economica e culturale e della modernizzazione politico-militare. Al livello dei sistemi di significato, l'unità e la coerenza sono state sostituite da commistioni di forme simboliche diverse, creolizzazioni, *pidgin* culturali. Si aggiunga che gli antropologi oggi non si dedicano soltanto allo studio delle società «semplici» o di quelle che le hanno

¹⁶ Ciò forse riflette la radicata tendenza della teoria sociale a pensare in termini di coppie di concetti contrapposti – stato e contratto, *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, solidarietà meccanica e solidarietà organica, *folk* e *urban*, tradizione e modernità. Come hanno suggerito Reinhard Bendix e Bennet Berger (Bendix 1970, 116-138) non c'è niente di male a impiegare questa strategia di analisi per orientarci nella ricerca, purché si tenga presente che stiamo usando modelli («tipi ideali») e non formulando generalizzazioni empiriche.

sostituite negli stessi territori, ma anche a quello delle società occidentali contemporanee, le cui strutture sono enormemente più complesse e le cui culture assai più diversificate e assai meno coerenti di quelle «primitive»: come ha scritto la stessa Ruth Benedict, la studiosa che ha maggiormente sostenuto la concezione delle culture come insiemi armoniosi, rispetto alle culture indigene da lei analizzate la cultura americana contemporanea non può che apparire come «un estremo esempio di mancanza di integrazione» (Benedict 1934, 229). Non è accidentale da questo punto di vista che lo studioso che ha meglio impersonato il nuovo orientamento anti-olistico dell'approccio antropologico, Ulf Hannerz, sia un antropologo urbano, formatosi nella tradizione della scuola di Chicago, i cui oggetti di analisi sono stati le grandi metropoli degli Stati Uniti oltre che le città del Terzo Mondo, cioè terreni molto diversi da quelli dell'etnografia classica.

Per quanto sia ovviamente vero che i tradizionali territori di caccia degli antropologi sono cambiati e sono divenuti più complessi e diversificati, tuttavia, a nostro avviso, questa è solo una delle ragioni della recente svolta antropologica. In realtà, come è stato giustamente osservato (Smelser 1992), la coerenza e l'omogeneità di una cultura non sono soltanto una questione di determinazione empirica – e delle difficoltà ad essa relative, per esempio, quella della misurazione, un problema di non facile soluzione quando si tratta di significati¹⁷ –, ma anche, in larga parte, una questione teorica, determinata dal vocabolario concettuale impiegato dal ricercatore, che può essere più o meno sensibile a identificare e trattare le diversità. Un ottimo esempio di ciò, proprio nel campo culturale, è la «scoperta» delle varietà linguistiche avvenuta con l'affermarsi della sociolinguistica a partire dagli anni Settanta del secolo scorso¹⁸ (Giglioli 1968, 1972). Ovviamente, anche prima di allora le varietà nell'uso linguistico erano conosciute dai dialettologi, dagli esperti di geografia linguistica e dagli storici della lingua. Tuttavia rimanevano fenomeni

¹⁷ Su questo punto non siamo pienamente d'accordo con l'argomento, pur estremamente interessante e innovativo, di Mohr (1998), secondo il quale la cultura non è intrinsecamente più difficile da misurare di ogni altro fenomeno sociale: ci sembra che decenni di banali risultati della *content analysis* testimonino il contrario.

¹⁸ Questo esempio linguistico non è casuale. Come giustamente afferma Matera nella sua *Presentazione*, la lingua ha rappresentato una metafora centrale per l'analisi antropologica della cultura: per esempio, l'assunto della omogeneità culturale deriva direttamente da quello della omogeneità della *langue*, un assunto condiviso da tutta la teoria linguistica da Saussure a Chomsky. È interessante notare che l'influenza della teoria linguistica sulla teoria antropologica resta tuttora forte, anche se oggi si indirizza in una direzione diversa. In effetti quasi tutte le attuali critiche antropologiche al concetto di cultura sono state anticipate trenta anni fa da quelle rivolte dalla sociolinguistica alla linguistica strutturale: per esempio, il concetto di repertorio culturale oggi impiegato dalla teoria antropologica per sottolineare un approccio orientato al soggetto anziché al sistema è ricalcato sul concetto di repertorio linguistico elaborato da Gumperz (1971) negli anni Sessanta e Settanta.

