

ACHAB



Rivista di Antropologia

2010 numero XV



ACHAB - Rivista di Antropologia

Numero XV - settembre 2010

Direttore Responsabile

Matteo Scanni

Redazione

Lorenzo D'Angelo, Antonio De Lauri, Michele Parodi, Fabio Vicini

Progetto Grafico

Lorenzo D'Angelo

Referente del sito

Antonio De Lauri

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 697, 27 settembre 2005

ISSN: 1971-7954 (versione online); **1971-7946** (testo stampato)

Non siamo riusciti a rintracciare i titolari del dominio di alcune immagini qui pubblicate. Gli autori sono invitati a contattarci.

* Immagine di copertina: Assemblea Generale dell'Università degli Studi Milano-Bicocca indetta per riflettere sui contenuti e le conseguenze della Legge 133/08; 27 Ottobre 2008.



Se volete collaborare con la rivista inviando vostri articoli o contattare gli autori,
scrivete a: redazione@achabrivista.it

ACHAB



In questo numero...

Dossier

L'università: riflessioni critiche

- 2 **Pierre Bourdieu. Dentro e fuori l'istituzione**
di Marco Traversari
- 7 **Tra il dire e il fare. Il mestiere di scienziato come partecipazione**
di Barbara Caputo
- 10 **Il libretto bianco. Post-scriptum, febbraio 2010**
di Franca Balsamo e Paola Di Cori
- 26 **Riforma della docenza universitaria. Salvati da se stessi?**
di Mario Ricca
- 29 **Università e sapere**
di Piero Vereni
- 32 **Una voce critica sul recente sdegno espresso dagli antropologi rispetto alla minacciata abolizione del profilo M-dea da parte del Ministero per i beni e le attività culturali**
di Stefano Boni
- 34 **Intervista a Luisa Capelli, direttrice editoriale della Meltemi**
di Antonio De Lauri

Articoli

- 37 **La carta d'identità di chi non conobbi mai**
di Johnny Samuele Baldi
- 46 **A Invenção do Modo de Vida Amazônico/The Invention of Amazonian Life Style**
di Jordeanes do Nascimento Araújo e Suellen Andrade Barroso

Recensione

- 53 **L'enigma pantocratico. Una domanda e qualche risposta**
di Valerio Fusi



Pierre Bourdieu. Dentro e fuori l'istituzione

di Marco Traversari*

Leggendo le riflessioni e le ricerche di Pierre Bourdieu sulla vita accademica è legittimo domandarsi se, alla luce dei mutati contesti culturali e storici, esse possano ancora rivendicare una validità scientifica. Un testo come *Homo Academicus* ci può ancora aiutare a comprendere ed interpretare il lavoro dell'antropologo o del sociologo? La perplessità nasce dalla percezione della differenza tra le modalità di trasmissione dei saperi attuali e quelle del passato, cui l'autore fa costante riferimento. Inoltre, è ancora possibile il tentativo, intrapreso fin dall'inizio della sua carriera professionale, di oggettivare il proprio mestiere attraverso una sociologia della sociologia? Concetti fondamentali come capitale sociale, *habitus*, violenza simbolica, sono oggi sufficienti a dare senso e significato alle pratiche di ricerca etnografica le cui modalità non si svolgono ormai più in contesti territoriali nazionali, ma in aree geografiche globali di tipo transnazionale? Due strade si possono intraprendere per rispondere a questa domanda. La prima consiste nella lettura dei testi dedicati all'analisi sociologica della vita universitaria e alle modalità di produzione del sapere scientifico nell'ambito delle scienze sociali. La seconda, più impegnativa, consiste nell'identificare e comprendere le svolte teoriche che hanno caratterizzato il percorso dell'autore, e contemporaneamente la traiettoria professionale all'interno della struttura accademica da lui frequentata. Si può rintracciare, in Bourdieu, una circolarità tra la scelta degli oggetti di ricerca ed i ruoli assunti all'interno delle diverse istituzioni universitarie. Per fare un esempio, la scelta di abbandonare il campo etnologico a favore di un'area disciplinare come la sociologia della cultura e dell'educazione è stata fortemente condizionata dalla difficoltà, incontrata alla fine degli anni Cinquanta, ad entrare nel gruppo parigino degli antropologi legati a Lévi-Strauss.

Cambiamenti di prospettiva e di gruppi professionali, pur rimanendo sempre parte del ceto accademico e intellettuale francese, che spesso hanno provocato forti discussioni nel mondo accademico, con riverberi anche nell'universo mediatico. Dibattiti accesi con figure di spicco della sociologia funzionalista anglosassone che contestavano il suo eclettismo metodologico, tra strutturalismo ed etnometodologia alla Garfinkel. Oppure le polemiche con Edgar Morin, che gli rimproverava una forma d'inautenticità etica nel suo criticare la struttura istituzionale pur ricoprendo ruoli importanti al suo interno. Sicuramente la traiettoria di Bourdieu è complessa e spesso tortuosa. Una carriera iniziata nella marginale facoltà di Lettere del dipartimento coloniale ad Algeri e terminata al Collège de France. Va inoltre ricordato il ruolo assunto negli ultimi anni di vita come esperto e punto di riferimento per

l'opinione pubblica attraverso gli interventi giornalistici nei principali media francesi. E' possibile rintracciare, nel percorso di ricerca dell'autore, due distinte fasi, o momenti, tanto che storici del pensiero sociologico francese come Addi Laurant hanno parlato di un primo Bourdieu, giovane etnologo che pur distanziandosene di fatto si situa nella scia di Lévi-Strauss, e di un secondo e più maturo ricercatore, che ha capitalizzato in modo fecondo e brillante i risultati raggiunti come antropologo in Kabilia. Risultati teorici poi trasferiti nell'ambito delle ricerche dedicate ai mass media, alla fotografia, ai gusti estetici e alle condizioni di vita nei quartieri periferici di Parigi

La prima fase di ricerca, svolta in Algeria, durò dalla seconda metà fino alla fine degli anni cinquanta. In questo periodo, la riflessione intorno al ruolo dell'università si colloca all'interno delle riflessioni sul ruolo delle scienze sociali nel riprodurre i meccanismi di dominio coloniale. Come molti altri intellettuali francesi dell'epoca, Bourdieu si schiera sulle posizioni di Sartre, il quale chiedeva l'indipendenza immediata dell'Algeria e la fine delle politiche repressive e terroristiche messe in atto dall'OAS. Terminata la ricerca tra le popolazioni berbere, Bourdieu fece ritorno in Francia per ricoprire alcuni incarichi di docenza universitaria. Il lavoro etnografico dedicato alla parentela iniziato in Algeria proseguì scegliendo come "terreno" di ricerca la regione del Bearn, l'area geografica in cui era cresciuto prima di trasferirsi a Parigi per svolgere gli studi universitari. Studiando i riti e le pratiche matrimoniali legate alla parentela, Bourdieu tenta di ricostruire sociologicamente anche parte della sua biografia. Da queste ricerche nasceranno i testi *Per una teoria della pratica* e *Il senso pratico*. I due lavori contengono un'indagine etnografica dedicata alle relazioni di parentela e alla costruzione sociale del senso dell'onore tra le popolazioni berbere. A partire da queste ricerche, l'autore elabora alcune nozioni fondamentali per la costellazione teorica che guiderà tutto il lavoro successivo nel contesto etnografico europeo. In particolare, la nozione di "habitus" appare importante nel definire gli stili di riproduzione del ceto accademico francese e diverrà il concetto decisivo all'interno dell'analisi socio-antropologica dell'università francese che Bourdieu svolgerà alla fine degli anni Settanta, pubblicandola nel testo *Homo Academicus*. Se le due fasi presentano una discontinuità sul piano degli strumenti di ricerca, non è così per la prospettiva entro di cui si muove la critica alla struttura universitaria. La traiettoria teorica ed esistenziale di Bourdieu nel mondo accademico, ad Algeri come a Parigi, si giocherà sempre sotto il segno di una logica dell'essere dentro/essere fuori. Essere



dentro inteso come adattamento alla logica dell'istituzione, condizionato dai meccanismi della mobilità sociale, necessaria oltre che desiderata dal soggetto per emanciparsi dalle condizioni socio esistenziali di partenza. Bourdieu, infatti, era nato in un ambiente rurale provinciale del Sud-Ovest francese, dove lo studio appariva come l'unica possibile modalità di affermazione sociale, soprattutto per un figlio della piccola borghesia impiegatizia. Per quanto concerne invece la necessità e la scelta di essere fuori, esse appaiono legate al fatto che Bourdieu non si è mai sentito parte di quella borghesia urbana, parigina in questo caso, che si formava negli importanti licei per proseguire nelle grandi "écoles", serbatoi di funzionari e docenti di alto livello. E ancora, l'essere fuori appare una consapevole scelta metodologica e scientifica, finalizzata ad assumere un punto di vista esterno da cui poter applicare le categorie delle scienze sociali agli scienziati stessi o, come dirà a Waquant nel seminario di Los Angeles, al fine di fare di sé stesso un oggetto di analisi della socio-antropologia. Arrivando così a comprendere quanto quel mondo accademico in cui era cresciuto e viveva, era strutturalmente connesso ai meccanismi di riproduzione della gerarchia e della disuguaglianza sociale. All'interno di questa dialettica tra l'essere dentro e l'essere fuori nascono i testi dedicati al mondo universitario come luogo di produzione del discorso scientifico: *Homo Academicus* nel 1984 e le *Meditazioni pascaliane* del 1997. Il primo lavoro consiste in un processo di oggettivazione delle pratiche di reclutamento, formazione e organizzazione degli attori sociali che formano la struttura burocratica delle facoltà universitarie. Bourdieu e i suoi collaboratori, attraverso la raccolta di un insieme complesso di dati quantitativi e qualitativi relativi al decennio precedente, sviluppano un'etnografia dell'università "di massa", frutto delle riforme strutturali messe in atto a partire dalla fine degli anni Sessanta. Si tratta di una ricerca che si articola su molteplici piani. Alcuni sono ormai del tutto inutilizzabili, se non all'interno di un'analisi nell'ambito dell'antropologia storica del sistema educativo francese. Nonostante i cambiamenti attraversati negli ultimi decenni, altri aspetti esaminati in questa etnografia possono rappresentare invece ancora oggi uno spunto di riflessione per chi voglia comprendere le dinamiche meno contingenti e più strutturali alla base del modello classico di università occidentale. Quattro elementi, a nostro parere, meriterebbero di essere ripresi nell'ambito delle discussioni attuali sulla riforma dell'università. Sono quattro fattori problematici, in quanto essi costantemente si ripresentano nel momento in cui si progetta e si organizza la trasformazione di qualsiasi sistema di formazione superiore all'interno della cultura occidentale. Si tratta, in particolare, delle modalità di reclutamento dei ricercatori e dei docenti, della divisione tra facoltà scientifiche e umanistiche, dei rapporti di potere tra le differenti componenti universitarie (fino al rapporto docente/discente) e della gestione del tempo individuale in relazione ai tempi

sociali e istituzionali, codificati dalla struttura universitaria. Questi elementi rappresentano anche i nodi teorici su cui si sofferma maggiormente la riflessione dell'autore. Il primo problema sono le dinamiche e le modalità attraverso cui si entra a far parte della struttura burocratica universitaria. Struttura percepita nell'immaginario collettivo e in chi vi appartiene come un universo sociale speciale, quasi magico, coniugato però con una dimensione etica di serietà e rigore, in quanto luogo di produzione scientifica e quindi di verità e non di opinioni o discorsi parziali e fumosi, condizionati da interessi economici e personali. Una struttura tuttavia infettata, come nota Bourdieu, da virus linguistici ricorrenti come "baronie" e "nepotismo". Gli autori della ricerca affrontano quest'insieme di contraddizioni tra ricerca della verità e logiche clientelari tentando di comprendere come agiscano al suo interno i meccanismi di reclutamento ufficiale e le logiche di cooptazione nei diversi gruppi disciplinari. Bourdieu scrive (1):

Ciò che si rivela attraverso la logica sociale del reclutamento del corpo (universitario), è anche il diritto d'entrata più nascosto, e forse il più categoricamente richiesto: il nepotismo non è solo una strategia di riproduzione destinata a conservare al lignaggio il possesso di una posizione rara; è un modo di conservare qualcosa di più essenziale, che fonda l'esistenza stessa del gruppo. Si tratta dell'adesione all'arbitrarietà culturale che è al fondamento stesso del gruppo, l'illusio primordiale senza la quale non ci sarebbe più gioco, né posta in gioco. Il fatto di tenere conto espressamente ed esplicitamente delle origini familiari non è che la forma dichiarata delle strategie di cooptazione, che si orientano su degli indici di adesione ai valori del gruppo e al valore del gruppo (come la "convinzione" o "l'entusiasmo" invocati dalle commissioni esaminatrici dei concorsi), e su degli imponderabili della pratica, compresi i modi e il contegno, per stabilire quelli che sono degni di entrare nel gruppo, di fare parte del gruppo, di fare il gruppo. Il gruppo, in effetti, non esiste durevolmente come tale, ovvero come qualcosa che trascende i suoi membri, se non nella misura in cui ciascuno dei suoi membri sia così disposto a esistere attraverso e per il gruppo o, più precisamente, conformemente ai principi che sono al fondamento della sua esistenza. Il vero diritto d'entrata nel gruppo, quello che si chiama lo "spirito del corpo" (o nelle sue diverse specificazioni lo "spirito giuridico", "filosofico", "politecnico" etc..) ovvero questa forma viscerale di riconoscimento di tutto quello che fa l'esistenza del gruppo, la sua identità, la sua verità, e che il gruppo deve riprodurre per riprodursi, si presenta come indefinibile in quanto è irriducibile alle definizioni tecniche della competenza ufficialmente richiesta all'entrata nel gruppo.

Nell'analisi svolta da Bourdieu, la logica dei gruppi si avvicina



al concetto weberiano di ceto sociale. Il “corpo universitario” è l’espressione di un ceto sociale in cui si entra disponendo del capitale economico necessario per acquisire il capitale culturale che fornisce l’università. Inoltre, condizione per aumentare il capitale sociale in questa fase del reclutamento è l’aderire ad un “gruppo”. Un gruppo che non si organizza specificatamente per raggiungere determinati obbiettivi, ma in quanto entità autonoma completamente autoreferenziale. La sua ragion d’essere è essere “spirito di qualcosa”: questo qualcosa è uno dei tanti corpi accademici in cui si entra attraverso dei riti d’iniziazione. Basti pensare a tutta la retorica che caratterizza il lavoro sul campo, requisito fondamentale per entrare a far parte dei “veri antropologi”. Altro aspetto citato in questo brano è la dimensione temporale e fattuale d’indeterminatezza. Percepita fin dall’inizio della carriera e nel momento di adesione a uno specifico gruppo accademico (dopo aver superato i mitici concorsi), essa si manifesterà in tutto il percorso professionale. Sempre a proposito delle condizioni materiali e delle modalità non formalizzate che si svolgono all’interno dell’università (2):

In tutte le situazioni in cui il potere è poco o poco istituzionalizzato (3), l’instaurazione delle relazioni di autorità e di dipendenza durevole si fonda sul saper aspettare. Ma è un attendere che va inteso come una strategia interessata di una cosa a venire che modifica durevolmente - ovvero durante tutto il tempo che dura l’aspettativa -, la condotta di chi conta sulla cosa attesa; anche sull’arte di fare aspettare, nel doppio senso di suscitare, d’incoraggiare o di alimentare la speranza con promesse, o con l’abilità nel non deludere, smentire o scoraggiare le previsioni e nello stesso tempo con la capacità di frenare e di contenere l’impazienza, di fare sopportare e accettare le scadenze, la continua frustrazione delle speranze, delle soddisfazioni anticipate, iscritte come, quasi presenti nelle promesse, o i propositi incoraggianti dei garanti, e rimandati indefinitamente, differiti, sospesi.

Il potere universitario consiste così nella capacità di agire da una parte sulle speranze - esse stesse fondate sia sulla disposizione a giocare e sull’investimento nel gioco, e sia sull’indeterminazione oggettiva del gioco - e d’altra parte sulle probabilità oggettive (specialmente delimitando l’universo dei concorrenti possibili...). L’autorità è fondata sulle attese di carriere. Saper attendere significa sapere ottenere l’autorità. Ma queste attese esse stesse non sono indipendenti dall’esistenza oggettiva di futuri probabili, né totalmente determinati né totalmente indeterminati. Se, affinché il meccanismo funzioni, è necessario ovviamente che più concorrenti dotati degli stessi titoli e appartenenti alla stessa generazione (scolare) siano in competizione per gli stessi posti, è necessario che siano di un numero abbastanza piccolo per potere ragionevolmente aspirare ai posti offerti e identificarsi in anticipo con i loro occupanti - cosa che diviene impossibile quando le probabilità oggettive scendono di sotto a una certa soglia - e tuttavia in numero abbastanza grande

affinché non abbiano la certezza assoluta che farà sparire l’attesa. Nello spazio di libertà così definito, il maestro fa da arbitro nella corsa di concorrenti differenti per proprietà secondarie (età, sesso, statuto), ricordando delle prerogative e delle priorità (“v’inscriverò nella lista di attitudini ma non prima di X”), delle promesse e delle gerarchie. E i seminari dove il maestro accoglie ogni settimana gli “allievi” venuti da Poitiers, Rennes o Lille, sono molto più vicini, per la loro funzione e il loro funzionamento, ai grandi raggruppamenti professionali che organizzano annualmente le associazioni americane di professori, cioè alla logica dell’academic marketplace, che a un seminario di ricerca della tradizione tedesca; quasi obbligatorie per chi vuole raggiungere il proprio scopo, queste riunioni dell’insieme di concorrenti per i posti desiderati, è senza dubbio il luogo in cui s’inculca e si rinforza, dentro e attraverso la sottomissione mimetica al proprio maestro o ai concorrenti più (avanti), il rapporto etico al lavoro scientifico che, più di tutti gli altri fattori, impone le sue forme e i suoi limiti alla produzione universitaria (4).

L’indeterminatezza della vita universitaria si lega al discorso dell’aspettativa e del futuro e ai concreti rapporti di potere su cui tale aspettativa è fondata. Inoltre nel brano precedente Bourdieu, analizzando la funzione dei seminari di ricerca, sottolinea come la loro funzione sia sempre meno ispirata alla modalità tedesca, nella forma humboltiana, ma sempre più al modello statunitense, nel quale lo spazio di discussione diviene un’arena economica in cui piazzare i propri prodotti intellettuali. Come appare evidente anche nel brano successivo, è sempre il tema del tempo, a proposito dei rapporti di potere, che focalizza l’attenzione speculativa di Bourdieu.