marginali, *free variations* di scarso interesse teorico. Ma dopo che la sociolinguistica ha spostato l'attenzione dalla nozione di *competence* a quella di *performance* e da quella di codice a quella di repertorio, le variazioni sono emerse a ogni livello linguistico (fonetico, lessicale, di registro, ecc.), sono apparse non più casuali, ma strutturate, e hanno mostrato quanto le comunità linguistiche, fino ad allora considerate omogenee e monoglotte, fossero in realtà variegata e differenziate. È assai probabile che la stessa cosa sarebbe accaduta a livello non solo del linguaggio, ma della sfera culturale in generale, se le culture studiate dall'antropologia classica – quelle di Samoa, di Bali, delle Trobriand e via dicendo – fossero state esaminate con uno sguardo teorico più attento e sensibile alle diversità e alle contraddizioni: sotto l'uniformità di superficie, esse avrebbero presumibilmente rivelato tensioni, conflitti, disomogeneità e disuguaglianza simboliche. In altre parole, l'osservazione dei fatti è sempre *theory laden*. Il grado di coerenza, di omogeneità e di chiusura verso l'esterno di una cultura non fanno eccezione, anch'essi in parte funzione del quadro concettuale impiegato dal ricercatore.

In ogni caso, quale che ne sia stata la causa – un nuovo panorama empirico o un nuovo orientamento teorico (certamente ambedue hanno influito) – l'attuale attenzione degli antropologi per la diversità culturale non può che essere benvenuta per i sociologi perché è assolutamente in linea con i loro interessi. Dopo tutto, da Durkheim, Weber e Simmel ai giorni nostri, la scarsa coerenza culturale, la diseguale distribuzione del patrimonio simbolico nelle società occidentali e i legami tra i repertori culturali dei singoli e dei gruppi sociali e le loro caratteristiche strutturali (potere, reddito, status, genere) sono stati un motivo ricorrente della riflessione sociologica. Il fatto che questi temi divengano centrali anche per l'antropologia non può che rendere maggiormente convergenti gli approcci delle due discipline. Vi sono tuttavia alcuni aspetti nella recente svolta antropologica che suscitano qualche perplessità: come nel caso del rapporto tra cultura e azione, anche in quello del rapporto tra cultura e struttura sociale si ha talvolta l'impressione che il nuovo corso antropologico sia passato con una certa disinvoltura da un estremo all'altro, sostituendo in maniera eccessivamente drastica alla tradizionale visione antropologica delle culture come entità integrate che si sviluppano autonomamente senza commistioni con altre culture la rappresentazione altrettanto irrealistica di un panorama culturale post-moderno in cui tutto è flusso, assenza di confini, ibridazioni, contaminazioni e *métissages*. Cerchiamo di spiegarci meglio soffermandoci brevemente su due temi.

Il primo riguarda l'indebolimento del rapporto tra cultura e territorio, un fenomeno trattato da tutti e quattro i contributi al numero speciale e considerato dai nostri colleghi antropologi la causa principale dell'esigenza di riorientamento dell'analisi culturale. Per esempio, Callari Galli scrive: «Da qualche tempo [...] assistiamo ad un *totale* sovvertimento del rapporto tra gli spazi territoriali e gli spazi sociali che sembra aver

spazzato via la convinzione che linguaggi, pratiche culturali, relazioni sociali, espressioni simboliche, manufatti siano radicati, come origini e come successive modificazioni, a luoghi geograficamente identificabili» (22, corsivo nostro). E Rivera sostiene: «È del tutto evidente che il concetto di cultura, essendo stato partorito in un'epoca e in una temperie dominata dai nazionalismi e dalla centralità dello Stato-nazione, presupponesse luoghi definiti, territori circoscritti, radicamenti più o meno profondi. È dubbio che oggi, quando a prevalere sono la deterritorializzazione, gli sradicamenti e comunque la circolazione su scala planetaria di capitali, merci, messaggi, simboli, persone, possano essere rinvenute, e soprattutto, possano essere *pensate*, culture – vale a dire unità di analisi – più o meno perfettamente coincidenti con ben delimitate dimensioni spaziali» (55-56). Queste considerazioni sottolineano giustamente che i confini nazionali sono oggi maggiormente permeabili di una volta ai flussi simbolici e sociali provenienti dall'esterno, specialmente come conseguenza delle nuove tecnologie di trasporto di cose e persone e di comunicazione a distanza dell'informazione. Tuttavia, per non apparire troppo radicali e unilaterali, esse necessitano di due precisazioni.

La prima è che, in realtà, tra sistemi di significato da un lato e sistemi sociali e politici dall'altro una «perfetta» coincidenza non è mai esistita. Anche nel passato erano abbastanza comuni configurazioni e processi culturali «globali» che oltrepassavano i confini delle società e delle unità politiche: si pensi, per esempio, alla condivisione nell'epoca medievale in tutta l'Europa – il che allora significava nell'intero pianeta – di molti elementi della cultura popolare (e.g., le rappresentazioni di fasi del ciclo di vita, quali l'infanzia o la morte [Ariès, 1960, 1977]); o all'esistenza di una cultura transnazionale come quella della Chiesa; o alla diffusione mondiale delle grandi religioni. Questo non significa che oggi, rispetto al passato, non vi sia un aumento dell'ampiezza dei flussi culturali transnazionali e trans-sociali: ma quanto netta sia la discontinuità tra «oggi» e «ieri» – cioè, in che misura i fenomeni cui si assiste siano effettivamente «nuovi» – e, qualora la discontinuità esista, quando sia iniziata, è un problema tuttora aperto.

La seconda precisazione necessaria è che, ancora oggi, nonostante la globalizzazione, i confini, e massimamente i confini politici, sono tutt'altro che privi di influenza sul contenuto e sulla struttura della sfera culturale. Il maggiore elemento a sostegno di questa affermazione è il ruolo *decisivo* che il soggetto che detiene il monopolio del dominio politico sul territorio nazionale, lo stato, gioca ancora nell'ambito dei processi di produzione e disseminazione culturale. Ciò vale in primo luogo per quanto riguarda il controllo diretto (o l'influenza indiretta) che lo stato esercita sul sistema educativo, probabilmente il più vasto, diffuso e potente apparato culturale oggi esistente. L'istruzione, a tutti i livelli, è il principale meccanismo di riproduzione sociale e il migliore predittore delle *chances* di mobilità degli individui (Halsey e Karabel 1977, Bourdieu

e Passeron 1970), ma i suoi effetti travalicano la sfera della stratificazione e toccano molteplici aspetti del sistema simbolico. Per esempio, oltre a fornire conoscenze e competenze specifiche, i sistemi scolastici inculcano valori, ethos, rappresentazioni del mondo, e stili cognitivi; istituzionalizzano e trasmettono sistemi di classificazione simbolica che vanno dal campo morale a quello artistico e quindi producono e riproducono la cultura «legittima» (Bourdieu 1979, Di Maggio 1987); sviluppano il gusto per la cultura «alta» e forniscono le risorse cognitive per potervi avere accesso (la frequenza a concerti, opere teatrali, musei e ad altri eventi culturali è dappertutto fortemente correlata al livello di istruzione); creano un senso dell'identità nazionale e della memoria collettiva; stabiliscono i rapporti gerarchici tra i vari *media* linguistici esistenti sul territorio nazionale (lingua standard, dialetti, lingue minoritarie). E la lista potrebbe facilmente continuare.

Un altro terreno sul quale lo stato influisce decisamente sulla configurazione della sfera culturale riguarda proprio un aspetto cruciale della globalizzazione, le conseguenze della circolazione transnazionale di persone. Ci riferiamo ovviamente alla posizione dello stato in merito ai diritti dei migranti, al grado di «riconoscimento» (Honneth 1992) della loro identità culturale, alle politiche che facilitano il «multiculturalismo» oppure, al contrario, favoriscono l'«acculturazione». Nello stesso ambito analitico vanno considerati i rituali politici – feste, commemorazioni, monumenti, ecc. – volti a creare e consolidare l'appartenenza alla «comunità immaginata» della nazione.

Un ulteriore settore nel quale l'azione dello stato ha effetti rilevanti è quello della politica dei beni culturali e del sostegno alle arti, il campo della cosiddetta *recorded culture* (Crane 1992). In tutti i paesi europei lo stato è percentualmente il maggiore finanziatore delle arti tradizionali, anche se le politiche culturali statali sono diverse tra stato e stato, nel senso che in alcuni di essi, per esempio in Francia, in Svezia e in Finlandia, il sostegno finanziario viene considerato come parte di un tentativo di influenzare deliberatamente la cultura nazionale, mentre in altri questo «dirigismo» culturale è assente. Anche riguardo alle arti popolari l'azione dello stato è importante. Nell'Europa occidentale e nel Canada, le industrie cinematografiche, discografiche, radiofoniche ed editoriali sono tutte in parte sussidiate con fondi pubblici, talvolta con lo scopo esplicito di proteggere l'identità culturale nazionale dalla produzione americana: per esempio, negli ultimi due decenni, la Francia, specialmente quando sono stati al potere governi socialisti, ha cercato di frenare la penetrazione della produzione cinematografica hollywoodiana, ponendo tetti all'importazione di film provenienti da paesi extraeuropei e difendendo i prodotti nazionali. Inoltre, in molti paesi europei, esiste un servizio pubblico televisivo. Negli Stati Uniti il finanziamento pubblico per le arti, alte e popolari, è minore e il servizio pubblico televisivo è trascurabile, se confrontato con quello europeo.

Tuttavia, anche in questo paese, lo stato finanzia in maniera considerevole le arti tradizionali e popolari.