Tema che l’autore aveva già analizzato in Algeria, a conferma di come alcuni oggetti di ricerca ritornino, nonostante i cambi di prospettiva, dall’etnologia alla sociologia. Nella ricerca svolta insieme a A. Sayad sulla percezione del tempo nei profughi e nei disoccupati di Algeri, essi mostravano come intorno al tema dell’indeterminatezza della speranza e dell’attesa si costruissero dei complessi e delicati giochi di potere e contropotere tra gli attori sociali coinvolti, in quel contesto, nelle dinamiche della guerra civile d’indipendenza. Dinamiche simili a quelle che si presentano tra gli intervistati che vogliono intraprendere la carriera accademica o tra i precari oggetto di studio della ricerca pubblicata in *La misère du monde*.

Il tempo, ad Algeri come alla Sorbonne, diviene quindi elemento centrale del campo di produzione scientifica. Luogo in cui le forze, poste in essere e subite dai soggetti che hanno accettato le regole del gioco, sono il motore della riproduzione sociale della struttura universitaria. Su questo tema, Bourdieu scrive (5):

Le relazioni di dipendenza, e il loro destino, dipendono sia dalle strategie del “capo”, loro stesse legate alla sua



posizione e alle sue disposizioni, sia dalle strategie dei "clienti", queste, ovviamente, nei limiti delle condizioni nelle quali si esercitano le une e le altre, e di cui la più importante è senza dubbio la tensione del mercato dei posti nella disciplina considerata (avendo i dominanti un gioco tanto più facile quanto è più forte la tensione del mercato e di conseguenza la concorrenza tra i nuovi entranti). Lascia dal lato dei professori - senza dubbio minoritario in questa regione dello spazio universitario - che, come dice un informatore, "eccitano intellettualmente, aiutano a lavorare e spingono a pubblicare" (Linguiste 1971), si vede che i "padroni" (capi) adattatisi alle loro posizioni, in altre parole esperti nelle regole del gioco necessario per sistemare i loro clienti, assicurargli una carriera, e assicurarsi così il ricambio del potere, devono realizzare un optimum tra la preoccupazione di mantenere il più tempo possibile i loro pupilli, evitando che non accedano troppo presto all'indipendenza, ovvero alla concorrenza attiva (specialmente per la clientela), e la necessità di "spingerli" sufficientemente da non deluderli, per tenerseli legati (evitando per esempio che si alleino con dei concorrenti) e affermare al tempo stesso il loro potere, rinforzando attraverso questo il loro prestigio accademico e la loro forza di attrazione.

Ci sono senza dubbio pochi universi sociali dove il potere dipenda così dalla credenza, dove sia ancora così vero, secondo le parole di Hobbes, "avere potere è essere accreditati di potere." Inoltre non si può comprendere totalmente i fenomeni di concentrazione del potere universitario senza prendere in considerazione il contributo che apportano i pretendenti, attraverso l'effetto delle strategie che li portano verso i protettori più potenti. Strategie dell'habitus, quindi più incoscienti che coscienti. Come il maestro, secondo il suo panigirista, sembra accedere ai posti dominanti "come per una necessità naturale senza avere né tramato né ambito", così gli allievi più competenti, che sono anche i più benestanti, non hanno bisogno di calcolare né di soppesare le loro possibilità, per portare ai maestri più influenti la loro riconoscenza, la loro clientela. C'è qui un altro di questi effetti che fanno sì che il capitale vada al capitale. In effetti, si verifica che esiste una stretta relazione tra il capitale del potere universitario posseduto dai differenti "capi" e il numero e la qualità (misurata al capitale scolare) dei loro clienti - che rappresentano una dimensione e una manifestazione del loro capitale simbolico.

Quest'ultimo brano oltre al discorso sul tempo offre alcune interessanti riflessioni sulla relazione tra professore e allievi,

legate alla questione delle dinamiche del capitale simbolico. Probabilmente anche oggi, nonostante siano sparite le figure dei grandi baroni o dei "capi" di riferimento sul piano intellettuale, esistono dei flussi e degli spostamenti di capitale simbolico da parte degli aspiranti ricercatori. Tale capitale non è più legato al prestigio culturale di qualche docente universitario, ma piuttosto ai rapporti e ai legami che esso mantiene con gli universi sociali esterni all'accademia, e alle risorse finanziarie che riesce a controllare per gestire i progetti di ricerca. La prospettiva di critica elaborata in *Homo Academicus* resta comunque legata all'essere interno alla struttura universitaria. Nelle *Meditazioni pascaliane* il punto di vista di Bourdieu si colloca nella dimensione dell'essere esterno. L'oggetto di riflessione non è più il gioco dei capitali posseduti dagli attori sociali dentro l'istituzione universitaria, ma l'insieme dei privilegi di cui dispongono rispetto a chi non ne fa parte. E la questione che nuovamente ritorna è quella del tempo, inteso come risorsa differenziata tra gli attori sociali. La differenza principale, il privilegio, tra chi lavora nel mondo universitario e chi ne è fuori, si identifica con la quantità di tempo disponibile e non finalizzato al raggiungimento di un obiettivo specifico. Se in altri campi di produzione della conoscenza o delle merci il tempo è sempre connesso a un fine specifico e rigidamente quantificato, al contrario il ricercatore rivendica legittimamente un tempo liberato da obiettivi particolari e non quantificabile. Questo perché opera all'interno di quella che Bourdieu definisce "la logica scolastica", nella quale la costruzione sociale del tempo presenta parametri irriducibili rispetto ad altre logiche sociali. Da qui i continui conflitti tra chi opera dentro la ricerca e chi ne è fuori. Tutti i riferimenti, da parte di amministratori e politici, rispetto alla quantità di pubblicazioni, i target, i risultati ottenuti, le urgenze da risolvere hanno sempre come effetto lo scontro con chi produce dei discorsi scientifici. Non a caso, questi ultimi accusano i fautori delle riforme universitarie di essere rigidamente condizionati dalle logiche capitaliste del neoliberismo che sussume ogni atto intellettuale alla monetizzazione del tempo. La critica al neoliberismo è stata uno degli ultimi campi di ricerca di Pierre Bourdieu. Una critica che si è articolata attingendo a tutto l'armamentario concettuale a sua disposizione, frutto di un lungo percorso di ricerca vissuto dentro e fuori una struttura universitaria, che oggi appare profondamente cambiata da quando divenne, al suo primo incarico in Francia, assistente dello storico liberale della sociologia Raymond Aron.

traversone@iol.it



Note

* Le traduzioni dalla versione originale di Homo academicus sono state effettuate da Arianna Cecconi.

1) Bourdieu, P., Homo Academicus, Minuit, Paris 1984, p. 80.

2) Bourdieu, P., Homo Academicus, Minuit, Paris 1984, pp. 118-119.

3) Meno istituzionalizzato che il potere burocratico così come lo si esercita nelle aziende pubbliche e private, il potere sulle istanze di riproduzione del corpo universitario è molto più che il potere di consacrazione che avviene nel campo di produzione culturale. Lo è meno tuttavia nelle facoltà di lettere che nelle facoltà di medicina, dove i “capi” dispongono di tutta una serie di strumenti di controllo istituzionalizzati, tali quali i concorsi successivi (esternato, internato, adiuvato, aggregazione etc).

4) La stessa logica si osservava negli *ateliers* privati che, nel XIX secolo, preparavano i pittori al prezzo (premio) di Roma. Tutto era fatto per mantenere gli allievi, fino a un'età molto avanzata, in uno stato di subordinazione assoluta rispetto al maestro (c'era per esempio tutta una serie di livelli attraverso i quali bisognava passare a un ritmo determinato dal maestro - disegno secondo incisione, poi secondo gesso, poi secondo dei modelli viventi, pittura etc...). Delle persone di età avanzata potevano essere mantenute al livello di disegno. Non si sapeva per quanto tempo si sarebbe restati ad un determinato livello. In un *atelier* come quello di Delaroche.

5) Bourdieu P., Homo Academicus, Minuit, Paris, 1984, pp. 122-124.

BIBLIOGRAFIA

Addi, Laurant. *Sociologie et Anthropologie chez Pierre Bourdieu*, La Découvert, Paris, 2002.

Bourdieu, Pierre. *Homo Academicus*, Minuit, Paris, 1984.

Bourdieu, Pierre. *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano, 1997.

Encreve, Pierre. *Travailler avec Bourdieu*, Flammarion, Paris, 2003.

Traversari, Marco. *L'etnografia postcoloniale di Pierre Bourdieu*. Tesi di laurea, Milano, Bicocca, 2008.



Tra il dire e il fare.

Il mestiere di scienziato come partecipazione

di Barbara Caputo

In questo testo intendo riflettere su alcuni punti di vista teorici esposti da Pierre Bourdieu – principalmente in *Homo Academicus* e *Meditazioni pascaliane* – relativamente alle logiche di sapere-potere accademico, non tanto per analizzarli dal punto di vista delle logiche interne al campo, quanto per usarli come spunto di riflessione sul ruolo dell'accademia e sulla sua posizione nella mappa dei campi sociali e della produzione di sapere al giorno d'oggi. Mi servirò non solo di argomentazioni teoriche in senso logico-analitico, ma anche di osservazioni tratte da esperienze di ricerca recenti che mi hanno dato modo di rendermi conto di quante e quali nuove esigenze si presentino nei campi della ricerca, della negoziazione e produzione di testi, a livello epistemologico e di collegamento tra il campo della riflessione scientifica (in questo caso delle scienze sociali) ed il resto della società. La lettura e riflessione sui testi di Bourdieu mi consente di inserire le mie riflessioni in una cornice più complessiva e connettiva.

Credo sia opportuno fare una notazione critica che attiene alla modalità con cui Bourdieu ha inteso oggettivare il suo campo. Si può veramente uscire dal proprio mondo sociale e mentale, ripensare le proprie “matrici” (Napolitani, Tucci Sorrentino, 1989), mediante un'auto-analisi o, nel caso specifico, socio-analisi? Bourdieu ha voluto oggettivare il suo mondo mediante un esame dell'inconscio collettivo (1992: 33) decidendo di poter lasciar fuori l' “agente empirico”, il Pierre Bourdieu impegnato anch'esso nelle logiche oggettivate, e rimandando ai suoi critici di essere prigionieri dell'*illusio* del loro campo, di essere mossi da sentimenti poco nobili (2005: 130), o fornendo giudizi svalutanti (2003: 53), riservando per sé una posizione giudicante e fuori dai giochi (cfr. anche 1984: 26), almeno nei testi scientifici, nonostante si fosse prefisso di lavorare anche sul “soggetto della ricerca” (1984: 11) e di introdurre la critica reciproca (1992: 33) e la cooperazione (2003: 104). Vestendo i panni di una sorta di Freud della sociologia, Bourdieu avrebbe voluto avocare a sé la possibilità di auto-analizzarsi, legittimandosi così ad analizzare gli altri, in una sorta di fondazione di sapere sull'inconscio o sul rimosso accademico (che non necessariamente deve essere conoscenza rimossa ma talora piuttosto occultata, cfr. 1984: 32). Ma si può compiere da soli un'autoanalisi che abbia lo scopo di portare alla luce quell'inconscio, a dire di Bourdieu stesso estremamente resistente, “storia collettiva che ha prodotto categorie di pensiero” (1998: 17)? A mio avviso, come argomenterò, non è possibile. Ciò naturalmente non toglie che le asserzioni teoriche di Bourdieu siano materia di grande interesse per via del potenziale euristico della sua ricerca e della “intuizione intima della familiarità” (1984: 12) e la conseguente offerta di una “possibilità di libertà” (1984: 16). Concordo inoltre pienamente

con l'asserzione seguente:

Quando la ricerca ha per oggetto lo stesso universo in seno al quale si compie, i risultati che mette a disposizione possono essere immediatamente reinvestiti nel lavoro scientifico a titolo di strumenti di conoscenza riflessiva delle condizioni e dei limiti sociali di questo lavoro, che è una delle armi principali della sorveglianza epistemologica (1984: 28)

Si tratta di pochi spiragli nell'operazione di decostruzione critica mossa da Bourdieu, che però ci rimandano a quella parte trascurata e concepitiva, relativa proprio al potenziale progettuale e trasformativo del campo accademico, per quanto attiene sia la ricerca sia la formazione.

Farò riferimento all'epistemologia ed alla teoria psicoanalitica nell'intento di esaminare la questione alla luce di un'epistemologia del dialogo e della connessione (Galzigna 2006), che può essere fruttuosa sia nella pratica di ricerca che nel processo di critica interna al gruppo delle discipline sociali. Credo infatti che uno sguardo approfondito dei soggetti, volto alla scoperta di se stessi mediante il riattraversamento riflessivo del proprio *idem*, dell'identità originaria e originata, delle matrici che costituiscono in modo fondante il soggetto (Napolitani 2006), si possa dare solo in un “gioco relazionale” (Cofano 1996); il quale deve essere contraddistinto da una circolarità ermeneutica e da una comunanza di intenti, da un mettersi in gioco creativo, trasformativo ed auto trasformativo (Winnicott 2002), che invece non ha luogo quando lo scopo prevalente del ricercatore o del docente è di affermare la propria ricerca, il proprio sapere o il proprio mandato, o di confermarlo alla luce dell'approvazione dei suoi pari, piuttosto che di condividere un progetto con i suoi interlocutori, generando nuovi modi di vedere, di sentire, di mettersi in relazione, e di venire egli stesso modificato da quell'incontro. Perché questo sia possibile, gli esponenti delle scienze sociali e umane dovrebbero accettare di partecipare attivamente a un “gioco relazionale” in cui vi siano altri interlocutori rispetto al consueto pubblico accademico, sovente referente privilegiato se non unico, con la conseguenza di mantenere solida e stabile l'*illusio* in seno al campo ed alla sua riproduzione in senso conservatore. Uno degli scopi e dei risultati di questo agire potrebbe essere sicuramente trasformativo, produttore di innovazione della conoscenza e attento alla progettualità degli interlocutori come dimensione della cura e del con-esserci (Nancy 2004; Ronchetti 2007). In questo senso il campo accademico, come lotta permanente per la verità del mondo sociale e del mondo accademico stesso (Bourdieu 1984: XIII), è contrassegnato da “un eccesso di fiducia nei poteri del discorso” relativamente alla forza performativa del commento accademico (B. 1998: 8). Infatti spesso è nel discorso accademico



prodotto e nella sua riproduzione che si esaurisce tutto l'*élan* trasformativo o creativo, il quale è più compreso nella logica del campo che nell'interrelazione con altri campi. Nel proseguimento di queste dinamiche vi è un rischio di "isolamento scolastico" (ivi: 11) che è anche un rischio epistemologico e di perdita – o mancata acquisizione – di capitale in diversi sensi. Il rischio epistemologico è quello che il ricercatore metta "il suo pensiero pensante nella testa degli agenti attivi" (ivi: 58). La ricaduta di questo effetto è quella di perdere capitale economico e simbolico nella inevitabile connessione con gli altri campi. Ogni campo ha un suo grado di autonomia interna, ma non può prescindere dalla relazione con gli altri per la sua autoaffermazione. Prova ne è il fatto che le facoltà che Bourdieu nel corso della sua ricerca asseriva essere quelle dominanti, quelle di medicina e diritto, erano connesse con altri campi sociali. Bourdieu sembra a volte condividere la stessa prospettiva del campo che si ritiene dominante (cfr. 1983; 1984), o quanto meno il suo discorso sembra essere ambivalente. Anche se afferma che "una delle più significative proprietà di un campo è il grado nel quale le sue relazioni sociali sono oggettivate in codici pubblici" (1984: 8), e altrove dice che gli agenti possono sfruttare il "basso grado di oggettivazione del capitale simbolico" per mutare la visione delle cose e la loro posizione in quel campo (1984: 14), al contempo sembra oggettivare il campo preso in oggetto designandone gli attori dominanti al suo interno.

Nel quadro che fa da sfondo a queste riflessioni, l'Italia della prima decade del 2000, ma anche il contesto delle politiche europee, si può osservare come le istituzioni facciano crescente ricorso a soggetti del Terzo Settore per attività di ricerca e formazione, in quanto maggiormente provvisti di conoscenza del contesto e di "logica pratica". Un esempio particolarmente significativo è quello della mediazione culturale, professione nella quale sembrano avere maggiore autorità formativa gli attori di cui ho parlato a scapito dei corsi universitari, considerati troppo teorici e lontani dai bisogni concreti. Ma si può parlare di tanti altri campi come l'educazione interculturale o informale, la ricerca-azione, i progetti di coesione e inclusione sociale, che vedono dislocarsi quel capitale scientifico "fondato sulla conoscenza e sul riconoscimento" (2003:49).

La disposizione "libera" e "pura" che la scholé favorisce implica l'ignoranza (attiva o passiva) non solo di ciò che accade nel mondo della pratica... ma anche di cosa significhi, molto semplicemente, esistere in questo mondo (1998: 23)

Si potrà quindi notare come da un altro lato le competenze si disseminano e altri campi acquisiscono relativa autorità e autonomia, sia nella formazione sia nel riconoscimento del possesso di saperi così come nell'accesso a risorse materiali e simboliche. L'*homo academicus* perde lo status privilegiato di "soggetto supposto sapere". Gli effetti di istituzionalizzazione talora privilegiano altri soggetti. Il rischio è che con le trasformazioni sociali si vedano diminuire sia le competenze euristiche sia quelle formative dell'accademia, in mancanza di un adeguamento ai mutamenti.

Le mie riflessioni conseguenti all'esperienza di ricerca portano a

propendere per una ricerca sociale che si affranchi sempre più dalle pastoie di un dibattito che sia esclusivo *affaire* interno alle pratiche specifiche di una disciplina accademica - e della sua pretesa di stabilire la verità del mondo sociale - guardandolo "da lontano e dall'alto" (1998: 29), una "distanza intellettualocentrica nei confronti del mondo" (*idem*: 49), condotta in un "gioco di rivalità ermeneutiche" (ivi: 27), e si ponga invece all'interno di un ambito più vasto, all'attenzione di una variegata pluralità di attori, che tendono oramai a divenire soggetti sempre più partecipi, consapevoli e riflessivi. La "comprensione prima del mondo", infatti, è legata non solo all'esperienza, ma anche all' "inclusione in questo mondo" (ivi: 57).

Due contesti illuminanti sono quelli dell'etnografia in Internet e tra gli attori del terzo settore, che danno conto della rete in cui il ricercatore può trovarsi "impigliato" quando vuol fare ricerca. In tali situazioni il ricercatore non gode di particolari attribuzioni di prestigio, anzi deve mostrarsi, o meglio, essere partecipativo e collaborativo, pena il disinteresse da parte degli altri agenti che dispongono di altri canali di espressione, gratificazione e legittimazione, e posseggono conoscenze e competenze di cui sono consapevoli. Nella prima situazione il ricercatore viene accettato solo nel suo esporsi quale persona, lasciando da parte il suo ruolo, e nel partecipare ai linguaggi ed ai giochi performativi degli altri: nell'essere più partecipativo che osservante (Caputo 2009a). Nella seconda si trova a che fare con una serie complessa di situazioni che gli richiedono la negoziazione con altri poteri e saperi, e con soggetti – in particolare i migranti – che non vogliono essere più giudicati o osservati in una situazione interpretativa che rischierebbe di assumere un aspetto persecutorio (D'Andrea 2010) e non di accoglienza; lì dove la circolarità ermeneutica può essere occasione di co-crescita e di lavoro collaborativo, e dove ascoltare l'altro, comprenderlo, e talora svolgere una funzione di *holding*, di accoglimento e contenimento, possono assumere la valenza di un prendersi cura, nel quale aspetto trasformativo e innovazione della conoscenza procedono di pari passo (Ronchetti 2007). Interessanti sono le proposte e prese di posizione in direzione di un maggior coinvolgimento dell'antropologo nelle faccende che riguardano problemi concreti da risolvere. Se Abu-Lughod (2008) sollecita ad interessarsi e collaborare di più alla lotta alle mutilazioni genitali femminili piuttosto che a tranciare giudizi sulle donne velate, altri antropologi o esponenti di ONG si focalizzano su un impegno attivo a favore dei diritti umani. Particolarmente interessante mi appare la proposta di "opzione decolonizzante" del sapere, lì dove il colonialismo ha a che vedere con "una gerarchia fondata sul controllo del sapere".

Al posto della classica separazione tra l'oggetto e il soggetto della conoscenza, l'approccio decolonizzante consente di approntare uno strumento epistemico, politico ed etico per trasformare il mondo mediante la trasformazione del modo in cui le persone lo percepiscono e vi agiscono. L'opzione decolonizzante si interessa al problema o ai problemi che intende studiare, e non all'oggetto a gli oggetti. E nel far questo, porta la ricerca condotta da accademici, intellettuali o ricercatori nel



mondo, piuttosto che tenerla confinata negli steccati disciplinari. (Tlostanova, Mignolo 2009: 131)

Il ricercatore si configura in questo scenario come attore di pratiche collaborative, che lo portano a enunciare un racconto polifonico secondo un linguaggio che gli è proprio, candidato a divenire in questo contesto un nodo in una maglia di connessioni, in un intreccio di linguaggi, ma anche tramite azioni più concrete: ricerca-azione, formazione, sensibilizzazione, comunicazione su ampia scala, anche globale.

Non posso non riportare alla mente ricordi di richiesta di compensi di tipo diverso nel corso delle mie ricerche, o la messa in campo di “criteri di urgenza” che hanno a che vedere con impellenti questioni pratiche da risolvere (visti di immigrazione, ricerca di lavoro, problemi di povertà, salute, conflitti o disordini familiari). Possiamo ancora considerare valido l’approccio apparentemente finalizzato a istituire una relazione che si vorrebbe “disinteressata”, secondo la quale l’etnologo deve limitarsi in contesto di ricerca a porre domande, senza compensare i suoi informatori per non rischiare di alterare le risposte, mantenendo una postura distaccata?

Anche nel contesto formativo si pone l’esigenza di tener conto delle “preoccupazioni extrascolastiche” (Bourdieu 1998: 66), poiché “ogni progetto di riforma dell’intelletto che conti sulla sola forza della predicazione razionale per fare progredire la causa della ragione rimane prigioniero dell’illusione scolastica” (ivi: 87), riaprendo il dialogo e il confronto con la ragion pratica nel modificare profondamente le prospettive, ammettendo che “la pratica adeguata ... è una conoscenza e racchiude anzi una forma tutta particolare di riflessione (ibid.). Penso alla formazione per adulti, di cui le università sono diventate dispensatrici; adulti che possiedono conoscenze pratiche che costituiscono esse stesse dei saperi, e che richiedono metodi di formazione collaborativi e co-

creativi; così come anche ai migranti, sia di prima che di seconda generazione, portatori di saperi esperienziali e istanze complesse, quale quella dell’esigenza di accoglienza, di ascolto e non di giudizio da parte di un Altro postcoloniale (cfr. Caputo 2009b) che già abita in modo ingombrante la loro “gruppalità interna”, causando disagi di vario tipo che poi si ripercuotono in scarsa integrazione, isolamento sociale, forme di disagio e trasgressione più o meno dannose per se stessi e gli altri.

Il racconto di sé, prima di ogni altra cosa, è ciò che può metterci al centro di ogni riflessione: l’attenzione dell’altro che diviene magicamente la nostra focalizzazione su di noi, dona la consapevolezza del nostro essere-nel-mondo comunque, nonostante il nostro essersi persi nei meandri dell’ansia, dell’angoscia, delle varie alienazioni da noi stessi o del dolore incontenibile che solo riesce a dare senso alla vita in quel momento, con la sua imperterrita continuità. Viene immediatamente riconosciuta come propria quella sensazione profonda che è proprio il nostro sé che si racconta (D’Andrea, 2010).

In questo senso, in altri contesti formativi si sono ad esempio già adottate metodologie di *setting* protetto nei confronti degli allievi. In questo senso può avvenire un passaggio dalla mera istruzione al *nurturing*, inteso come conoscenza e comprensione finalizzata alla formazione di soggettività ed al benessere personale e collettivo (Tlostanova, Mignolo, 2009: 141-142).

Mi sembra insomma, in conclusione, che l’accademia sia chiamata, per mantenere le prerogative che le sono proprie, a mettersi in comunicazione proficua con altri campi, acquisendo così un’accreciuta capacità formativa e trasformativa per quanto attiene la società.

barbaracaputo@yahoo.it

Bibliografia

- Lila Abu-Lughod (2008), *Le donne musulmane hanno veramente bisogno di essere salvate? Riflessioni sul relativismo culturale e i suoi altri*, Achab n. 13, pp. 2-9.
- Pierre Bourdieu (1984), *Homo academicus*, Paris, Les Editions de Minuit.
- Pierre Bourdieu (1983), *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino.
- Pierre Bourdieu (1998), *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli.
- Pierre Bourdieu (2003), *Il mestiere di scienziato*, Milano, Feltrinelli.
- Pierre Bourdieu, (2005), *Questa non è un’autobiografia*, Milano, Feltrinelli.
- Pierre Bourdieu, Loïc Wacquant (1992), *Risposte. Per un’antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Barbara Caputo (2009a), *Etnografia in rete*, in Maddalena Mapelli, Umberto Margiotta (a cura di), *Dai blog ai social network. Arti della connessione nel virtuale*, Milano-Udine, Mimesis, pp.157-160.
- Barbara Caputo (2009b), *Tahara a Milano, tahara in Italia? Circoncisione femminile e vite di migranti egiziani nel villaggio globale*, in Daniela Carrillo, Nicola Pasini (a cura di), *Migrazioni Generi Famiglie. Pratiche di escissione e dinamiche di cambiamento in alcuni contesti regionali*, Milano, Franco Angeli, Fondazione Ismu, pp. 105-183.
- Luciano Cofano, 1996, *Setting e gruppo analisi*, Note introduttive, Rivista Italiana di Gruppoanalisi, vol. XI, n. 1, giugno.
- Rita D’Andrea (2010), *Che cosa significa interpretare?*, Lezione Igam 12 gennaio 2010,
- Mario Galzigna, 2006, *Il mondo nella mente*, Marsilio, Padova.
- Jean-Luc Nancy (2004), *Il con-essere dell’esserci*, Idee, n.55, pp. 45-61.
- Diego Napolitani, 2006, *Individualità e gruppalità*, Milano, Ipoc
- Diego Napolitani, Paolo Tucci Sorrentino (1989), *Matrice*, Rivista italiana di Gruppoanalisi, vol. IV, n. 1-2.
- Paola Ronchetti (2007), *Curare e prendersi cura*, Lezione Igam, 27 ottobre.
- Madina Tlostanova, Walter Mignolo (2009), *Global coloniality and the decolonial option*, Kult. Epistemologies of Transformation: The Latin American Decolonial Option and its Ramifications. n. 6, pp. 130-147.
- Donald W. Winnicott (2002), *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard.



Il libretto bianco. Post-scriptum, febbraio 2010

di Franca Balsamo e Paola Di Cori

Le riflessioni che seguono, in parte autobiografiche, sul funzionamento del sistema di reclutamento all'Università da un punto di vista di genere, sono state scritte nel 1999 e pubblicate nel n. 9 del Bollettino D&R del Centro Interdipartimentale di Studi delle Donne dell'Università di Torino (CIRSDE), che fu anche l'ultimo numero. La direzione del Centro dell'epoca chiuse la pubblicazione di *Donne & Ricerca* con quel numero. Forse si trattava di un punto fermo oltre il quale non si poteva andare?

Oggi è persino azzardato proporre la ripubblicazione di quei contributi. Criticare l'Università è una specie di tabù per le persone che provengono dalla "sinistra". Si rischia di essere immediatamente associate/i alla destra di un governo che sta distruggendo pezzetto per pezzetto tutte le più importanti istituzioni dello stato democratico.

Allora, il CIRSDE riuniva un certo numero di docenti, in buona parte provenienti dall'esperienza del femminismo, che nei loro corsi promuovevano ricerche e tematiche sull'esperienza storica, letteraria, politica e sociale delle donne, e sulle differenze sessuali nelle aree umanistiche e scientifiche. Nel corso degli anni '90, si pubblicavano due bollettini di informazioni sui corsi e altri eventi che potessero interessare le aderenti al Centro e le studentesse.

Nel 1998 decidemmo di fare uno sforzo per rendere il bollettino qualcosa di più di un semplice raccoglitore di notizie. Nacque così l'idea di curare un piccolo fascicolo con veri e propri articoli, il cui primo numero, com'era quasi logico che fosse, venne dedicato, per esprimersi con realistico disincanto, alle miserie delle donne nell'università. Non lo pensavamo affatto come uno strumento di pressione per chiedere fondi, posti e concorsi riservati, bensì per descrivere quel clima di arretratezza mentale e volgarità sociale che accompagnava – e per molti versi continua ad accompagnare – la marginalità e discriminazione persistente della condizione femminile (e in misura ridotta anche maschile) nelle università. Ne nacque un piccolo 'libretto bianco' che suscitò qualche imbarazzo, una generalizzata indifferenza, e quasi nessun apprezzamento. Dopo quel numero, con pretesti di varia natura (dalla mancanza di fondi al tempo necessario per confezionarlo e curarlo), il bollettino chiuse.

Il 'libretto bianco' rimane uno dei rari documenti di critica all'università dall'interno, fatto da ricercatrici autonome rispetto alle famiglie accademiche. Nonostante fossimo entrambe assai attive e produttive, eravamo destinate per una legge naturale di italica fatalità, a non poter aspirare a concorsi

o promozioni di alcun grado, e quindi votate a una durevole marginalità.

Rispetto a quando sono stati scritti i contributi che componevano il fascicolo del 1998, molte cose sono cambiate, nell'università italiana e nel paese. E purtroppo non in meglio. Quelle che un tempo si riuscivano a identificare soprattutto come miserie delle donne si sono trasformate in una diffusa condizione miserabile dell'intera struttura accademica; non più privilegio soltanto di precise aree sessuali e sociali, bensì dell'insieme di giovani che in mezzo a infinite difficoltà cercano di orientarsi e formarsi. L'effetto è quello di una ricaduta gigantesca della infelicità generale del corpo studentesco sull'università nel suo complesso e su tutte le categorie di docenti. Non ci si lamenta più perché il tale o il talaltro professore non si trova nel proprio studio nell'orario di ricevimento; perché è arrogante, autoritario o troppo severo; perché i libri da studiare sono costosi e difficili, le lezioni insulse o noiose, le tasse inique, il rettore un politicante, il preside un inetto. La caratteristica più evidente – come hanno dimostrato gli incontri e i dibattiti nel corso delle manifestazioni di protesta e le occupazioni di molte sedi universitarie dell'autunno del 2008 – è la consapevolezza di non riuscire ormai a identificare con precisione 'che cos'è che non funziona, perché quasi nulla sembra funzionare'.

A dir la verità, a voler fare ispezioni e tracciare una mappa della situazione reale degli atenei, non si può affatto affermare che la maggior parte dei docenti italiani sono incapaci, irresponsabili, provinciali, autoreferenziali e/o soprattutto avidi di potere. Non si tratta più (soltanto) di questo. Il fortunato "La casta" di Sergio Rizzo e Gian Antonio Stella (Milano, 2007), se per un verso ha promosso giustificate reazioni indignate per le rivelazioni quantificate su inefficienze, baronie e concorsi truccati sparsi nell'intero paese, per l'altro non riesce a cogliere nel segno. Troppe sono le concause del malessere e del cattivo funzionamento; troppo radicate e lontane nel tempo le origini e i perversi effetti di una struttura che ha mantenuto quasi inalterate alcune caratteristiche elitarie e invecchiate tipiche di un organismo ottocentesco incapace di modificarsi e rinnovarsi. Come molte altre importanti istituzioni nazionali, l'università italiana rispecchia la profonda incapacità del paese, di chi lo governa e lo rappresenta a livello politico, a cambiare.

Se dovessimo riscrivere gli articoli di allora, non sarebbe più il caso di fare un elogio dell'insofferenza, qualcosa che riguarda solo una frangia di femministe, ipercritici isolati e nostalgici idealisti emarginati. Si potrebbe parlare apertamente di uno



stato di sofferenza acuta pervasiva e diffusa.

Intendiamoci, non è così per tutti; ma certo di gente soddisfatta ed entusiasta, o per lo meno emotivamente tranquilla, se ne vede poca in giro per i corridoi delle tante sedi universitarie esistenti. E questo per una serie di ragioni che solo in piccola parte hanno a che fare con avanzamenti di carriera, promozioni, finanziamenti e potere. Ben più insidioso, perché contrasta con alcune delle più antiche motivazioni a lavorare dentro le università (parlo soprattutto per le facoltà umanistiche e di scienze sociali che conosco meglio) è il malessere relativo al senso di quello che ciascuna/o fa. Soltanto pochi anni orsono, ad eccezione dei depressi più gravi, la maggior parte di chi li insegnava a vario titolo, riteneva di stare facendo cose abbastanza importanti, per sé e per gli altri; e più il titolo era elevato, maggiore era la sicurezza (non di rado sicumera) che lavorare all'università significava occupare un posto prestigioso intellettualmente e socialmente elevato, in qualche caso anche politicamente influente. Al giorno d'oggi queste illusioni riguardano quasi esclusivamente una (ridotta) parte degli ordinari, quelli che sono riusciti a concentrare nelle proprie mani una fetta consistente di potere, e ne vorrebbero ancora di più. Per tutti gli altri vale, realisticamente, quello che le università italiane nel loro insieme mostrano a chi ci vive: un insieme di conflitti interpersonali, con e tra le gerarchie, oggettive difficoltà finanziarie, scarsi stimoli intellettuali dovuti all'assenza di scambio e di clima 'comunitario'; in soldoni, si tratta di un'impresa faticosa e frustrante per la grande maggioranza di studenti e di docenti che lavorano all'università.

Se alcuni di questi aspetti si ritrovano ormai in molti altri contesti europei e non, i ritardi accumulati dalle strutture universitarie italiane, rendono queste ultime delle carcasse particolarmente appesantite dall'invecchiamento, e non fanno ben sperare per il futuro.

Eppure continuiamo a pensare che la ricerca della verità continui a essere l'unico senso e scopo che può avere una ricercatrice (o un ricercatore). Crediamo anche sia questa l'unica base su cui riproporre una critica radicale del sistema universitario. Da qui soltanto si potrà partire per ripensare una Università che formi studiosi e ricercatori non solo preparati ma anche dotati di quei valori di autonomia e autenticità che sono il sale dello sviluppo della scienza in una società che voglia essere sostanzialmente democratica.

Quanto è cambiata oggi l'università che cercavamo di analizzare oltre dieci anni fa?

Il sistema del *patronage*, almeno nelle università di Torino e di Urbino, ha prodotto l'inclusione di personale comunque preparato, in qualche caso anche ad alto livello di specializzazione; sono state inoltre incorporate più donne con un parziale riequilibrio di genere.

Ciò non toglie che nelle assemblee e negli organismi decisionali e di gestione siano sempre e quasi esclusivamente gli uomini (più vecchi) a partecipare alla discussione e alle decisioni, con la continua riproduzione di sistemi di alleanze,

almeno apparentemente, fondate sull'appartenenza sessuale e sull'età. Le poche donne sono molto spesso subalterne alla logica delle alleanze e strategie accademiche; raramente costituiscono un punto di riferimento di un far politica universitaria e di una eticità diverse.

Alcune domande restano dunque ancora aperte. Se il sistema continua a riprodursi con il dominio del *patronage* - anche se oggi grazie al dottorato fa ingresso nell'Università personale docente e ricercatore tecnicamente certamente più preparato di un tempo, - può questo sistema favorire l'autonomia, l'indipendenza e la creatività della ricerca? quella autonomia e quella creatività, che, stando agli scienziati sociali, nascono dalla capacità critica, dalla opposizione dialettica, dalla capacità di "distanza" e anche, se non soprattutto, dalla creatività e dalla "devianza"? Autonomia che sola potrebbe portare nelle università una reale rivoluzione e nella ricerca contributi veramente rilevanti a livello internazionale. Ed è proprio tutto quello che manca ai giovani e alle giovani "replicanti".

Da un punto di vista delle differenze sessuali, in questi anni le "madrine" non sembrano essersi comportate diversamente dai "padrini", forse perché erano poche in un ambiente androcentrico che non potevano cambiare dall'interno, ma forse anche perché provenivano dalla stessa identica cultura.

Se le donne potenti promuovono l'ingresso all'Università di altre donne, questo comportamento aumenterà la quota di ricercatrici e di donne docenti ma difficilmente potrà migliorare l'insieme. L'apporto di una prospettiva di genere nella trasformazione potrebbe ahimè rivelarsi un fallimento: più donne ma sempre cooptate entro il sistema degli "affidamenti", delle relazioni "affettivamente (in senso parsonsiano) debitorie", di clientele "affettive" (anche se viranti al rosa).

Stando così le cose continuerà a riprodursi un sistema per cui anche le giovani migliori laureate e dottorate sono costrette ad andare alla caccia di un padrino o di una madrina e a "mettersi in coda" pazienti, come nel peggior ufficio burocratico d'Italia, oppure ad andarsene o a rinunciare a mettere al servizio della società le proprie risorse e qualità. E' possibile immaginare una "prospettiva di genere" diversa, come introduzione di un elemento nuovo di merito, di equità, di diritto, di etica? Sono interrogativi destinati per il momento a non avere alcuna risposta.

Nel sistema delle "liste d'attesa" e nei "concorsi" in cui comunque non è ancora il reale merito ad essere premiato ma una buona sponsorizzazione, le giovani donne hanno pochissime chance di diventare delle autonome ricercatrici, professoresse o scienziate - ancora meno degli uomini. Cambierà con le nuove regole questo sistema? La cultura clientelare insieme al sessismo/androcentrismo sono troppo pervasivi in Italia, e l'assenza di una reale profonda cultura del diritto è troppo assente per non indurci a un realistico scetticismo.