Naturalmente, ciò che è importante nelle politiche di supporto finanziario dello stato per la produzione culturale non è solo il finanziamento per sé, ma le sue conseguenze indirette, cioè il fatto che, attraverso il sostegno economico di determinati prodotti culturali, lo stato li ordina gerarchicamente, istituzionalizzando e legittimando in questo modo una determinata classificazione delle forme simboliche (DiMaggio 1987). A sua volta, la spesa pubblica per le arti e la loro legittimazione simbolica hanno conseguenze sociali: per esempio, possono beneficiare una élite, che usa il consumo di alta cultura non solo per soddisfare i propri bisogni estetici, ma anche per riaffermare il proprio capitale culturale e per trasmetterlo ai figli come un valido strumento di «distinzione» e di chiusura di ceto (Bourdieu 1979, DiMaggio e Useem 1978).

Questi pochi esempi ben conosciuti sono sufficienti a mostrare che i confini territoriali, e il loro massimo guardiano a livello politico, lo stato, continuano a essere rilevanti, nonostante la globalizzazione, per quanto riguarda la produzione e le trasformazioni della sfera culturale e che, da questo punto di vista, la tesi di un «totale» sovvertimento dei rapporti tra sfere culturali e territori va notevolmente attenuata. Anzi, si potrebbe sostenere, come è stato recentemente suggerito, che la globalizzazione aumenta, anziché diminuire, la tendenza dello stato a intervenire come potente attore culturale. Infatti, proprio perché la globalizzazione vincola sempre più le scelte dei governi nazionali in materia economica, che sono ormai largamente condizionate da circostanze che sfuggono alle decisioni dei singoli stati, i contenuti dell'attività politica tendono a spostarsi sul terreno «dell'eticità e del riconoscimento e protezione di identità particolari» (Pizzorno 2001, 234), cioè in un'arena squisitamente simbolica. È sulla base di questa attività nel campo, *lato sensu*, culturale più che sulla base dei programmi riguardanti la vita materiale della popolazione che le forze politiche decidono le loro strategie e competono di fronte agli elettori.

Il rapporto tra potere e attività di produzione culturale, ben visibile nel caso dello stato e dell'attività politica, introduce al secondo argomento che vogliamo brevemente toccare. Come abbiamo già accennato, nella loro critica delle tradizionali rappresentazioni delle culture, gli antropologi tendono a dipingere il panorama culturale contemporaneo come uno scenario estremamente fluido in cui una pluralità di sistemi simbolici coesistono l'uno accanto all'altro e sembrano offrire un'ampia capacità di scelta, e forse di resistenza, ai singoli individui. Si parla, per esempio, di una «circolazione [...] globale e multilocale, dinamica e vertiginosa di immagini, di idee, di oggetti, di usi e costumi» e si sostiene che «la dislocazione multivocale di vissuti e di progetti su interi continenti e contemporaneamente la coesistenza, nella stessa area, di una gamma

variegata di differenze mutanti e per la loro fluidità di difficile definizione, ha pesantemente indebolito il modello della coincidenza tra cultura e territorio, trasformando in un fenomeno che riguarda l'intero pianeta una situazione che nel passato era limitata spazialmente e temporalmente: soprattutto ha esteso – come modello, almeno, e come *chance* di vita – all'intera umanità collegamenti, informazioni, mobilità un tempo riservate a gruppi ristretti» (Callari Galli, 23).

Due osservazioni sono a nostro avviso necessarie per temperare questa immagine che, in questi termini, sembra eccessivamente ottimistica. In primo luogo, la possibilità di svincolare le proprie scelte culturali dalle costrizioni territoriali non è certo distribuita omogeneamente nella popolazione. L'accesso a rapidi e frequenti spostamenti territoriali e alla comunicazione a distanza è strettamente correlato a reddito e istruzione ed è limitato a una parte, e a una parte ridotta, dei cittadini anche nelle nazioni occidentali, per non parlare del Terzo Mondo. Come è stato notato da più parti (e.g., Bauman 1998, Pizzorno 2001), l'annullamento delle distanze spazio-temporali prodotto dalle nuove tecnologie, lungi dal rendere omogenee le esperienze del mondo sociale, tende piuttosto a polarizzarle, opponendo piccole minoranze di soggetti ricchi e istruiti a masse povere e ignoranti. Del resto, la stessa Callari Galli riconosce che «la vita della maggioranza dell'umanità è a tutt'oggi dominata dagli aspetti localistici ancora ampiamente presenti nella nostra epoca e largamente diffusi nel pianeta», che «miliardi di individui nei loro vissuti reali vedono ridursi sempre di più le *chances* di vita, destinati a vivere nei microterritori nei quali sono nati» (23) e che la *way of life* improntata ai principi della globalizzazione di fatto coinvolge soltanto le élites sovranazionali. Da questo punto di vista, abbiamo qualche dubbio sulla conclusione del saggio di Fabietti, nella quale si afferma che l'antropologia debba tenere in conto il fatto che «oggi qualunque atto individuale è sempre più aperto alle scelte suggerite da questa dinamica [la disgiunzione tra cultura e territorio], e non solo da una serie definita – per quanto ampia possa essere – di modelli previsti dalla cultura specifica alla quale gli individui “appartengono”» (46). Noi crediamo che almeno altrettanta attenzione vada dedicata a quella tuttora più ampia massa di individui che di tali scelte non possono usufruire.