Plus ça change plus c'est la même chose? Sì, se il contesto sarà quello attuale di una società che sempre più si allontana dalle



regole del diritto meritocratico, dal diritto degli individui alla uguaglianza di opportunità. Altrimenti il sistema medievale di privilegi continuerà a riprodursi, anche e a maggior ragione nella società dove il genere si sbriciola nella molteplicità delle appartenenze minoritarie. Un sistema di privilegio sempre più BIM (bianco, italiano, maschio) continuerà a riprodursi a dispetto di tutte le riforme.

Profezia che ci auguriamo non si avveri. Nel frattempo, non resta che indicare a modello e guida, quelle rare figure indipendenti (non solo donne, ma soprattutto), che pure esistono qua e là e oppongono qualche resistenza: si sono spesso formate all'estero e lo frequentano, hanno un alto profilo scientifico, propongono e stimolano progetti di ricerca originali finanziati fuori dall'Italia, detestano il *patronage* perché ce l'hanno fatta senza dover servirsene. Perfino l'universo mediatico italiano – supremo campione di servilismo – le utilizza come bandiere di intelligenza indipendente e buon senso intellettuale. Accanto alle nostre grandi e stimatissime imperatrici (Levi Montalcini e Hack) ci sono altre più giovani che ne seguono l'esempio. Forse è il caso di cominciare a tracciare una mappa di autonomie ribelli non totalmente marginali, di rendere noti i nomi e i luoghi (scarsissimi, eppure ci sono) dove lavorano e insegnano donne (e qualche uomo) che esprimono soggettività critiche diverse dal passato; difficilmente le e li vediamo in televisione o sui giornali più diffusi, e anche questo è un merito. Le generazioni giovani hanno bisogno di individuarne la presenza; la sopravvivenza stessa di qualsiasi possibile idea di università futura ha urgente bisogno di loro.

Indice di d&r – Notiziario del Centro Interdipartimentale di Ricerche e Studi delle Donne – Università di Torino, n. 8 marzo 1999

Questo numero, di Franca Balsamo e Paola Di Cori, pp. 2-3

Elogio dell'insofferenza, di Paola di Cori, pp. 4-15

Il sistema universitario italiano: autobiografia di una sfigata.

Dove racconto che il buon dì e le disgrazie si vedon da subito, di Patrizia Guarnieri (pseud.), pp. 16-30

I silenzi nell'accademia, di Franca Balsamo, pp. 31-45

Pensavo di averle viste tutte, di Lucia Martinat, pp.46-48

Alla ricerca della tesi, di Gaia Partigliani, pp. 49-51

Il calice e la spada, di Stefania Camaiora, pp. 52-59

Transiti nel disordine universitario, di Liliana Ellena, pp. 60-64.

La carriera di donne e uomini nell'università italiana, di Angela Calvo, pp. 65-70.

Attività svolte, di Elisabetta Donini, Edda Melon, Luisa Ricaldone, Chiara Saraceno, pp. 71-72

Agenda, pp. 73-76

Notizie ricevute, pp. 77-78

Pubblicazioni ricevute, pp. 79-80.

I silenzi nell'accademia

Franca Balsamo

Un susseguirsi di delusioni, scacchi, sofferenze di amiche: concorsi persi, incarichi non rinnovati. Di amiche e colleghe che avevano al loro attivo numerose pubblicazioni, eccellenti anche sulla scena della didattica. Brave. Ecco come sono stata trascinata a occuparmi di queste faccende, a leggere, a chiedere, ad ascoltare.

La conoscenza generale e l'indifferenza verso l'esperienza delle persone

La conclusione dei concorsi universitari per associati (del 1998) sembrava aver messo ancora una volta in evidenza una componente di genere nella selezione/cooptazione rendendola esplicita a vari livelli.

Quasi contemporaneo allo svolgersi del dramma dei concorsi c'era stato qui a Torino il convegno sulle carriere(1). È strano come i due piani, quello della ricerca e della denuncia delle discriminazioni delle donne nella carriera (con tanto di dati e di statistiche), e il piano privato, personale, dei singoli lutti, restassero completamente separati. Eppure è quest'ultimo che dà senso e contenuto reale ed emozionale a ciascuna di quelle cifre.

Il mondo delle esperienze individuali, era (ed è) del tutto inascoltato e perciò inarticolato. Spazio opaco, buio. Ognuna deve gestire discriminazioni ed emarginazioni con i propri mezzi, viverle e interpretarle come "propria incapacità", mancanza - molto lontano da quell'analisi politica che dovrebbe illuminare tali esperienze per ricondurle alla dimensione pubblica dei rapporti di potere e di dipendenza culturale tra uomini e donne, rapporti che tuttora governano l'Università.

Nemmeno il C.I.R.S.De (Centro Interdisciplinare di Ricerche e Studi delle Donne dell'Università di Torino) si occupa delle persone. La debolissima coesione del centro, lo scarso livello di partecipazione, la diaspora verso l'esterno, o verso i luoghi tradizionali del potere accademico, non avranno forse qualcosa a che vedere con questa "insensibilità"?

Ho tentato un incontro. Sembrava quasi sconveniente parlare di casi personali. Ognuna ha le proprie strategie di sopravvivenza. A volte ci si accontenta di una sopravvivenza ai margini, oppure c'è chi guarda altrove, chi si consola in una "carriera etica"...

Nemmeno nel C.I.R.S.De le donne si sentono - come dice Paola P. - soggetti politici. Hanno abbandonato la fonte della loro critica politica: il riconoscere come politici i disagi personali. Questi sono stati nuovamente relegati al privato, ai lutti individuali, alle lamentele, alle rivalse, ad altri luoghi separati di ricomposizione personale.

Dare parola alla sofferenza

L'idea di incominciare a riflettere tra di noi e anche con altre, più giovani, è stata di Paola Di Cori.

Mi sono messa a leggere qualcosa. Alcune ricerche, convegni e



libri hanno incominciato a studiare e a denunciare le diverse opportunità di carriera tra maschi e femmine all'interno dell'Università. Si tratta, per quelle che conosco io, di ricerche di tipo quantitativo che pure mostrano dati importanti, la limitatezza relativa della presenza delle donne nella docenza e il gap nella progressione di carriera e sollevano e discutono interessanti ipotesi esplicative, dal diverso ruolo giocato dalla famiglia per uomini e donne, alla marginalità femminile nei network scientifici e accademici, dalla diversa propensione femminile/maschile all'assunzione di "comando gerarchico" e all'insegnamento, alle condizioni ambientali di organizzazione del lavoro di maggiore o minore rigidità/flessibilità, formalità/informalità etc. Queste ricerche parlano comunque sempre di carriera e si pongono l'obiettivo di verificare se ci siano discriminazioni verso le donne, dirette o indirette.

Cercavo di mettere insieme quelle analisi, le letture e le parole di Paola.

Ci asteniamo dall'esprimere i nostri disagi perché non sta bene, perché non desideriamo - come mi ha detto più volte Anna B. - fare noiose "lamentele". Il nostro posto di lavoro non comporta questo, ci si chiede di essere produttive (di libri, articoli, didattica). Ci si aspetta che siamo macchine da produzione assolutamente indifferenti sia per genere che per qualsiasi altra variante personale, pezzi di un meccanismo che deve comunque funzionare, non importa molto né per chi (quali studenti, quali future persone) e forse nemmeno su quali contenuti (nella verifica triennale dell'attività dei ricercatori si sa che conta di più il numero di pagine).

Mi ha poi resa ancora più incline ad accogliere questa idea l'esperienza del convegno di Rende. La relazione di Maria Viarengo, storia di un pensiero e di un corpo attraversati e incisi dalle leggi razziali come dai facili miti dell'interculturalità, e poi la conduzione del gruppo di lavoro sulla malinconia da parte di una Fatma Oussedik, che dalla tragedia algerina ha imparato il valore dell'ascolto - mi hanno convinta che non c'è storia delle donne se non parte dalla sofferenza e la rielabora, la capisce, offre ad essa di dirsi, di circoscriversi.

Quando la sofferenza non trova la sua parola cerca e trova molte altre vie per manifestarsi, vie che in genere sfociano in varie forme di violenza: dalla violenza su di sé, sul proprio corpo, tipicamente femminile, alle violenze domestiche sulle persone più deboli, alle più grandi e incomprensibili violenze (come quella dei terroristi in Algeria che prima di essere terroristi sono stati e sono forse tuttora giovani sofferenti, per disoccupazione per mancanza di prospettive).

Ho studiato sempre nella mia vita la sofferenza degli altri senza rendermene conto, fin da quando indagavo l'effetto degli investimenti sulla disoccupazione nel sud d'Italia, allora molto indirettamente, poi - sempre più coinvolta - ho incontrato i sentimenti ma soprattutto le fatiche dolorose e invisibili, dell'allattamento e della maternità clinicizzata. In seguito ho cercato di ascoltare "altre" donne più distanti e sempre inevitabilmente incontravo il loro dolore che chiedeva parola, dalle africane del Kenya alle immigrate a Torino.

Ora mi rendo conto che devo tornare a casa. Non è necessario andare lontano. Vorrei tornare così anche alle fonti epistemologiche forti del femminismo. Tornare al personale. È a partire dalle nostre sofferenze, prossime, che possiamo trasformare, offrendo con la parola bordi alle emozioni, accompagnandole a esprimersi...

È da qui, da questa vasta area del sentimento, e anche dal sentimento di amicizia che ho incominciato a pensare con Paola a una ricerca sulle "sofferenze dell'accademia". Cercando di dire/scrivere, e circoscrivere, il nostro spazio di lavoro.

Così ho incominciato ad andare in giro tra le amiche e colleghe, a incontrarle, a cercare testimonianze, a chiedere e ascoltare.

Il silenzio. Le voci di corridoio, l'indicibilità

I temi dei colloqui - ora quattro chiacchiere nel corridoio, ora interviste più lunghe, anche di alcune ore, - possono così essere riassunti: la catastrofe del concorso o del non rinnovato incarico didattico (o della mancanza di uno spazio didattico autonomo), un lutto personale, privato; la negazione - anche nella catastrofe, anche quando si tratta di lutti che hanno segnato profondamente la propria vita - della rilevanza del genere; l'indicibilità dell'esperienza: il pettegolezzo di corridoio sembra l'unica possibilità di dire l'indignazione per le trame che mettono in gioco le relazioni di genere (e di potere) nei modi della scelta e degli scambi; e ancora è il corridoio il luogo unico dello sfogo della rabbia.

Qualcuna è disposta ad avere un colloquio con me, ma poi lo rimanda, qualcun'altra mi apre il cuore, ha appena vinto il concorso dopo una sconfitta dolorosissima che ha messo in gioco tutta la sua vita e mi racconta le telefonate, gli scambi, le contrattazioni di quel mercato invisibile che tutti conoscono ma che non possiamo, non osiamo, non sappiamo come dire.

La mia amica (neoassociata) sostiene che la variabile sex-appeal è fondamentale nella cooptazione e nei meccanismi dei concorsi. Sembra che conosca molti casi ma non li dirà forse mai. Questa mia amica è anche disposta a scrivere, ma con uno pseudonimo.

Perché i silenzi delle donne, la loro circospezione? Perché mascherarci dietro uno pseudonimo? Mi ha sorpreso che le donne ne ripropongano l'uso. Quale mancanza di libertà si nasconde e fa pressione? Solo la paura può giustificare questi atteggiamenti. Un modo per dire la verità, dire quel che non si può/non si deve dire senza incorrere in qualche forma di sanzione.

Basta l'indipendenza economica per avere la libertà di pensare e di scrivere le cose come sono (Virginia Woolf, *Una stanza tutta per sé*)? Il fatto è che noi siamo dipendenti non più dai maschi privati ma dall'accademia maschile, dal suo mondo e dal suo sistema simbolico oltre che economico.

Questo silenzio è troppo simile al silenzio di altri luoghi e territori. Una omertà tutta particolare è quella dell'Università.

Tutte le persone, donne e uomini che lavorano e vivono nell'Università conoscono abbastanza bene, per averne fatta esperienza diretta o per "chiacchiere" di corridoio, quali sono i



meccanismi di reclutamento e di avanzamento di carriera nelle Università, così apparentemente normati. È sorprendente che nonostante conoscano la realtà di questi comportamenti non siano mai disposti a denunciarla apertamente. Ma forse non è poi così sorprendente.

Ogni individuo universitario, interno alla sua rete, potrebbe dire che queste cose (i meccanismi informali della cooptazione anche apparentemente più formale) non esistono davvero. Quando si tratta di denunciarlo anonimamente o genericamente, allora la cosa è diversa(5). Si tratta di sistemi di relazioni invisibili o poco visibili: scambi, telefonate, incontri al "ristorante o in ufficio" prima della riunione ufficiale dove si prendono formalmente decisioni avvenute altrove (Luisa Bianco, 1997). Ma "c'è stato mai un processo da cui risulti l'esistenza di una simile cosa?" È mai stato trovato un documento? Una telefonata, una prova qualsiasi?" (Sciascia, *Il giorno della civetta*, 1961).

Per alcune la cosa è "ovvia" e normale: "in tutta Italia, in tutte le istituzioni le cose funzionano così". Alla questione della informalità nella organizzazione universitaria e al controllo personalistico delle risorse, nei corridoi e nelle conversazioni informali tra colleghi/e, si accenna sovente come a qualcosa di assolutamente noto, di scontato, quasi di banale, che non vale la pena menzionare. Ma la questione è assolutamente silente a livello di organismi accademici ufficiali e nessuno oserebbe dire di far parte di questo sistema: riguarda comunque gli "altri"(6). È allo stesso tempo cosa nota - a volte, si dice, inevitabile, persino utile alla conservazione della organizzazione universitaria che altrimenti rischierebbe la disgregazione(7), il sistema migliore di selezione delle élites(8) - e inesistente.

Il silenzio protegge questo sistema. Tutti sanno ma nessuno può dire. I costi sembrano troppo alti. Si tratterebbe di aprire una breccia nel sistema di relazionalità familistica che permea e costruisce l'Università forse più di altre istituzioni italiane. E i costi, come vedremo, sono forse soprattutto di natura "affettiva": si tratterebbe di rompere delle fedeltà.

L'irrelevanza soggettiva del genere

Sono rimasta sorpresa di come quasi nessuna delle donne, con cui ho parlato e che avevano subito delle sconfitte ai concorsi o che si erano autoescluse, attribuisse rilevanza alla variabile di genere. È sorprendente perché viceversa questi dati relativi alle minori opportunità di progressione di carriera delle donne all'Università risultano, come ho detto, ormai da molte ricerche che riguardano non solo il caso italiano (Facchini, 1997 e Bianco, 1997).

Tra i fattori che vengono individuati nella ricerca sulle cause della marginalità delle donne nell'accademia (in termini sia di minor probabilità di accesso sia di minor "velocità" di carriera), sono rilevanti (oltre alla ben nota difficoltà di conciliare il lavoro di cura familiare con il lavoro scientifico) proprio quei meccanismi di reclutamento e di promozione interni al mondo universitario. Ci sono altri fattori che vengono presi in

considerazione ma i più "pesanti" riguardano la minor partecipazione delle donne a quelle reti di relazioni e di influenza variamente nominati e citati nelle ricerche che costituiscono l'invisibile college e che concorrono a promuovere o a ostacolare le carriere di uomini e di donne.

In questi meccanismi dominerebbero criteri ascrivibili di appartenenza, tra i quali, non secondario, quello del genere.

Quando si parla di meccanismi di cooptazione, di reclutamento, si parla di sponsor, di mentori, di padrini... (Moscati, 1997; Bianco, 1997), come figure non occasionali ma necessarie alla costruzione di una carriera. "Scuole", "reti di rapporti"... Io penso che se vogliamo capire come funzionano e che cosa implicino per le donne dobbiamo chiamare queste entità con il nome con cui questo tipo di rapporti è studiato dagli antropologi ed è più noto nello specifico dell'area mediterranea.

"Clienti" e "clienti"

Non concordo con chi vede nelle attività di docenza universitarie delle forme particolari di professione e nei loro sistemi di controllo e riproduzione delle gilde (associazioni corporative di mestiere). Sarà forse utile la metafora/modello della gilda per altri paesi. Non mi pare appropriato, nel caso italiano, parlare degli studenti come clienti, o addirittura vedere nella società un ipotetico cliente collettivo... (Moscati).

Si è appena conclusa - in occasione del cambiamento "epocale" che sta sconvolgendo e modificando questa volta forse radicalmente l'università - la terza conferenza della mia Facoltà. Non so se sia stata preceduta da qualche riflessione più approfondita sulle metodologie e sulla qualità della didattica. Al tempo della precedente conferenza (1993/94) le donne che nei seminari *Tematiche Femminili* da anni praticavano una didattica nuova, interdisciplinare e trasversale alle cattedre, insieme alla tematizzazione epistemologica del *gender*, non furono nemmeno interpellate. Anche questa volta non è stata neppure citata la didattica seminariale, quella attiva, in cui i "clienti" dovrebbero essere meno passivi e infantilizzati. Non si poteva parlare di tutto naturalmente.

Fin dai primi anni ho incominciato a marinare quei C. di F. dove, come ricercatrice, pur avendo un incarico didattico avevo solo diritto d'ascolto ma non di voto e dove di studenti/clienti non si parlava se non indirettamente a proposito di attivazione di corsi, distribuzione di incarichi, supplenze etc. C'è stato un solo momento di "contatto", quello in cui insieme a Vanessa Maher chiedemmo, prima in Corso di laurea e poi in Consiglio di Facoltà, l'attivazione di un corso di Sociologia delle relazioni di genere (la domanda era sostenuta oltre che dall'alta frequenza dei seminari da una petizione esplicita sottoscritta da un bel numero di studentesse e di studenti), ci fu risposto che questa disciplina non poteva essere messa a statuto in facoltà perché non era prevista in un elenco ministeriale di discipline "insegnabili".

La mia facoltà tuttavia non è tra le peggiori sotto il profilo dell'attenzione agli studenti. È stata una delle prime, forse la prima, ad adottare, su spinta anche dei clienti superironici della



Pantera - una forma di controllo "controllato" della didattica (attraverso una scheda di valutazione abbastanza utile per chi voleva seguirne i suggerimenti).

Eppure il concetto di clientela se inopportuno per parlare degli studenti, mi sembra al contrario adeguato a descrivere e a capire il sistema di controllo del territorio Università (dei suoi confini e dei suoi riti di accesso e progressione) quando lo si usi nel suo significato antropologico, quello usato da chi studia l'area mediterranea per capire il suo sistema di potere e di controllo delle risorse e delle relazioni(9).