La seconda osservazione è che la pluralità di sistemi culturali esistenti all'interno della stessa società o dello stesso territorio – che, come i sociologi hanno sempre saputo e gli antropologi cominciano ad accettare, è una situazione normale, non eccezionale, del rapporto tra cultura e struttura sociale – non implica affatto che tali sistemi siano tutti uguali, cioè posti sullo stesso piano ed egualmente a disposizione dei soggetti. Alcune forme e pratiche simboliche sono più facilmente utilizzabili, maggiormente accettabili, più consonanti con il senso comune e le disposizioni degli utenti di altre. In un eccellente saggio, nel quale cerca di riconciliare approccio strutturale e approccio volontaristico nella

sociologia della cultura, Schudson (1989) identifica cinque condizioni che facilitano l'impatto delle forme culturali (ormai conosciute nella letteratura come le cinque «R»: *retrievability*, *rhetorical force*, *resonance*, *institutional retention*, e *resolution*); ma, in sostanza, il nocciolo del suo argomento è che le forme culturali che hanno maggiori effetti nell'indirizzare l'azione sono quelle istituzionalizzate – cioè quelle che comportano premi o sanzioni, che sono incorporate in *routines* quotidiane, che hanno maggiori risorse a disposizione, in breve, quelle che sono appoggiate dal potere.

È per queste ragioni che il potere istituzionale – quello politico, come abbiamo già notato, ma anche quello economico e quello religioso – è un attore così importante nell'arena culturale. La sua azione non si esplica, tuttavia, se non in ultima istanza, nella repressione dei sistemi di significato, una strategia costosa e potenzialmente pericolosa, bensì nella loro «sistemazione» all'interno di una struttura ordinata e in qualche misura (certo, sempre variabile) accettata da parte di gruppi e individui. In genere, i sistemi culturali che coesistono nello stesso territorio sono ordinati gerarchicamente, hanno ambiti delimitati, in alcuni casi sono incistati o marginalizzati. La «cultura popolare» può così sopravvivere purché in una posizione subordinata rispetto a quella «legittima», quella «giovanile» può essere perfino sostenuta finanziariamente, nelle forme però che giovano agli interessi commerciali e purché le sue punte ribellistiche vengano smussate, quella «etnica» essere accettata finché si limita ad aumentare la disponibilità di cibi e abbigliamento a disposizione, ecc. Insomma, in presenza di molteplici sistemi culturali, l'importante per il potere è che ciascuno trovi un posto e, soprattutto, che rimanga al proprio posto. Il risultato è che il panorama culturale delle società contemporanee, malgrado l'aumento dei flussi di significato transnazionali (film, televisione, internet, ecc.) si avvicina più a una situazione di «organizzazione della diversità» (per prendere a prestito una bella espressione creata da un antropologo, Hannerz) che alla rutilante anarchia descritta in qualche futuribile post-moderno. Naturalmente, organizzazione della diversità non significa coerenza: essa implica tensioni, scontri, lotte simboliche, ma all'interno di una struttura che in qualche modo «sta insieme». Per capire come e in quale misura «sta insieme» è necessario a nostro parere indagare minuziosamente i rapporti tra cultura e potere, sia per quanto riguarda il versante della fruizione delle forme culturali sia, soprattutto, per quanto riguarda il versante della produzione di cultura.

4. Conclusioni

Una teoria dell'azione che non la riduca a determinismi biologici o materialistici, come fanno la sociobiologia e il marxismo volgare, o non

restringa la sfera del significato a pochi assunti semplicistici e astratti sui gusti e le preferenze, come fa il neo-utilitarismo, deve necessariamente considerare la dimensione simbolica. Come ha scritto Geertz, «per quanto si concentri la propria attenzione su quelli che si presume siano gli *hard facts* dell'esistenza sociale – chi possiede i mezzi di produzione, chi ha i fucili, i dossier, o i giornali –, i fatti che si ritengono *soft* – qual è il senso della vita per la gente, come essa pensa che si dovrebbe vivere, che cose fonda le credenze, legittima le punizioni, sostiene la speranza o spiega la perdita – si affollano a disturbare immagini troppo semplici del potere, del desiderio, del calcolo e dell'interesse» (Geertz 1995, 43). È a questi *soft facts* – alla sfera dei significati e ai simboli che li esprimono – che si riferisce il concetto di cultura. Nella prima parte di questa nota, abbiamo cercato di precisare questo concetto contrastandolo con quello di struttura sociale, una formulazione che, sebbene presente da lungo tempo nella teoria sociologica, è stata esplicitata da Parsons e, successivamente, da Geertz stesso. Per cultura intendiamo dunque la dimensione *simbolica*, in quanto opposta a quella strumentale, dell'azione e, a livello di sistema, un sistema *semiotico* in quanto opposto al sistema dell'organizzazione sociale.

Sappiamo bene, naturalmente, che, nell'ambito della tradizione umanistica, il termine cultura ha avuto molteplici accezioni, di cui le tre principali influenzano ancora profondamente il dibattito sociologico. Come non collegare la concezione illuministica di *civilization* alle attuali discussioni relative all'espansione su scala mondiale della razionalità strumentale; o la concezione romantica di *Kultur* alle controversie sul relativismo culturale; o la concezione arnoldiana della cultura come «il meglio che è stato pensato e detto» alla persistente tensione tra alta cultura e cultura di massa? Ma, in questa nota non eravamo interessati a una archeologia del termine, bensì al suo impiego analitico nel lavoro sociologico. Non eravamo neppure interessati a correggere l'uso che del termine viene fatto nel linguaggio ordinario da politici, giornalisti, pubblicitari e gente comune, perché ci sembra che questo sia più un fenomeno da studiare che un comportamento nei cui riguardi esercitare un potere censorio.

Se, a nostro avviso, il concetto di cultura, nel senso generale esposto sopra, non ha alcun bisogno di essere ripensato (possiamo chiamarlo con un altro nome, ovviamente, ma con quale vantaggio?), concordiamo invece con i nostri colleghi e amici antropologi sulla necessità di cambiare il modo di pensare e analizzare le singole culture che ha prevalso per diversi decenni nella loro disciplina. E siamo certamente d'accordo sul fatto che questo cambiamento debba avvenire nella direzione di una maggiore considerazione della complessità e diversità culturale. Del resto, come potremmo non esserlo, dal momento che la disciplina alla quale apparteniamo è nata proprio come una riflessione sulla natura peculiare che la diversità e la complessità culturale – insieme naturalmente a quelle

strutturali – conferiscono alla società moderna? La definizione di un modello di *Gesellschaft* come opposto a uno di *Gemeinschaft*, o la ricostruzione del processo storico che ha portato alla costituzione di sfere della vita tra loro separate e in tensione, o, ancora, la ricerca delle forme che assume la solidarietà tra uomini che svolgono funzioni sociali differenti, fino alla identificazione di campi sociali ciascuno governato da una propria logica di funzionamento, che cosa sono se non anche tentativi di esplorare e spiegare la complessità culturale del mondo moderno?

D'altra parte, assai più recentemente, considerazioni molto simili a quelle avanzate nell'attuale dibattito antropologico si possono trovare nelle critiche rivolte negli anni Sessanta e Settanta da molti sociologi alla ortodossia funzionalista. Anche allora, da un lato si rivendicava la libertà e autonomia dell'attore contro quella che veniva considerata una «concezione ipersocializzata dell'uomo» (Wright 1961); dall'altro si sottolineava che il campo delle idee e dei valori è un'arena conflittuale nella quale si misurano gruppi sociali antagonisti piuttosto che un'area di unanime consenso. Oggi, a distanza di tre o quattro decenni da quelle discussioni, ci sembra che i contenuti di quelle critiche siano divenuti presupposti comunemente accettati nel campo sociologico (un esempio, tra parentesi, del passaggio di un argomento dal terreno del dibattito e della discussione a quello della *doxa*, della cultura implicita). Ma il *grado* di libertà del soggetto dalla rete dei significati della sua cultura e la *misura* in cui questi significati sono tra loro coerenti, condivisi e immuni da contaminazioni con altri sistemi di significati non sono determinati una volta per tutte, ma sono empiricamente *variabili*. E, poiché le scienze sociali sono discipline empiriche, e non campi di speculazione filosofica, il nostro compito è quello di indagare le condizioni che favoriscono o ostacolano i valori che queste variabili possono assumere. Nelle pagine che precedono abbiamo cercato di fornire alcuni esempi dei contributi che la sociologia della cultura ha offerto a questo proposito. E abbiamo sottolineato che il senso di libertà che l'attore prova dalle costrizioni culturali e il senso che ne dà agli altri sono legati alla sua posizione nella struttura sociale, cioè alle risorse sociali (pluralità di ruoli che occupa, molteplicità di cerchie di appartenenza di cui è membro), economiche e di potere di cui dispone; e che la ragione per cui la sfera culturale delle società contemporanee, pur divisa, poco coerente, potenzialmente conflittuale, si presenta in una forma in qualche modo strutturata consiste nella distribuzione del potere istituzionale che la sostiene. Concordiamo perciò con Matera, quando scrive che è necessario far «emergere la fortissima dimensione politica che pervade il flusso culturale» (69), salvo aggiungere che, nel bene o nel male, i sociologi, da Marx e Weber fino a Bourdieu, hanno sempre cercato di farlo. È confortante che gli antropologi, i quali, proprio per le ragioni che indica Matera, non avevano finora particolarmente messo a fuoco tale questione, si orientino oggi nella stessa