In questo caso la "clientela" non è quella degli studenti (e non ha nessun riferimento con la "professione") quanto piuttosto quella di tutto l'insieme di assistenti, ricercatori, assegnisti, dottorati, dottorandi, cultori della materia fino alle propaggini dei lavoratori volontari, degli allievi - che costituiscono le cosiddette "scuole", quando esistono, o altre forme di corti meno scientificamente connotate, - l'insieme cioè di tutte quelle persone che si aspettano qualcosa da un docente "autorevole e influente" in termini non solo di conoscenza ma anche e soprattutto di promozione e di carriera, oppure che ne sono già debitori.

Si tratta di una forma molto particolare di quel familismo, in cui si incrociano e fondono:

a) sistemi di relazioni che comportano la costruzione di potere attraverso l'estensione di un bacino di favoriti o favorendi, di persone in attesa, dipendenti da coloro che gestiscono e distribuiscono personalmente e personalisticamente risorse, scarse, e/o di quelli legati a debiti di protezione e di riconoscenza (debiti inestinguibili: la gratitudine è, in effetti, l'altra faccia del sistema, la persona potente crea intorno a sé una rete di dipendenze di persone che le debbono qualcosa, soprattutto gratitudine);

b) sistemi di complesse relazioni tra generazioni diverse (anziani e giovani) che assumono caratteristiche familiari sul modello genitoriale, dove ruoli professionali (affettivamente neutri, specialistici, universalistici ecc.)(10) vengono a fondersi con ruoli familiari (affettivi, diffusivi, particolaristici ecc.). In particolare vengono messi in gioco probabilmente relazioni di tipo protettivo e di sostegno tipo padre-figli/e o, questa è la novità, di madre-figli/e - che portano con sé tutta la complessità e i nodi (alla Laing) di tali relazioni.

Un sistema non di diritti ma di favori, nel quale se accedi a un posto non saprai mai se l'hai acquisito per merito e per diritto o per graziosa benevolenza.

Non posso dire che le mie osservazioni nascano da una estraneità (alla Virginia Woolf) a questi meccanismi: è impossibile essere all'Università ed essere del tutto estranei a questi sistemi di relazioni, ma da un "senso di estraneità" e di malessere che questi rapporti vischiosi comportano, questo sì.

E allora partiamo da me

Per molto tempo ho pensato di esserne fuori, di essere una di quelle che all'università erano arrivate per l'aprirsi di una breccia perché un vero e proprio padrino non l'avevo mai avuto.

Appena laureata avevo vinto una borsa di studio a Portici. Non potrò mai sapere se quella borsa l'avevo davvero meritata perché feci l'imprudenza di accettare il consiglio - di qualcuno che, circolando nell'ambiente universitario (eravamo nel 1973/74), di "regole" informali ne sapeva, - di chiedere a C. N., l'economista di cui seguivo a Torino le bellissime lezioni, di telefonare, a concorso già concluso, per informarsi sull'esito. Avrà avuto un peso quella telefonata? Non lo saprò mai (fu forse il primo passo nel processo che incrinò il mio senso di autostima). Successivamente, scaduta dopo due anni la borsa CNR che ci era stata riservata (come allievi della scuola di specializzazione), - un intervallo di uscita dall'Università che occupai insegnando nella scuola secondaria, - feci quindi, tra vari tentativi, la domanda per il concorso a contratto di ricerca. Mi giunse del tutto inaspettata una telefonata. È noto che prima dei concorsi, a volte anche qualche mese prima le linee telefoniche sono calde, prima per la partecipazione alle commissioni giudicatrici, poi per la negoziazione sui candidati. La telefonata era di un giovane professore - credo che la nostra vaga conoscenza risalisce al movimento studentesco, - e mi chiamava per chiedermi se ero interessata ad ottenere quel contratto, perché in tal caso, se avessi dato una certa garanzia per il futuro di continuare ad occuparmi di economia, mi avrebbe potuto aiutare. Accettai naturalmente e promisi una fedeltà scientifica che poi tradii quasi subito per inventare, insieme ad altre, studi imprevisi.

Il mio sponsor stava semplicemente entrando nel sistema e, probabilmente, era sprovvisto - per l'area politica da cui proveniva, la sinistra extraparlamentare - di clienti. Il potere nel sistema clientelare si forma proprio così, è mescolato alle offerte, alla generosità. Fu bravissimo e mi fece vincere il concorso nonostante avessi una sola pubblicazione, sia pure di rilevanza scientifica riconosciuta nel suo campo. Ma lui l'aveva poi letta? Condivido con altri/e che intraprendono la carriera universitaria questo dubbio che qualcuno legga mai quella pubblicazione tanto richiesta, e tanto ignorata.

La riproduzione del sistema nel tempo

Chi è interno all'Università sa benissimo che gli incarichi sono assegnati con il parere e grazie al sostegno di persone che sono competenti, ma anche autorevoli, capaci di influire sulle decisioni. La comunicazione dei Consigli di facoltà per l'assegnazione degli incarichi, per esempio, vale come bando. È vero che circola solo all'interno della facoltà ma, comunque, poiché vige questo sistema, nessuno si candida senza avere un supporto interno. I titoli non verranno forse mai discussi. Basta il suggerimento o la proposta di una persona ascoltata. Il rapporto è fiduciario. A noi, dentro, tutto ciò sembra del tutto normale.

Chi non è troppo ingenuo ed è cresciuto nel "sistema" sa che è del tutto insensato presentarsi in un concorso libero a meno che non si sia stati incoraggiati da un padrino locale. È così che chi voglia fare carriera universitaria, un qualsiasi neolaureato [oggi dottorando] si darà da fare innanzi tutto a cercare un "padrino"



(Luisa Bianco, p. 163).

Ogni sistema di questo tipo crea, come è noto, una depressione nello sviluppo delle risorse, le iniziative innovative vengono bloccate, i finanziamenti e le informazioni, le opportunità confluiscono e circolano solo all'interno di una rete chiusa(11). Come nei territori a controllo mafioso, anche nell'accademia questo sistema genera una situazione di chiusura e un senso di oppressione intellettuale, di mancanza di libertà. Quelle "cose" che tutti sanno ma che tutti negano di sapere, la normalità che non si può dire, riempiono le coscienze di umor grigio e la mente di giustificazioni e legittimazioni razionali e scettiche (alla gattopardo): è sempre andata così. La certezza che nulla cambia, che nasce da esperienza antica.

Come si concilia questo sistema chiuso di negoziazioni interne con le domande che vengono dall'esterno? Le nuove domande sociali, i nuovi bisogni, i nuovi problemi sociali? Siamo ancora di fronte a una università che, come una famiglia, si è sempre riprodotta al suo interno (per omocooptazione) e ha rigettato le distanze, le differenze o le ha tollerate ai margini?

Ma allora il sessantotto? Solo oggi riconosco e vedo le forme nuove di quel baronato cui il movimento sembrava aver assestato un colpo mortale.

Il fatto è che molti dei critici di allora sono entrati nel sistema delle baronie e ne hanno costruite di loro proprie. Così come il sistema clientelare ("mafioso")(12) resta lo stesso, indipendentemente dall'avvicinarsi dei partiti, dei gruppi politici, dello sviluppo di nuovi mercati e dell'emergere di nuovi ceti e semplicemente si adatta alle nuove condizioni, la nuova baronia universitaria sembra essersi prima aggiunta e poi sostituita alla vecchia(13).

Così la rivoluzione universitaria del sessantotto ha significato una apertura delle gerarchie di potere accademico a nuovi ceti in corrispondenza all'estensione di classe dell'utenza degli studenti.

L'élite non poteva più riprodurre solo se stessa. Si è trovata di fronte una massa nuova di eligendi al ruolo di farmatori provenienti dalle nuove classi, che ha dovuto in parte arginare, in parte accogliere, cooptare, trasformare. In parte congelare all'angolo nel ruolo più basso della gerarchia medievale, quello dei ricercatori. Liberi, questi ultimi, per un certo tempo, sempre più cooptati nei ranghi più bassi dei gruppi di potere da quando si è esteso - giustamente, - l'obbligo della attività didattica.

Ma questa apertura non ha affatto trasformato il sistema di gestione né quello di controllo. Non si è passati dalle "cattedre" (fulcro delle clientele accademiche) a qualcos'altro. A volte si è passati dalle "cattedre" alle "scuole" dove la componente del prestigio si fonda e legittima maggiormente su crediti di carattere scientifico. Ma esistono ancora luoghi dove "scuole" si inventano anche intorno a simboli d'appartenenza che traducono le vecchie parrucche in moderne cravatte e foulard in cui si investono decine di milioni che sarebbero meglio spesi per riempire quel vuoto di servizi, che i simboli dell'abbigliamento non riescono a mascherare.

Le vittime

"Chiunque abbia... qualcosa da dare in cambio della protezione di un più potente di lui, è certo di trovar posto nella clientela dell'uno o dell'altro. Rimangono fuori da tutte, isolati, esposti alle prepotenze di ognuno, coloro che non possono rendersi utili... Tali sono tutti coloro che non hanno né ricchezza, né astuzia, né energia, tutti coloro insomma la cui sola difesa in altro paese sarebbero le leggi" (Franchetti, 1875, p. 43).

Le vittime sono tante, invisibili, sedotte e poi abbandonate, illuse e poi escluse. Anche uomini, ma molto più spesso donne (come dimostrano le statistiche sulle carriere delle donne). Sono le persone più estranee a queste reti o per scelta (carriera morale) o per auto-emarginazione e comunque per difficoltà dovuta alla loro stessa appartenenza di genere.

I dati statistici di una mancata carriera o di una carriera rallentata significano, come ho potuto osservare nei colloqui, lutti, catastrofi personali, depressioni: morti invisibili dell'animo, della stima di sé. Piccoli delitti, che nessuno potrà mai denunciare, come dice Luisa Bianco, nemmeno alla Commissione Pari Opportunità, perché manca un vero assassino (Bianco, 1997, p. 167). A volte succede che alla morte reale di un "padrino" che si avvaleva di alcuni suoi collaboratori (maschi e femmine in questo caso) consentendo loro uno spazio didattico, questi ultimi siano resi "eccedenti" e sollecitati da messaggi paradossali: emarginati dallo spazio didattico perché sono ormai senza territorio (baronale) di appartenenza e sanzionati dall'autorità formale di non fare il proprio dovere. Dovrebbero forse, come le vedove indiane, sparire insieme al loro padrino? (Dalla testimonianza di due "orfani").

Credo che sia per questo che molte di noi sono state "affatate" da quel delitto emblematico di Marta Russo, un delitto assurdo, casuale, privo di senso, che resterà probabilmente senza un autore. La vittima avrebbe dovuto essere l'utente al centro, la "cliente", per cui funziona il servizio universitario: emblematicamente una studentessa, studente e donna. Attorno, un groviglio di omertà, di testimonianze false e ritrattazioni, di rivalità, silenzi, paranoie, ci fa sbirciare all'interno di un Istituto forse non così diverso da molti altri Istituti o Dipartimenti della nostra Università, costruiti sull'immagine e sul potere. Il cadavere qui c'è: ma tutto il resto è tenuto nascosto da un velo di invisibilità. Lo sforzo del direttore di difendere l'immagine dell'istituto, di essere informato, di mascherare, una giovane assistente che incarna il desiderio di verità e che mette in gioco tutta la sua carriera accademica e l'equilibrio della sua vita in questo episodio che sfida profondamente il suo senso etico. Una ricercatrice di verità che tuttavia appare, a fronte di un equilibrio opaco di indifferenza e di paura che domina l'Istituto, quasi una squilibrata. Fantasma che appaiono e si nascondono in una molteplicità di "narrazioni" in cui è difficile distinguere veridicità o inattendibilità.

Una studentessa, emblema di tutte quelle/gli studenti che vengono riempite/i da docenti a volte casuali, distratti - a volte in maniera altrettanto unidirezionale e violenta e poi



catapultate/i fuori. Non si sa perché, come, a quale scopo, con quale metodologia; non si sa nulla, nel nostro caso, nemmeno del cadavere-studente. Che la vittima sia, nel caso reale, una donna è emblematico perché, forse, la vera vittima dell'Università è proprio il femminile, la sua conoscenza, il suo sguardo, il suo vissuto.

Ma si può dire che questa università sia vissuta con un forte senso di appartenenza degli uomini e un forte senso di estraneità da parte delle donne?

Le donne in questo sistema

Debbo anche oggi molta gratitudine a una donna, una docente oggi considerata potente, anche se lei paradossalmente non si percepisce come tale ed è sempre alla ricerca di conferme. Un tempo anche lei ha dovuto subire con sua sofferenza esclusioni e discriminazioni in quanto femminista, una donna intelligente e con grandi capacità intellettuali. È stata lei a offrirmi e a sostenere l'incarico che tuttora ho per un insegnamento presso il Diploma di Servizio Sociale. Non so perché me lo abbia offerto, perché scommise su di me. Non credo avesse letto mai nulla di mio allora, né aveva avuto occasione di sentirmi parlare ai consigli di Dipartimento. Nulla di esplicito. Credo sapesse vagamente che mi ero occupata di consultori, di maternità. Non so e forse non saprò mai se ho avuto quell'incarico per merito o per "fiducia". O se semplicemente per un uso più razionale o forse promozionale delle risorse femminili. Quella mia madrina per la sua competenza, per il "rispetto" scientifico che le è riconosciuto è "ascoltata" quando consiglia o sconsiglia, sostiene o contrasta una candidatura. È entrata in un sistema in cui questi meccanismi di distribuzione degli incarichi è del tutto normale, fa parte della tradizione e non è contestato da nessuno. Ha avuto anzi la capacità grazie alla sua eccellenza intellettuale e al suo impegno lavorativo di imporsi in maniera autorevole, e riuscirà forse a creare una lobby femminile a livello nazionale, che potrebbe "riparare i torti" subiti dalle donne.

Dunque se è vero che le donne sono state e sono sfavorite da questi sistemi perché hanno meno tempo e maggiori difficoltà "di genere" a partecipare alle "scuole" informali e a curare le relazioni personali, non per tutte è così. Alla marginalità/emarginazione della maggioranza, si contrappone la cooptazione di molte e la centralità di alcune (poche per ora). Se, negli anni ottanta, non avevamo insistito più di tanto sulla cattedra di *women studies* era perché temevamo il riprodursi di un baronato al femminile. Prima attraverso i seminari *Tematiche Femminili* e poi con il C.I.R.S.De pensavamo di costruire a una struttura trasversale interdisciplinare, anche proprio come alternativa al sistema di potere e al primato della cattedra. Il rischio è che anche le donne riproducano questo sistema e che lo riproducano, come donne, in maniera ancora più densa e opaca.

Il materno(14). Un sistema, quello della protezione, in cui è fortemente implicato il simbolismo femminile

Esistono elementi, simbologie e codici, familiari e di rapporto parentale nel sistema clientelare.

In cosa consiste? È innanzi tutto, già l'ho detto, un legame di fedeltà. Il sistema di debito rispetto al favore ricevuto è un collante che proietta tali rapporti in relazioni di debito familiari, che implicano un reale affetto(14) (relazioni connotate affettivamente).

Questo legame così stretto e intricato, che contiene anche e soprattutto l'"affettività" della gratitudine, è un legame in cui si entra, si scivola anche senza accorgersene, non richiede scelte, ma solo accettazioni imprudenti di offerte, ed è un meccanismo da cui è estremamente difficile uscire, è un doppio legame fondato su un ricatto profondo che ha alle origini il rapporto con la madre: non si può tradire la "madre", la dipendenza da lei crea nei suoi confronti un debito inestinguibile. Anche qui la famiglia universitaria sembra presente e viva come "drammatico nodo contrattuale" (Sciascia).

(Non a caso il linguaggio della mafia - il sistema generativo per eccellenza del clientelismo, è carico di simbologia materna; la "mammasantissima" dalla cui fedeltà non ci si può sciogliere se non con la morte, è solo la punta dell'iceberg comunicativo relazionale nei legami di doppia dipendenza)(16).

Ma di questo scivolare nel debito di protezione le conseguenze sono poi forse più gravi, per la propria indipendenza di ricerca e di pensiero, di quel che si creda.

Dunque l'affettività non solo non è estranea a questo sistema di produzione dell'élite accademica, ne è strutturalmente integrata, coinvolge la persona nella sua totalità ed è strumento della stabilità del sistema stesso.

Quando questo sistema viene attraversato, incarnato e riprodotto dalle donne, mi pare che il suo grado di vischiosità comunicativa e relazionale aumenti in maniera esponenziale. E quanto più aumenta la vischiosità della fedeltà che rende muti, tanto più aumenta il potere materno (anche accademico). Qui il doppio messaggio paradossale "sii autonomo e libero (nella ricerca, come richiede la scienza) ma dipendente nel sistema di potere (come richiede il rapporto di debito con il maestro/madre)"(17) si incupisce dei colori del doppio legame madre-figlia, del groviglio inscindibile, della necessità-impossibilità di indipendenza dalla "madre accademica", cosa necessaria per trovare la propria autonomia intellettuale e identitaria.

In rischio qui non è la carriera promessa/attesa ma la possibilità di realizzare la propria passione e autonomia di ricerca, che comporta una libertà dalla relazione affettiva e di dipendenza.

Il Sottosopra verde della Libreria delle donne di Milano (1983) proponeva la valorizzazione dell'autorità femminile attraverso la costituzione di forti vincoli fra le donne sul modello del rapporto madre-figlia. Qualche altra femminista niente affatto vicina a queste posizioni ha tuttavia finito per riproporre un tipo di rapporto in apparenza simile a quello ma che rischia di essere nel contesto universitario del tutto claustrofobico (raccolgo qui



il senso di alcune testimonianze e difficoltà, anche di giovani che stanno appena affacciandosi alle soglie dell'accademia).

È importante comprendere questi meccanismi relazionali e comunicativi, osservarli attentamente e profondamente, nelle pratiche e nei sistemi simbolici perché la domanda cruciale per il C.I.R.S.De è, a mio avviso, questa: come pensavamo di costruire una comunità orizzontale di ricercatrici, una comunicazione libera di studiose, all'interno di un sistema non solo patriarcale, ma "familistico" e che potrebbe diventare "maternalistico"? Organizzato non secondo i principi di una comunità di sorelle ma di una struttura dove il principio organizzativo, di accesso, di carriera e anche di distribuzione delle gratificazioni e dunque delle risorse identitarie si fonda su sistemi di relazioni a "clientela" e contaminato dall'ombra o dalla proiezione di rapporti parentali?

Il sistema clientelare e familistico è intriso di criteri di scelta non universalistici, di criteri di scelta particolaristici che mettono in campo anche variabili di affettività, di "protezione" tipici delle relazioni familiari che ci interrogano in modo particolare in quanto donne. È giusto favorire, promuovere la/il "propria/o allieva/o"? (C'è chi pensa di sì). Che cosa significa questa etichetta di appropriazione pseudofamiliare? La protezione della madre verso la propria figlia-allieva sembra fondamentale. Che cosa comporta in termini di aspettative reciproche e di vincoli nello sviluppo della "propria" libertà di ricerca piuttosto che della "propria" carriera?

Finora certamente nelle reti/scuole/lobbies maschili questo criterio particolaristico è stato dominante e ha favorito gli uomini secondo un criterio di scelta degli omologhi (Bianco) o di persistenza degli aggregati di genere (Facchini).

Significa che dovremmo creare le nostre lobbies, come predicano alcune e altre già cercano di praticare? Non sarebbe forse altro che l'estensione del famoso e tanto criticato principio dell'affidamento femminile al contesto universitario?

C'è "personale" e "personale" ed è un doppio politico

Penso che dovremmo innanzitutto distinguere bene tra politica del "personale" (come inteso nell'epistemologia e nella tradizione femminista) dalle politiche "personalistiche". Se perdiamo la prima capacità di far politica a partire dalla esperienza personale, cogliendone la dimensione generale, trasformativa ed etica, se rinunciamo a questo, io temo fortemente che ricadremo dentro la "naturale", anche nell'università, pratica dei comportamenti e delle scelte "personalistiche", che privilegiano le strategie delle personali e singole carriere a detrimento o nell'indifferenza nei confronti della formazione dei giovani e delle giovani.

Sono i rapporti basati sul personale, che generano questo sistema di potere che poi è quello che riproduce insieme a una casta anche una parte della socializzazione dei cittadini e una interpretazione legittimata della società e dei nostri mondi vitali.

Ma è solo con una riflessione a partire dalla propria esperienza, da una nuova autocoscienza - contrapponendo a un "personale"

fatto di interessi economici e di potere un personale come risorsa di conoscenza e punto privilegiato dello sguardo, - che si potrà pulire il quadro opaco, svelarlo, vederlo nella limpidezza della sua violenza. Assumendo su di noi insieme al lutto anche la responsabilità di aver danneggiato noi stesse e il rischio di continuare a danneggiare le studentesse e le giovani studiose, con la nostra complicità.

A volte al dispiacere per aver subito una ingiusta selezione o emarginazione si aggiunge la delusione di non trovare nelle altre donne né ascolto né solidarietà. Questo sistema di favori divide le donne. Comporta alleanze e solidarietà verticistiche, di famiglie generative a "cattedra", a "scuola", a "maestro/a". Le alleanze tra pari, le sorellanze, ma anche le fratellanze, sono scoraggiate.

E il C.I.R.S.De allora? "Perché costruire una macchina così burocratica e faticosa su niente?", mi ha chiesto qualcuna.

All'"affettività" delle clientele sembra contrapporsi una sorta di "anaffettività", di vuoto relazionale nel nostro Centro di studi di genere, quasi una inversione nelle tradizionali attribuzioni di genere.

Mi sembra di aver detto allo stesso tempo cose gravi e banali. Credo tuttavia che anche e soprattutto attraverso queste lenti "estreme", si possa cogliere un aspetto del fenomeno. Grave e scontata, allo stesso tempo, mi pare la situazione in cui ci muoviamo e il modo in cui la cogliamo o la neghiamo nelle nostre vite. Per questo dobbiamo scrutarla(18).

Elogio dell'insofferenza

Paola Di Cori

Qualche volta mi capita di autodefinirmi una "sessantottina", sapendo di usare un termine che significa poco o niente. Il più delle volte lo faccio semplicemente per dichiarare l'età; è come un documento anagrafico. Ma in alcune occasioni si tratta anche di una parola evocativa quel tanto che basta ad alludere a una collocazione nel tempo e nello spazio delle facoltà occupate, dei cortei, dei controesami, delle vacanze collettive... Non varrebbe la pena di parlarne, del 68, perché fin troppo se n'è già detto; ma per chi ci è passata, e oggi si trova a lavorare all'università è un richiamo obbligato.

Il 68, come anche il femminismo degli anni Settanta, sono state delle gigantesche esercitazioni alla critica, un incessante appello ad analizzare criticamente l'esistente; ed è questo l'aspetto fondamentale di ciò che mi sembra ancora valido di quelle esperienze; una eredità positiva che mi sono sforzata di riprendere e di non dimenticare andando avanti con gli anni, e che cerco, spesso con grandi difficoltà, di praticare insegnando, scrivendo, parlando. Ma la critica, com'è noto, è difficile da esercitare con qualche forma di sofisticazione e raffinatezza, ed è particolarmente ardua in tempi di ripiegamento politico e culturale come quello che stiamo vivendo, in cui sembra quasi



che a criticare si faccia solo un lavoro distruttivo, di lamentazione autolesionista. Altrimenti, come farebbe il conformismo a ripresentarsi in forme tanto opprimenti, se non per questo effetto del tutto negativo che sempre più di frequente accompagna i giudizi su ogni forma di critica?

Per chi è stata sessantottina, e subito dopo femminista, il 68 criticava la realtà visibile ed esterna (il capitalismo, l'imperialismo, lo sfruttamento del proletariato, ecc.), mentre per il femminismo il bersaglio era costituito da quella interna e invisibile (la divisione sessuale del lavoro, il lavoro domestico, la sessualità, la gerarchia di potere tra i sessi; le forme di dipendenza psicologica e affettiva, oltreché economica; la schiavitù delle forme di rappresentazione della femminilità e mascolinità, ecc.). Entrambe queste forme di lettura del reale, modificate, arricchite nel corso degli anni, mi sembrano ancora valide, per quanto non sia facile svilupparle ulteriormente e rivisitarle.

La critica che trent'anni fa aveva permesso di dare sfogo a forme di reinvenzione dei rapporti quotidiani, della socialità, degli affetti, quasi subito, all'inizio dei Settanta, si era trasformata in luogo comune, in vulgata, in una sloganistica priva di mordente. Nelle sue peggiori deformazioni, ha dato luogo a una visione allucinata e mortifera della realtà che ha alimentato il clima entro cui ha prosperato il terrorismo della seconda metà di quel decennio; per altri versi, invece, ha stimolato esperienze creative, come quelle di tanti collettivi femministi, di Radio Alice, degli indiani metropolitani, di A/traverso, delle Nemesiache, e così via...

Non sono una nostalgica; non penso mai al 68, e in fondo neanche agli anni Settanta, con rimpianto, anche perché ho dei ricordi molto precisi su altri aspetti: dall'incipiente burocratizzazione, che quasi fin dagli inizi caratterizzò i comportamenti dei sessantottini, all'autoritarismo dei leader, al maschilismo intollerabile, alla rozzezza e brutalità con cui si parlava di sessualità e di sentimenti (questi ultimi era come se non esistessero), alle nuove forme di consumismo e di conformismo emergenti, al finto pauperismo (quelli di famiglie ricche si vergognavano di esserlo e fingevano una improbabile povertà, miracolosamente svanita nel decennio successivo dove tutti tornavano a essere figlioli prodighi). Comunque, al di là di tutto questo, in realtà allora ero molto infelice a livello personale, molto più di adesso; e il peso della mia infelicità di quegli anni è ancora talmente forte da spingermi a considerare i segni dell'invecchiamento attuale con relativo buonumore, e a non farmi rimpiangere i tempi andati.

Col passare del tempo le migliaia di uomini e donne che hanno condiviso insieme a me il 68 e il femminismo, sono molto cambiate; sicuramente hanno perduto, come del resto anch'io, entusiasmi e capacità di rinnovarsi; ma qualcosa qui e là, è rimasto; scoppiettii di riso, rabbiette, ironie sommesse. Chi ha continuato a interrogarsi su cambiamenti sociali e individuali e ha conservato il gusto per l'autoriflessione condita da qualche sprazzo di sarcastico buon senso smania per liberarsi dal torpore mentale che sembra abbia invaso un po' tutti gli spazi dove si

parla, si scrive, si ascolta. E così, anziché scegliere la rassegnazione o il buddismo, personalmente mi ritrovo a fare i conti con un sentimento, o piuttosto con un insieme di sensazioni, che immagino facciano parte del bagaglio sessantottesco e femminista, e che insieme coniuga nuove forme di indignazione con antiche velleità di protesta: si tratta dell'insofferenza - qualcosa che difficilmente riusciamo a condividere con altri, perché è quanto di più intimamente legato al proprio carattere che si possa immaginare.

L'insofferente non ha pazienza, non sopporta; ma contemporaneamente soffre. Ed è proprio così che vivo il mio lavoro all'università: soffrendo con insofferenza dei rapporti con chi ha potere e lo esercita con guapperia appena mascherata; dell'ignoranza e provincialismo di alcuni colleghi; dell'autoritarismo con cui vengono trattati i più giovani, per non parlare dei rapporti con gli studenti; della burocratizzazione crescente; del servilismo di chi era stato amico fino a poco tempo fa, e poi, per convenienza, è passato al mero cenno di saluto; del fitto intrecciarsi di subalternità e complicità che segna il modo di comportarsi di tutti; della mancanza di stimoli intellettuali che ormai caratterizza la vita di gran parte delle facoltà umanistiche del paese, sacrificate sull'altare del produttivismo e dell'efficienza aziendalistica. Come qualche altro/a (pochi/e e isolati/e ma buone), cerco di ritagliarmi dei piccoli spazi in cui placare gli accessi di insofferenza ed esercitare la critica e, dove è possibile, mi sforzo di insegnare ad esercitarla; tento di esportare e trasmettere (almeno in piccole dosi) la mia insofferenza, che grazie al cielo non viaggia mai separata dai miei entusiasmi per le cose che studio, che insegno, di cui voglio parlare e scrivere. Perché poi, in fin dei conti, l'insofferente si sente attiva, vorrebbe fare tante cose che non può; in sintesi: è un'entusiasta indignata e il più delle volte impotente.

Quello che non sopporto più è l'astrattezza con cui si affrontano i problemi (una pessima eredità degli anni Settanta), le circonvoluzioni con cui si analizza una situazione. Molto più importante mi sembra invece riuscire a parlare di quello che ciascuna/o di noi fa, o cerca di fare, e del modo con cui lo facciamo - auto-osservazione, appunto - un'attività che sembra esser scomparsa da questo paese. In Italia, oggi, è possibile parlare alla radio e alla televisione dei più intimi particolari della propria vita sessuale e sentimentale, ma nessuno oserebbe star lì a descrivere in dettaglio le umiliazioni (intellettuali e professionali) a cui si è talvolta sottoposte, oppure l'ambizione che ci divora; chi si azzarda a dire della propria brama di potere, che vorrebbe avere tanti sottoposti, decidere chi vincerà il prossimo concorso da ordinario, gestire miliardi per la ricerca? Forse è l'unica libertà che varrebbe la pena di conquistarsi, e invece soltanto ad accennarne si viene trattati alla stregua di esseri pericolosi, immorali. Chi vince un concorso, dopo anni di accurate strategie per raggiungere questo scopo, finge un'improvvisa botta di fortuna, quando non addirittura eccelsi meriti scientifici; mai confesserebbe i mesi di tensione spasmodica, le rabbie e i tormenti nell'incertezza di



non avercela fatta. Ed ecco infatti che chi osa proporre l'auto-osservazione si trova ad aver compiuto una mossa di auto-esclusione dal resto del consorzio accademico; viene allontanata per paura di qualche pericoloso contagio, e spesso ottiene una bella etichetta di proprietaria di un brutto carattere - una formula di comodo con cui sistemare tante donne non conformiste né servili.

Nessuna meraviglia, quindi, che tra alcuni/e colleghi/e, i presidi, i direttori e presidenti vari con cui ho avuto e ho attualmente a che fare, mi trovi ad avere fama di pessimo carattere: sono iper-critica, parlo in maniera provocatoria, non mi comporto da vera signora, non si sa mai quello che posso dire o scrivere, non pubblico erudite e noiose monografie, insegno con metodi stravaganti, non sono diplomatica, e talvolta sono più colta e brillante dei colleghi accademicamente influenti, i quali spesso non curano più la propria formazione e aggiornamento e tantomeno il livello della propria presentazione in occasioni pubbliche, che è solo di parata, forma epifanica nell'esercizio del potere. Oggigiorno chi esercita la funzione di critica, e anche chi mostra di saperne di più di chi ha potere, molto semplicemente ha un brutto carattere; se poi è una donna, senza parentele che contano, in odor di femminismo, il gioco è fatto. Poiché non ho mai avuto né padrini né madrine, non sono ricca, non ho un marito importante, tutti possono tirare un sospiro di sollievo e pensare che non si tratta di una scelta, che questo tipo di comportamento è solo auto-distruttivo, che il destino di ricercatrice senz'arte né parte me lo sono voluto con le mie proprie mani: sono io che con il mio brutto carattere mi trovo a vivere in autonomia in un universo dove l'indipendenza di pensiero e di azione non è un valore ma soltanto il segno di chissà quali frustrazioni. Quale essere sana di mente potrebbe mai rifiutare l'appoggio di amicizie influenti e qualche protezione accademica al misero prezzo di un briciolo di diplomazia, semplicemente tener chiusa la bocca ogni tanto. Per forza deve trattarsi di qualcuna con forti disturbi caratteriali.

La cosa più triste è la confusione e finta indifferenza che su tutte queste cose regna all'interno di quel mondo variopinto, dove comunque per fortuna ci sono ancora un po' di amiche e di amici con pessimi caratteri, costituito da coetanei e ormai da tante più giovani che gravitano a vario titolo nel mondo accademico. Una sola cosa è chiara: qualsiasi discorso di questo genere sull'università è tabù; nessuna parla delle proprie ambizioni e desideri, ma sempre e soltanto di altro. E siccome nelle università italiane ciascuno è gelosissimo delle proprie ricerche, spesso ormai con i colleghi si parla soltanto del tempo, come si fa con il droghiere, o della fotocopiatrice guasta.

Dalla fine degli anni Settanta in poi un certo numero di donne aveva continuato a impegnarsi contemporaneamente su fronti diversi, in realtà senza mai riuscire ad affrontare in maniera diretta l'incompatibilità che intorno al '68 si era stabilita tra un progetto di vita (e un modello di conoscenza) basato su ideali

astratti e utopistici, universalistici e comunitari, e ciò che invece non poteva che essere classificato come ambizione personale, individualismo sfrenato, bieco desiderio di carriera. Chi cominciava a invecchiare cercava di consolarsi ripiegando nella nostalgia, e nel frattempo tante cose cambiavano proprio sotto i nostri occhi; ma i cambiamenti erano difficili da identificare. Sia tra le vecchie che tra le nuove generazioni è mancata un'analisi relativa alla profonda trasformazione avvenuta nel modo di autopercepirsi e di rappresentarsi, ma anche nel modo con cui si osava parlare liberamente di alcuni nostri segreti desideri (l'ambizione intellettuale e di carriera, per esempio, avere un amante o un marito importante). Insomma, ci siamo volutamente auto-osservate molto poco. Mentre le femministe presenti nell'accademia hanno (abbiamo) assistito con preoccupazione e scarsa tempestività al processo di crescente invisibilità e cancellazione di un intero patrimonio di studi e ricerche (perché è chiaro che qualcosa di molto importante è nel frattempo andato perduto) i rapporti con le giovani e gli studenti in genere sono diventati progressivamente sempre più insoddisfacenti, opachi, distratti. Ma è difficile trovare interlocutori e interlocutrici su questi argomenti; sono pochi/e quelli che si interrogano sulle possibilità di esercitare forme di pedagogia critica; spesso non resta che affidarsi ai morti e agli stranieri.

A poco a poco mi sono circondata di alcuni di questi personaggi, i libri dei quali ho preso l'abitudine di collocare in una specie di scaffale immaginario, a portata di mano per quotidiane consultazioni quando ho bisogno di qualche conforto; frequenti viaggi fuori d'Italia hanno favorito lunghe chiacchierate con non italiani. Si impara così a pensare per differenza e a prendere le distanze anche dalla propria insofferenza. Ai nomi di Elvio Fachinelli, Luce Irigaray e Carla Lonzi, che un tempo costituivano un bagaglio di acquisizioni essenziali, con il passare degli anni sono andata aggiungendone altri, collegati a uomini e donne, libri e articoli, che ho conosciuto e letto a partire dagli anni Ottanta, di solito quand'ero a lavorare all'estero. Ho così potuto apprezzare l'affinità con posizioni ed esperienze che pur essendo oggettivamente molto lontane dalle mie (probabilmente proprio per questa ragione) riescono a comunicarmi la forza di un impegno critico coerente: da Michel de Certeau, uno dei più raffinati e intelligenti "ascoltatori" durante e dopo il '68, a Michel Serres e Bill Readings(19), a Valerie Walkerdine, Chris Weedon e Gayatri Spivak(20). E' attraverso questa mediazione esterna che spesso mi è sembrato meno faticoso e complesso il tentativo di ricomporre in un quadro coerente il vincolo con una tradizione specifica e la necessità di avviare un indispensabile aggiornamento.

Ma quale tipo di rapporto e scambio critico è possibile costruire tra chi insegna e chi studia nelle università italiane di oggi? Nonostante le intenzioni, troppo spesso nei confronti dei/le studenti ho la sensazione di riuscire a stento a comunicare con loro, quasi che il mio desiderio e la mia capacità di ascoltarli/le e di comunicare con loro si siano improvvisamente ridotti(21).



Tuttavia, mi sembra essenziale guardarmi intorno ed esaminare lo spazio fisico entro cui giovani e no convivono quotidianamente, o per meglio dire, si incrociano o si guardano a distanza. Lavoriamo tutti/e immerse nella più grande disomogeneità e difficoltà di riconoscerci gli uni con le altre.

Nelle facoltà umanistiche, in particolare a Lettere, spesso il cosiddetto corpo studentesco al quale facciamo lezione - anziché essere simile alla famosa figura che illustra il Leviatano di Hobbes, costituita da migliaia di 'omini' e 'donnine' tutti/e rivolti/e a guardare un rettore barbuto e in ermellino - è invece un insieme composito e variegato, dove si incontra un po' di tutto: matricole provenienti da varie facoltà ma anche fuori-corso, già laureati altrove, insegnanti in cerca di aggiornamento, laureandi che hanno sentito dire che forse quel corso può essere utile per la propria tesi, frequentanti e avventizi, ecc.(22).

Alcune settimane prima dell'inizio dei corsi molti rappresentanti di questa umanità incerta sul da farsi cominciano a cercarmi per avere chiarimenti sul programma, sull'esame, sugli orari. Si affollano intorno al tavolo, alcuni/e si limitano a guardarmi, altri/e hanno esigenze di tipo diverso. In realtà, non sembrano chiedere qualcosa di preciso; forse non sanno cos'è che vogliono veramente. E comunque, anche a un occhio distratto è chiaro quanto sia difficile per ciascuno di loro il primo impatto. La maggior parte non nasconde il proprio smarrimento; alcuni/e mostrano segni di una grande ansia: non capiscono dove si trovano, cosa devono fare e come. Nell'attesa, cercano di alleviare con ogni mezzo l'ardua esperienza del passaggio a un altro ordine di vita e di studio, una dimensione che può anche essere traumatica: appena usciti da una scuola dove comunque erano (ri)conosciuti e chiamati per nome, avevano orari e aule ben stabiliti, quella che una volta si presentava come una sistemazione spazio-temporale relativamente scontata, subisce un rivolgimento completo; e da un giorno all'altro eccoli deambulare attraverso i diversi piani di un edificio dove sembra che tutto cospiri per accrescere la percezione della propria estraneità, il senso di non appartenere, di non vedere, di non capire.