direzione. Noi sociologi possiamo forse esser loro di qualche ausilio nell'esplorazione di questo terreno; essi possono reciprocamente aiutarci a individuare e descrivere con la finezza che è loro propria i flussi simbolici e le forme complesse e variegata che essi assumono.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Abu-Lughod, L.
 1991 *Writing against Culture*, in R. Fox (a cura di), *Recapturing Anthropology*, Santa Fe, New Mex., School of American Research Press, pp. 137-162.
- Alexander, J.
 1983 *The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons*, Berkeley, Calif., University of California Press.
- Appadurai, A.
 1990 *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy*, in «Public Culture», II, 2, pp. 1-24.
- Ariès, P.
 1960 *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris, Plon; trad. it. *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1968.
- 1977 *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil; trad. it. *L'uomo e la morte dal Medioevo ad oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1980.
- Bachrach, P. e M. Baratz
 1962 *The Two Faces of Power*, in «The American Political Science Review», LVI, 4, pp. 947-952.
- Bauman, Z.
 1998 *Globalization: The Human Consequences*, Cambridge, Polity Press.
- Bendix, R.
 1970 *Embattled Reason*, New York, Oxford University Press.
- Benedict, R.
 1934 *Patterns of Culture*, New York, Cambridge, Mass., The Riverside Press; trad. it. *Modelli di cultura*, Milano, Feltrinelli, 1970.
- Berger, B.
 1995 *An Essay on Culture*, Berkeley, Calif., University of California Press.
- Bonazzi, G.
 2001 *Postfazione. Le due zie, il tè in veranda e i talebani dell'etnografia*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», XLII, 2, pp. 323-327.
- Bourdieu, P.
 1972 *Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction*, in «Annales ESC», 4-5, pp. 1105-1127.
- 1977 *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1979 *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit; trad. it. *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino, 1983 e 2000.
- Bourdieu, P. e J.-C. Passeron
 1969 *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit; trad. it. *La riproduzione. Sistemi di insegnamento e ordine culturale*, Rimini, Guaraldi, 1972.

- Brightman, R.
 1995 *Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification*, in «Cultural Anthropology», 10, pp. 509-546.
- Clifford, J.
 1988 *The Predicament of Culture*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Clifford, J. e G. Marcus (a cura di)
 1986 *Writing Culture*, Berkeley, Calif., University of California Press.
- Crane, D.
 1992 *The Production of Culture*, Newbury Park, Calif., Sage; trad. it. *La produzione culturale*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- Darnton, R.
 1984 *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York, Basic Books; trad. it. *Il grande massacro dei gatti e altri episodi della storia culturale francese*, Milano, Adelphi, 1988.
- 1988 *The Kiss of Lamourette. Reflections in Cultural History*, New York e London, Norton; trad. it. *Il bacio di Lamourette*, Milano, Adelphi, 1994.
- DiMaggio, P.
 1987 *Classification in Art*, in «American Sociological Review», 1987, LII, pp. 440-455.
- DiMaggio, P. e M. Useem
 1978 *Cultural Property and Public Policy: Emerging Tensions in Government Support for the Arts*, in «Social research», XLV, pp. 356-389.
- Fabietti, U. e V. Matera
 1997 *Etnografia. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.
- Garfinkel, H.
 1967 *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- Geertz, C.
 1971 *After the Revolution: The Fate of Rationalism in the New States*, in B. Barber e A. Inkeles (a cura di), *Stability and Social Change*, Boston, Mass., Little, Brown & Company, pp. 357-376.
- 1973 *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books; trad. it. *Interpretazione di Culture*, Bologna, Il Mulino, 1987.
- 1988 *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, Calif., Stanford University Press & Cambridge, UK, Polity Press; trad. it. *Opere e vite: l'antropologo come autore*, Bologna, Il Mulino, 1990.
- Gehlen, A.
 1940 *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin; trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 1983.
- Giglioli, P.P.
 1968 *Direzioni di ricerca in sociolinguistica*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», IX, 2, pp. 329-81.
- 1972 (a cura di), *Language and Social Context*, London, Penguin.
- 1989 *Teorie dell'azione*, in A. Panebianco (a cura di), *L'analisi della politica*, Bologna, Il Mulino, pp. 107-133.
- Goffman, E.
 1961 *Role Distance*, in *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, pp. 85-132; trad. it. *Distanza dal ruolo*, in *Espressione e identità*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 101-174.