In realtà sono tutti/e desiderosi/e di trovare un passaggio anche molto stretto che attenui lo stato di invalicabile muraglia rappresentato dall'insieme di nuovi compiti e doveri, luoghi sconosciuti, docenti estranei e distanti, mancanza di una buona guida (che non può essere soltanto quella di un opuscolo o di un sito-web) che li aiuti a superare in maniera semplice, amichevole e diretta le procedure di inserimento iniziale. Il problema principale, tuttavia, ciò che manca a tutti - studenti, laureati, impiegati, docenti - e che evidentemente non è possibile chiedere né ottenere, è un insieme di regole accettabili e accettate, e quindi rese comprensibili, relative ad aspetti molto importanti per la sopravvivenza di ciascuno/a dentro l'università: come, dove, quando, a chi, rivolgersi per chiarire dubbi, avere informazioni, indirizzare reclami o quesiti; ma soprattutto, da quale punto cominciare per avere la sensazione di un avvio, di essere in procinto di introdursi all'interno di un

edificio, di un corso di laurea, di un seminario?

Spesso gli/le studenti fermano all'improvviso il primo che incontrano, e rivolgono domande generiche, pretestuose, chiedono qualsiasi cosa a chiunque vedano in giro; di tutto, pur di stabilire una forma minima di relazione con questo mondo minaccioso che io, per un breve tratto e periodo, mi trovo a rappresentare. E' evidente che non cercano un ufficio informazioni. Ciò che vogliono riguarda altro, un livello di aiuto poco definibile, qualcosa che potremmo descrivere come una maniglia a cui afferrarsi: hanno bisogno di assicurazioni di ogni tipo. E intanto, cercano di interpretare la molteplicità di messaggi sparsi attraverso i sei piani (più due di seminterrati) dell'edificio che con malaugurata onomastica è noto come Palazzo Nuovo, e presso il quale hanno sede le facoltà umanistiche dell'università di Torino; brancolano nel vano tentativo di intuire come funziona l'insensata macchina entro la quale, anonimi/e spettatori e spettatrici, si trovano a vivere.

Quando ci salutiamo, siamo in piedi davanti alla porta di uno studio che è altrettanto impersonale e poco accogliente del corridoio dove si affaccia. Un po' assenti, un po' rassegnati/e, percorriamo tutti quanti questi lunghi budelli dell'edificio. I perversi architetti che lo hanno ideato oltre vent'anni fa hanno fatto in modo che quegli spazi debbano rimanere inospitali ed estranei per chiunque. Ogni sforzo per attenuarne alcuni aspetti sinistri (il colore mortuario delle pareti, le luci degne di un asilo per i poveri) a cui hanno provveduto in anni recenti decoratori più misericordiosi, è servito a poco, poiché la caratteristica principale dell'edificio consiste nell'opporre una tenace resistenza ai tentativi di miglioramento.

(A me Palazzo Nuovo ricorda soprattutto i manicomi inglesi dell'Ottocento, dove la follia era, più che rinchiusa, intubata e incanalata per centinaia di metri di interminabili e stretti passaggi, come ho potuto constatare visitando l'ospedale per malattie mentali di Friern Barnet, a nord di Londra, di cui ha parlato anche Elaine Showalter in un suo libro sulle donne dell'800 in Inghilterra; non privo di un suo fascino tenebroso, per quanto sembrasse uscito dalle pagine di un romanzo gotico. In questo lugubre edificio fino a poco tempo fa ancora vi si ricoveravano pazienti.)

Alcune difficoltà degli/le studenti sono immediatamente comprensibili, e anche, ahimè, per la maggior parte senza soluzione. Ciascuno/a di loro sembra avere un problema diverso da risolvere; ma dal modo in cui mi guardano e cominciano a parlare mi rendo conto che in realtà spesso sono più che altro ignari su cosa fare o dire. Qualcuno di loro appare visibilmente spaventato dalle difficoltà di trovare il modo giusto per stabilire un contatto. La disomogeneità e dispersione tipici della realtà didattica praticata nelle facoltà umanistiche trasforma la pubblicazione che racchiude il programma dei corsi - distribuita all'inizio dell'anno accademico - in un mero elenco di argomenti e di bibliografie il cui significato complessivo nessuna iniziativa istituzionale prevede di illustrare e di presentare al pubblico studentesco, dando per scontato che sia auto-esplicativa. In genere, non sono previsti



rituali di iniziazione singola né introduzioni collettive, indispensabili per facilitare la comprensibilità di una struttura che si vuole essenzialmente votata alla formazione ma non riesce neanche a essere piattamente informativa; né sembrano esserci regole di comportamento che si possano tramandare o imparare, ma solo piccoli stratagemmi per la sopravvivenza spicciola. (Come non ricordare a questo punto le affermazioni di Foucault, quando evidenziava le strategie di eliminazione nei confronti degli studenti? “E’ questa la prima funzione dell’Università: mettere fuori gioco gli studenti” - scriveva nel 1971 - “La sua seconda funzione è appunto l’integrazione”(23). A questo penso nel vedere sparsi lungo i corridoi gruppi di studenti che aspettano in piedi. Per motivi di sicurezza un regolamento impedisce – per tutti i sei piani di un edificio destinato a ospitare migliaia di persone – che sia possibile la sistemazione di panche e di sedie; e così non rimane che sdraiarsi per terra, appoggiarsi ai muri o ciondolare. Una o due aule sporche e piene di fumo, a un’estremità del corridoio, sono gli unici luoghi abilitati perché possano socializzare, leggere, chiacchierare, o semplicemente riposare prima di andare da qualche parte. Che, per legge, non abbiano diritto neanche a un posto per sedere, oltre a essere di per sé assurdo, costituisce per chi insegna il segno di una situazione avvilente che il buon senso non è riuscito in tanti anni a scalfire, il risvolto giovanile di quanto avviene ai/le docenti, pochi dei quali, anche dopo molti anni di lavoro e di meriti accademici acquisiti, sono riusciti a conquistare una scrivania tutta per sé (come del resto accade in gran parte degli atenei italiani). Data la povertà del mobilio messo a disposizione dall’università, e la promiscuità coatta degli spazi, la maggior parte non se la sente di lasciare in giro libri e oggetti personali; in effetti questi ultimi rischierebbero solo di dare un tocco piccolo-borghese a un luogo che quasi per definizione è impermeabile a ogni tentativo di trasformazione confortevole, e soprattutto restio a diventare “familiare”. Nonostante alcuni isolati sforzi per introdurre migliorie, nella grande maggioranza delle stanze dei docenti è difficile eliminare la sensazione di nuda freddezza; sono spazi predestinati a rimanere semi-vuoti e semi-arredati, luoghi che virtualmente potrebbero ospitare qualsiasi cosa: sedi ministeriali distaccate, uffici in allestimento del comune, enti in via di estinzione. (Ma forse le facoltà umanistiche sono proprio enti in via di estinzione...). Ed è pertanto ovvio che in una situazione di impossibile socialità nei luoghi e tra le persone, la sola idea di “sale docenti”, come esistono in tante università del mondo, sembri del tutto assurda.

In questi spazi sia studenti che docenti sono costretti a imparare ad auto-introdursi, auto-presentarsi, auto-gestirsi; forse anche ad auto-ascoltarsi. Se per chi studia è difficile capire dove ci si trova, non meno complicata si presenta la situazione per chi invece insegna e presta il proprio lavoro a vario titolo dopo la laurea.

Ancora oggi, dopo oltre 25 anni che lavoro nell’università, sono infiniti i casi in cui mi capita di non sapere cosa devo fare né come comportarmi - e così è per tanti/e colleghi/e. Tutti si

consultano in continuazione per avere chiarimenti sulle cose più banali. L’interagire quotidiano è appesantito da scadenze improvvise, da nuove norme che occorre rispettare, da una pioggia di avvisi e circolari spesso di impossibile comprensione (come dimenticare i moduli MURST sul 40% distribuiti nel 1997?) – una situazione in cui può diventare altrettanto impervia la presentazione di una domanda d’iscrizione o di un concorso, come l’incontro con un/a docente sconosciuto/a, e anche, naturalmente, la prima settimana di lezioni. A seconda delle circostanze, ciascuna di queste esperienze potrà rivelarsi, di volta in volta molto faticosa, spiacevole o entusiasmante; e in ogni caso l’intero processo – sia esso rivolto a soddisfare una esigenza di tipo amministrativo oppure di carattere personale e professionale – si presenta come un insieme dagli esiti del tutto fortuiti, imprevedibili e indecifrabili.

Il sacrosanto terrore nei confronti di ulteriori appesantimenti burocratici si traduce spesso, purtroppo, nella corsa per eliminare passaggi formali che sono invece indispensabili per attribuire dignità, identità e autonomia a chi lavora nell’università; in nome di una necessaria semplificazione e accelerazione delle procedure, spesso si annulla l’esistenza stessa di ruoli e di persone. Come noto, l’intera didattica si regge sulla attività, spesso gratuita, anonima, invisibile, di un gran numero di laureati/e, dottorandi/e, docenti supplenti e a contratto: si fanno esami, si seguono tesi, si fa ricerca, si sostituiscono i cattedratici a lezione, si insegnano interi corsi fondamentali. Nella maggior parte dei casi si tratta di collaborazioni che nascono e si alimentano esclusivamente attraverso rapporti di tipo personale; in qualche caso se ne dà veloce comunicazione nei consigli di facoltà e di corso di laurea, ma è raro che i/le dirette/i interessati/e apprendano della nomina per lettera, oppure che siano convocati/e da presidi, presidenti e direttori per essere informati/e del proprio destino e per ricevere una formale attribuzione di incarico.

(Nei sei anni accademici durante i quali ho insegnato un corso fondamentale presso il dipartimento di storia dell’Università di Torino, e incrociato ben quattro presidi diversi che si sono succeduti alla guida delle facoltà che attribuivano la supplenza del corso, non ho mai avuto notificazione diretta, orale o scritta, della nomina - una formalità che non è evidentemente ritenuta necessaria, e quindi non è prevista dal regolamento. E così, per sapere se la mia domanda era stata accettata, e quindi se avrei insegnato l’anno successivo, ogni volta ho dovuto ricorrere ad amici e conoscenti presenti alle riunioni in cui si discuteva sulle supplenze, alle quali per legge io non potevo assistere.)

L’assenza di formalizzazione nei rapporti (in qualche caso sostituita da poco significativi obblighi informativi da parte di presidi e direttori di dipartimento) non è affatto un segno di progresso e di maggiore vivibilità, ma, al contrario, il veicolo attraverso cui si sottolinea l’onnipotenza della gerarchia e il personalismo nei rapporti, e si confermano familismi e clientele, poco bilanciati da qualche piccolo guadagno di trasparenza nella gestione amministrativa. E’ così che continuano a confondersi l’efficienza con la democrazia,



l'indifferenza con la disponibilità, il conformismo con la professionalità, la spregiudicatezza cinica nel gestire il potere con l'intelligenza, il paternalismo maschile con l'obiettività ragionevole.

L'università italiana - proprio questo costituisce il suo carattere più tipico, in una misura infinitamente maggiore rispetto a tutti gli altri sistemi europei e americani che conosco - è l'apoteosi dei rapporti informali, l'istituzionalizzazione obbligata delle dicerie e delle voci di corridoio: informazioni importanti spesso arrivano solo attraverso scambi che avvengono in modi e incontri casuali, o per amicizia, quasi sempre molto prima che se ne dia ufficiale annuncio nelle sedi appropriate; in qualche caso non c'è altro modo di comunicare scadenze fondamentali e obblighi da rispettare con la massima urgenza se non con una telefonata privata. La formalizzazione, in Italia, è quasi sempre appesantimento burocratico, raramente serve a qualcosa, e perciò i momenti di collegialità sono spesso un tormento che ciascuno spera finisca al più presto. Come se non bastasse, sebbene abbiamo ereditato dagli anni Settanta una maggiore scioltezza e familiarità di rapporti, molto poco è cambiato nella sostanza; e ciò che allora serviva a evidenziare affinità politiche, oggi è l'espedito con cui si travestono di democratica disinvoltura rinvigorite forme di autoritarismo. Ci si dà ormai del tu a tutti i livelli, ma la ferocia e la violenza con cui - attraverso piccoli e impercettibili gesti, sguardi, mezzi sorrisi, saluti o assenza di essi - vengono scandite le disegualianze di status e di posizione, le amicizie e le alleanze, indipendentemente dal grado occupato nella gerarchia, fanno solo desiderare che vengano al più presto introdotti dei nuovi codici di comportamento più consoni a una situazione che rimane profondamente autoritaria e poco dinamica; e ormai, con il passare degli anni e con l'invecchiamento inarrestabile dell'intero corpus docente, si lavora con una crescente sensazione che stare all'università sia un po' come aggirarsi dentro a un gigantesco gruppo marmoreo(24).

Mentre l'assenza di regole precise costringe adolescenti appena reduci dalla maturità a faticosissimi esercizi di intuizione su come funziona il mondo (e ne va della loro sopravvivenza), dall'altro lato i molteplici e complicati meccanismi di regolazione e riorganizzazione dei corsi di laurea spingono chi insegna a inventare sempre nuovi modi per superare farraginose barriere burocratiche e per stimolare una maggiore partecipazione in quelle facoltà dove le frequenze e le iscrizioni sono in preoccupante calo, in corrispondenza con la scarsità di sbocchi. La rapidità e radicalità dei cambiamenti cui assistiamo oggi coglie del tutto impreparata la generazione cui appartengo, e rende antiquate le cornici intellettuali e storiche entro cui si erano sviluppate le pratiche dell'ascolto degli anni Settanta. Tuttavia, paradossalmente, sono convinta che non si tratti affatto di esperienze sorpassate, e tantomeno inutili al fine di leggere e ascoltare quanto proviene dall'universo giovanile al quale ci vincola, nel male e nel bene, il lavoro universitario. E cos'è che riusciamo a capire?

Confesso a questo punto di avere molta difficoltà a interpretare,

nonché ad accettare, i comportamenti conformisti, ossequiosi e acritici, di tanti giovani donne e uomini che studiano e ricercano all'università; ma in particolare trovo arduo reagire di fronte all'immagine di me che spesso mi rinviano: priva come sei di potere e di autorità accademica, sembrano suggerire mentre mi guardano in silenzio e alquanto indifferenti, il tuo lavoro non aiuta a far carriera, e purtroppo noi proprio di questo invece abbiamo tanto bisogno.

Per quanto sia un messaggio brutale, vale la pena di valutarlo nei suoi risvolti meno miserabili. E' probabile, intanto, che solo la forza della brutalità riesca a far sì che la generazione a cui appartengo cominci ad affrontare alcuni risvolti ormai consunti di quelli che sono stati gli antichi ideali. Vien da pensare, infatti, che sono state proprio i e le giovani a imporre, in forme spesso indirette ma inequivocabili, la necessità di affrontare in maniera più decisa l'insieme dei problemi relativi alla formazione e alla carriera, alla propria immagine professionale, qualcosa che a lungo è stata quasi impensabile per i sessantottini. Come sarebbe possibile, d'altra parte, per chi lavora all'università ignorare le pressanti richieste che le studenti, ma ancora di più i laureandi e le dottorande, avanzano perché migliori la qualità di quanto viene loro offerto in termini di didattica di base, ma ancor di più per innalzare a livello minimamente dignitoso quella cosiddetta avanzata? E come immaginare un inserimento di giovani senza affrontare il significato attuale, diverso dal passato, di ciò che intendono quando parlano di "far carriera"? D'altra parte, chissà se personalmente riuscirò mai a superare una ripugnanza così intimamente radicata nei confronti delle tante evocazioni negative che circondano questa brutta espressione?

Certo è tempo di mettere fine a una serie di illusioni più o meno false, e che impediscono anche soltanto di cominciare a costruire luoghi e modalità di scambio che siano stimolanti per tutte (e mi riferisco in particolare ai rapporti, spesso faticosi e inevitabilmente sovraccarichi di reciproci rimproveri, che le donne della mia generazione e provenienza politica intrecciano con giovani, studenti, laureate, dottorate, ecc.). L'illusione maggiore è quella degli obiettivi comuni: facciamola finita e diciamo una volta per sempre che non esistono. Diciamo anche che la scomparsa di un finto unanimità non significa che non si possano fare delle cose insieme, ma semplicemente che si prende atto di essere ormai all'interno di uno spazio nuovo. Non si tratta più di una comunità nel vecchio e confuso senso del termine, bensì di una situazione nella quale semplicemente si compare insieme (mi sembra questo il senso in cui l'intende Jean-Luc Nancy)(25), ma non si pretende più di essere tutti eguali; non si vagheggia più sulla trasparenza della comunicazione, su facili processi di identificazione e omologazione. Ci troviamo invece a vivere all'interno di luoghi e di situazioni dove, per riprendere la bella e condivisibile interpretazione di Bill Readings applicata alla situazione universitaria, si sta tutte/i all'interno di una comunità del dissenso(26). E' questa l'unica possibile forma di comunità non violenta e realmente solidaristica esistente oggi, vale a



dire una comunità senza identità, dove i soggetti sono delle singolarità, e in cui, accantonata l'illusione di una comunicazione trasparente e condivisa, si accettano le diversità all'interno di una concezione 'eteronoma' dello stare insieme, e non autonoma. Vale a dire che non si può aspirare a parlare in nome di una fittizia identità condivisa.

Si tratta invece di cominciare a orientarsi in una direzione diversa da quella che aveva caratterizzato i movimenti degli anni Sessanta e Settanta. Da allora è stata percorsa una strada che da antichi universalismi e neutralità ha raggiunto un approdo instabile ma inevitabile: quello di una consapevolezza sofferta intorno alle differenze e ai limiti - tutti aspetti che sono essenziali per vivere all'interno dell'università e per ragionare intorno al rapporto pedagogico e ai gap generazionali. Non ci sono più obbiettivi in comune su cui discutere, bensì diversità da analizzare e rispettare; non abbiamo autonomie da perseguire, ma dissensi da comprendere⁽²⁷⁾. Il comparire insieme deve quindi servire per analizzare la natura costrittiva del legame che intercorre tra di noi, non per eliminare differenze in nome di qualche astratto e impossibile ideale globalizzante: pur rimanendo dipendenti l'una/o dall'altro/a, manteniamo intatto il senso della nostra singolarità assoluta.