- 1974 *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, New York, Harper & Row; trad. it. *Frame Analysis: l'organizzazione dell'esperienza*, Roma, Armando, 2001.
- Grignon, C. e J.-C. Passeron
 1989 *Le savant e le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Gallimard/Seuil.
- Gumperz, J.
 1971 *Language in Social Groups*, Stanford, Calif., Stanford University Press.
- Hannerz, U.
 1992 *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York, Columbia University Press; trad. it. *La complessità culturale. L'organizzazione sociale del significato*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- Honneth, A.
 1992 *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag; trad. it. *La lotta per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore, 2002.
- Jenkins, R.
 1982 *Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism*, in «Sociology», XVI, 2, pp. 270-281.
- Karabel, J. e A. H. Halsey (a cura di)
 1977 *Power and Ideology in Education*, New York, Oxford University Press.
- Kroeber, A. e C. Kluckhohn
 1952 *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Mass., Papers of The Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University.
- Kroeber, A. e T. Parsons
 1958 *The Concepts of Culture and of Social System*, in «American Sociological Review», 23, pp. 582-583.
- Kuper, A.
 1999 *Culture. The Anthropologists' Account*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Lahire, B.
 1996 *Éléments pour une théorie des formes socio-historiques d'acteur et d'action*, in «Revue Européenne des Sciences Sociales», 34, 106, pp. 69-96.
 1998 *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan.
 1999 *De la théorie de l'habitus à une sociologie psychologique*, in B. Lahire (a cura di), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, Paris, La Découverte, pp. 121-152.
- 2002 *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, Paris, Nathan.
- Lamont, M. e L. Thévenot (a cura di)
 2000 *Rethinking Comparative Cultural Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lowie, R.
 1917 *Culture and Ethnology*, New York, McMurtie.
- MacLeod, J.
 1995 *Ain't No Makin'It. Aspirations and Attainment in a Low-Income Neighborhood*, Boulder, Col., Westview Press.

- Malinowski, B.
 1922 *Argonauts of the Western Pacific*, New York, Dutton & Co.; trad. it. *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Roma, Newton Compton, 1973.
- Mohr, J.
 1998 *Measuring Meaning Structures*, in «Annual Review of Sociology», 24, pp. 345-370.
- Ortner, S.
 1984 *Theory in Anthropology since the Sixties*, in «Comparative Studies in Society and History», 26, pp. 126-166.
- Parsons, T.
 1937 *The Structure of Social Action*, New York, McGraw-Hill; trad. it. *La struttura dell'azione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1986² (prima edizione 1962).
 1951 *The Social System*, London, Routledge and Kegan Paul; trad. it. *Il sistema sociale*, Milano, Comunità, 1965.
- Peacock, J.
 1981 *The Third Stream: Weber, Parsons, Geertz*, in «Journal of the Anthropological Society of Oxford», 7, pp. 122-129.
- Pizzorno, A.
 2001 *Natura della disuguaglianza, potere politico e potere privato nella società in via di globalizzazione*, in «Stato e Mercato», LXII, pp. 201-236.
- Radcliffe-Brown, A. R.
 1940 *On Social Structure*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», LXX, pp. 1-12.
- Rosaldo, R.
 1989 *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, Mass., Beacon Press.
- Schudson, M.
 1989 *How Culture Works*, in «Theory and Society», 28, pp. 153-180.
- Sciolla, L.
 2002 *Sociologia dei processi culturali*, Bologna, Il Mulino.
- Sewell, W.H.
 1999. *The Concept(s) of Culture*, in V. Bonnell e L. Hunt (a cura di), *Beyond the Cultural Turn*, Berkeley, Calif., University of California Press, pp. 35-61.
- Smelser, N.
 1992 *Culture: Coherent or Incoherent?*, in R. Munch e N. Smelser (a cura di), *Theory of Culture*, Berkeley, Calif., University of California Press, pp. 3-28.
- Swidler, A.
 1986 *Culture in Action: Symbols and Strategies*, in «American Sociological Review», LI, pp. 273-286.
- Wagner-Pacifci, R. e B. Schwartz
 1991 *The Vietnam Veterans Memorial: Commemorating a Difficult Past*, in «American Journal of Sociology», 97, pp. 376-420.
- Willis, P.
 1977 *Learning to Labour. How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, Aldershot, Gower.

1983 *Cultural Production and Theories of Reproduction*, in L. Barton e S. Walker (a cura di), *Race, Class and Education*, London e Sydney, Croom Helm, pp. 107-138.

Wrong, D.

1961 *The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology*, in «American Sociological Review», XXXVI, pp. 183-193.