Note

(1) "La carriera difficile. Le disuguaglianze fra donne e uomini nell'accademia. Per una politica di equa! opportunity", 2 giugno 1997 in "Donne & Ricerca", n. 6, ottobre 1997.

(2) Oltre alla tavola rotonda di Torino (2-6-1997), le ricerche di Carla Facchini, "Uomini e donne nell'Università italiana" e di Nora Schmitz, "Il ruolo della famiglia nella carriera di uomini e donne", pubblicate nel volume di Roberto Moscati, *Chi governa l'Università*, Liguori, Napoli, 1997; e il saggio di Luisa Bianco che spazia nella letteratura angloamericana e europea, in *Donne al lavoro. Cinque itinerari tra le disuguaglianze di genere*, Scriptorium, Torino, 1997.

(3) "Donne a sud e più a sud", 22-24 maggio 1998.

(4) Maria Viarengo è la presidente dell'Associazione interculturale AlmaaTerra.

(5) La centralità dei docenti "autorevoli e influenti" (influenza del "padrino-capo scuola") per il successo della carriera non viene evidenziata vistosamente quando si parla della propria personale esperienza. Solo quando si passa a considerazioni generali il guadagnarsi l'appoggio di docenti autorevoli diviene il fattore principale per la carriera di successo (Moscati, 1997).

(6) L'influenza di un docente raccoglie poco meno del 40% delle indicazioni, quando si parla di sé. Quando si passa al generale, il fattore autorevolezza dello sponsor/padrino/mentore sale (al 75,8% dei ricercatori di Lettere, al 68,7% di quelli del raggruppamento economico-politico, al 65,2% di quelli di medicina, etc.). La capacità di lavoro e la qualità di intelligenza seguono a netta distanza (Moscati, 1997).

(7) "Questo genere di controllo personalizzato fungeva da garanzia contro la disgregazione di un sistema centralistico

burocratico amministrativo che non era in grado di esercitare una effettiva funzione aggregante..." (Moscati, 1997).

(8) Un professore siciliano in un colloquio sosteneva che la promozione del "proprio" allievo è il metodo migliore per raggiungere lo scopo della qualità, anzi dell'eccellenza. È possibile che questi nostri docenti universitari abbiano quel particolare "senso della giustizia" che li spinge a promuovere in ogni modo il "migliore". Da non confondere con l'"amministrazione della giustizia" (Sciascia, *Il giorno della civetta*, 1961).

(9) Termine usato già a partire dalla prima inchiesta sulla formazione del potere in Sicilia. "I singoli individui si raggruppano gradatamente intorno ad uno od alcuni più potenti, qualunque sia la cagione di questa potenza... (anche l'energia di carattere)... I più potenti adoperano a vantaggio degli altri la loro forza e la loro influenza... Ogni persona che abbia bisogno d'aiuto, per far rispettare un suo diritto è un nuovo cliente..." (Leopoldo Franchetti, *Condizioni politiche e amministrative della Sicilia*, 1875, Donzelli, Roma, 1993).

(10) I rapporti allievo-maestro, cliente protettore sono informati non come i rapporti di diritto societari alla neutralità affettiva, all'universalismo e alla specificità ma, al contrario, all'affettività, al particolarismo, alla diffusione (senza che per questo l'Università sia in grado di fornire una comunità di appartenenza).

(11) Una delle forme di depressione del mercato della cultura conseguente a questo sistema è la depressione del mercato editoriale. Il padrino non può sostenere troppe pubblicazioni perché creerebbero nei giovani studiosi vane aspettative di accesso e di carriera universitaria (da un colloquio avuto con Elisa Pellizzari, responsabile della sezione italiana della casa editrice l' Harmattan, Harmattan Italia).

(12) Vorrei ricordare che una delle etimologie più accreditate del termine mafia è l'arabo M'rfiu, famiglia (Fatima Mernissi, *Charazade non è marocchina*, Edizioni Sonda, Torino, 1993).

(13) Mi pare sia avvenuto nel territorio universitario italiano negli anni che seguirono il sessantotto qualcosa di simile a ciò che accadde nel sistema baronale siciliano (all'inizio dell'ottocento) con l'avvento della borghesia e delle professioni liberali che comportò una liberalizzazione del sistema di protezione e di controllo del territorio (non di liberazione dal) (L. Franchetti, 1875) e, più recentemente, con l'approdare ai vertici del potere dei ceti più popolari. Accedono alla casta universitaria classi sociali e quindi partiti prima del tutto assenti, esclusi. Nel periodo craxiano, con l'avvento del consociativismo dei partiti, si consolidava all'Università un sistema di controllo fondato su accordi tra partiti che si riflettevano pari pari anche nel sistema di promozioni delle carriere interne all'Università. Ricordo di aver assistito a una telefonata di "scambio" e di molte altre mi era stato raccontato da un amico cattedratico. Oggi riflettendo la disgregazione e poi la trasformazione dei partiti le relazioni tra politica e accademia sono molto meno visibili e passano attraverso formazioni e potentati non sempre chiaramente delimitabili e



definibili.

(14) Sul ruolo del nodo materno sia nella simbologia che nelle relazioni all'interno della mafia sono stati scritti libri e fatti convegni: Renate Siebert, *Le donne e la mafia*, Il Saggiatore, Milano, 1994 e gli atti del convegno a cura di Paola Corso in *Dal materno al mafioso. Ruoli delle donne nella cultura delle mafie*, Edizioni Regione Toscana, Firenze, 1996.

(15) Non è vero che il sistema di governo clientelare/mafioso si fonda solo sulla paura, - la paura è solo metà del sistema, quello che riguarda le devianze e le sanzioni, ma l'altra metà del sistema di consenso è costruita e profondamente radicata negli affetti e nella gratitudine. Un sistema molto più difficile da incrinare perché riguarda i valori positivi della reciprocità affettiva.

(16) Questo legame è stato ben studiato da chi si è occupato di mafia da un punto di vista psicoanalitico o con sguardo di donna. Oltre a Renate Siebert e Paola Corso citate: F. De Maria, G. Lovanco, *La mafia dentro*, "Psicologia contemporanea", n. 112, 1993.

(17) Il messaggio che si dà alle/ai giovani è contraddittorio e provoca comunque, come tutti i messaggi ambigui, una situazione di forte stress psicologico.

(18) Grazie a tutte le amiche che mi hanno aiutata, con i loro pensieri e le loro parole, a pensare e a scrivere.

(19) Cfr. in particolare *La prise de parole et autres écrits politiques*, Paris, Seuil, 1994; si veda anche Michel de CERTEAU, *Qu'est-ce qu'un séminaire*, in "Esprit", n.11-12, novembre-dicembre 1978, pp.176-181. Vedi inoltre Michel SERRES, *Il mantello di Arlecchino*, Venezia, Marsilio, 1992; Bill READINGS, *For a Heteronomous Cultural Politics: the University, Culture and The State*, in "Oxford Literary Review", n.15, 1993; ID. *Dwelling in the Ruins*, in "Oxford Literary Review", n.17, 1995, fascicolo interamente dedicato alla crisi dell'università e intitolato "The University in Ruins", e soprattutto il volume, postumo, *The University in Ruins*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, un libro fondamentale per ragionare (auto)criticamente sulla realtà dell'università contemporanea.

(20) Cfr. Valerie WALKERDINE, *The Mastery of Reason*, London, Routledge, 1988; Chris WEEDON, *Post-structuralist Feminist Practice, in Theory, Pedagogy, Politics*, a cura di Donald MORTON e Mas'ud ZAVARZADEH, Chicago, University of Illinois Press, 1991; Gayatri CHAKRAVORTY SPIVAK, *Outside in the Teaching Machine*, London, Routledge, 1993, in particolare il saggio intitolato *Marginality in the Teaching Machine*, ivi, pp.53-76.

(21) Ho sviluppato alcune riflessioni sull'ascolto in un articolo intitolato "Ascoltare e far carriera".

(22) I paragrafi su Palazzo Nuovo, dove hanno sede le facoltà umanistiche dell'università di Torino, riprendono con qualche variante alcune pagine incluse in un libro in corso di pubblicazione dedicato alla didattica della storia all'università.

(23) Si tratta di un'intervista che si trova nella raccolta postuma dei *Dits et écrits*, ed è inclusa nella selezione italiana

pubblicata con il nome di Archivio Foucault, 2. 1971-1977, a cura di Alessandro Dal Lago, Milano, Feltrinelli, 1997; la citazione del brano, a pag. 39, così prosegue: "Una volta che lo studente ha passato sei o sette anni in questa società artificiale, (quella dell'università), diviene assimilabile: la società può consumarlo. Insidiosamente egli ha ricevuto i valori di questa società. Ha ricevuto dei modelli di condotta socialmente desiderabili, delle forme d'ambizione, degli elementi di un comportamento politico, in modo che questo rituale d'esclusione finisce per assumere le forme di un'inclusione e di un recupero, o di un riassorbimento." Sono parole che fanno uno strano effetto a distanza di tempo, e che oggi non riflettono più una realtà ormai mutata, anche se non certo in meglio.

(24) Nella mia esperienza personale, gli aspetti paradossali e assurdi del fatale intreccio tra pesantezza burocratica e violenza dell'informalità vengono esaltati durante i mesi primaverili. E' questo il periodo in cui dall'ufficio del personale mi giunge puntualmente una telefonata che ha il potere taumaturgico di mettermi di buon umore. Con qualche imbarazzo nella voce, un'impiegata spiega che non ho ancora fatto pervenire la marca da bollo di L.20.000 da me dovuta in qualità di docente proveniente da altra università. All'obiezione che da anni non sono pagata poiché l'insegnamento è gratuito, e quindi non ritengo legittima la sua richiesta, l'impiegata assume un tono al tempo stesso impacciato e deciso; si rende conto dell'incongruenza della situazione, ma questo è quanto prescrive la legge. Nella telefonata di quest'anno si è aggiunta una raccomandazione: devo stare più attenta quando recapito la marca da bollo. L'anno scorso, la busta che la conteneva - avvolta accuratamente in un foglio per mascherarne l'appetibile contenuto - da me consegnata alla posta interna dell'università, era stata aperta da sconosciuti e il suo contenuto prontamente sottratto. Ed ecco, dopo qualche giorno, arrivare una seconda telefonata dall'amministrazione, dove mi raccontano con qualche sgomento che loro hanno ricevuto soltanto un foglio in bianco, e che quindi c'è da recapitare una seconda marca. La situazione ridicola, il furto del francobollo, l'imbarazzo dell'ufficio del personale: tutto concorre a far sì che l'episodio abbia sempre l'effetto di trasportarmi in un surreale universo gogoliano, e di farmi sentire come una sorridente anima morta tra le altre.

(25) Cfr. Jean-Luc NANCY, *La comunità inoperosa*, Napoli, Cronopio, 1995.

(26) Cfr. Bill READINGS, *The University in Ruins*, cit. in particolare l'ultimo capitolo.

(27) Considerazioni molto importanti su questa stessa linea di ragionamento, e applicate all'universo dei "women's studies" sono sviluppate da Wendy BROWN, *The Impossibility of Women's Studies*, "Differences", n.3, 1997.

franca.balsamo@unito.it
paola.dicori@uniurb.it



Riforma della docenza universitaria. Salvati da se stessi?

di Mario Ricca

Cifra *dichiarata* della nuova riforma universitaria è la valorizzazione del merito, la sua salvaguardia. Il Governo, nelle vesti della ministra Gelmini, scende così sulla platea degli atenei planando direttamente da Montecitorio per salvare l'Università. Da che cosa? Queste le giustificazioni ufficiali: dal trionfo del demerito, dall'uso personale della funzione educativa e delle sue strutture istituzionali, da un sedicente esistenzialismo della classe docente ormai autolegittimata all'esonero dalle proprie responsabilità culturali e quindi comodamente avviata verso la selva della protervia gratuita e della monetarizzazione — a dire il vero spesso patetica per entità — del sapere e dei suoi circuiti.

Il grottesco prende così definitivamente dimora nella storia della politica universitaria italiana. Finalmente è accaduto. È l'Esecutivo, e non la Pergamo degli studiosi, che si fa alfiere, paladino e garante del merito, cioè della genuinità del sapere inteso come criterio per animare da dentro, nel suo intimo, la vita delle istituzioni di ricerca. Insomma l'Università salvata, per opera della politica, nientemeno che dai professori. Il potere politico in soccorso del sapere. Una prima storica mondiale.

Se poi al Governo interessa soprattutto rastrellare fondi, con tagli finanziari simili ad amputazioni, poco importa. La dissimulazione è arte antica e madre di grandi svolte politiche, talora persino di vere e proprie rivoluzioni. La cosa drammatica, purtroppo, è che se di dissimulazione si tratta, essa intanto funziona e può funzionare in quanto effettivamente l'università dei professori è rimasta orfana di merito, di fiducia nel sapere.

Dico subito che non intendo fare il moralista. Mi ci metto in mezzo, anche perché da professore non posso farne proprio a meno. Nessuno può illudersi di galleggiare tra gli scoli rimanendo lido e profumare, solo lui. E se qualcuno è disturbato dalla scurrilità della metafora, poco male. Di metafore, ancorché maleodoranti, non si muore e nemmeno di dissimulazioni politiche; di mala università invece sì. E a morire non sono solo i professori, i giovani ricercatori, gli studenti e tutto l'*indotto*. Senza università muore la comunità dei saperi, quelli alti e quelli bassi, quelli dei topi di biblioteca e quelli della strada. Senza un modello di cultura, di elevatezza umana da emulare, la società è destinata a ripiegarsi sui suoi più bassi istinti, trasformandosi in una massa di coscienze svuotate, senza sestante, senza tensioni verso orizzonti differenti dalle vertiginose sirene del consumo fine a se stesso. Ma, questa, purtroppo pare oggi solo mistica del sapere.

Possibile che la colpa del tracollo denunciato e strumentalizzato dal governo sia solo dei professori? Della classe dei c.d. intellettuali? Certamente... no. Ma della loro debolezza etica,

della mancanza di fede, della pigrizia nell'opporci alle trasfigurazioni anticulturali del potere, altrettanto certamente, sì. Distinguo, come si dice, il peccato dal peccatore. Il problema è se, alla fine, dalla sottrazione antropologica resti ancora un simulacro riconoscibile di professore.

Stipendi troppo bassi, si dice spesso. Insegnare non è remunerativo. E non è sempre stato così, fanno osservare alcuni. Basta leggere l'*historia calamitatum mearum* di Abelardo, per rendersene conto. È vero, l'università medievale garantiva ai docenti dell'università una condizione assai più gratificante di quella che essi godono nell'Italia di oggi. E, si badi, i professori medievali facevano i professori, non altri possibili professioni, cioè non professavano altro che insegnamento. Eppure i cordoni delle borse, meglio sarebbe dire delle loro cinghie, si sono stretti già da molto tempo per i *viandanti dell'accademia*. Il secolo passato non racconta certo di professori italiani arricchitisi grazie ai propri stipendi. Ma il precipizio del merito, dal quale la Gelmini, novella *Giovanna d'Arco*, dice di volerci salvare, non era mai divenuto così ripido. Tutt'altro. Veleni, a ufo: cibo quotidiano dei baroni di ieri. Sciatteria, menefreghismo, persino fastidio per la ricerca del sapere, no: affatto. Anzi, per il ricordo che ne ho, il mondo universitario si era ben mantenuto affetto da quella che Platone chiamava la *filonikia*, la vanità di saperne... più degli altri e di dimostrarlo a tutti i costi pur di vincere al banco del bravurismo.

Che cosa ha potuto far perdere ai professori il senso della loro specificità e, perché no, anche della loro vanità? Perché, certo, un professore che non sa, cosa mai professa? Un ricercatore, che non apprende e non desidera apprendere dalle proprie esperienze d'indagine, cosa ricerca?

È pazzesco, ma la domanda ancora adesso lascia impassibili molti degli esemplari dello zoo accademico. Quasi che il divenire docenti, l'entrare a far parte della classe docente, costituisca un passaggio di frontiera, capace di catapultare il *transeunte* in una nuova condizione *ontologica*. L'essere (professore o ricercatore) indipendente dal fare (il professore o il ricercatore). Sublime! La mappa genetica dell'universitario pubblico. L'università come impiego.

La conquista di questa *assolutezza ontologica* racconta però qualcosa di sociale, dico di più, di antropologico, circa le metamorfosi del sapere nella cultura odierna. Se un tempo *sapere* era sinonimo di potere, oggi (forse) le cose stanno esattamente all'opposto. Sono gli scampoli di vita quotidiana a raccontarlo. Non è difficile incontrare lo sguardo di compatimento con il quale un commerciante può squadrare il suo avventore professore



universitario. La pietà è dettata, a rime obbligate, dalla busta paga del secondo e dalla dichiarazione IRPEF del primo. E non c'è alcun modo di convincere il commerciante o, peggio, l'eventuale imprenditore che il professore ne sa di più. Perché ai loro occhi, quel *di più* non serve a niente, tanto più che l'omuncolo che sta loro di fronte ha speso magari una vita intera di sacrifici per accumularlo. Sacrifici evidentemente *dissennati*, per contenersi nei limiti della buona creanza.

Sapere, poi... In fondo c'è la scuola pubblica, c'è persino l'università pubblica. Ecco il nocciolo del problema. Il sapere medio è ormai a disposizione di tutti. Adesso c'è anche Internet a farsene munifico e gratuito elargitore. Forse questo è il cuore tragico della questione. Forse, anche nel passato il *sapere* era tenuto in alta considerazione soprattutto dai docenti, dai sapienti, non tanto per la sua caratura umanistica, quanto per la sua capacità di migliorare l'umanità. E forse, invece, esattamente come la Gelmini oggi, anche loro, i professori di ieri, dissimulavano. *Sapere* contava perché erano in pochi a poterselo permettere. Era quindi il segno, la stimate dell'appartenenza a un'élite. A far da motore al merito, all'orgogliosa e apolitica trasparenza, alla profondità della ricerca, era perciò il desiderio di differenziazione sociale. *Sapere* come diga di classe, amorevolmente e scrupolosamente accudita, preservata, custodita.

Multa paucis, si amava dire tra i dotti. Era il valore marginale del *sapere*, dunque, a fare la differenza e non, al contrario, la fiducia nella sua capacità di elevare l'umanità. Così, se il *sapere autentico* è in sé cronicamente e consustanzialmente *fuori luogo*, poiché si nutre del commercio con il mondo e parla malgrado tutto al mondo, alle menti degli uomini senza aggettivi qualificativi, al contrario il *saputo* dei professori era ben recintato, tenuto isolato con una pletora di strategie di segregazione gelosa. Anche quando, in termini relativi, era ormai divenuto poco remunerativo.

Ma oggi? Oggi non è più così. Anzi, sapere si è tramutato in sinonimo di assenza di potere. A far da scenario a questa pressoché granitica convinzione un mondo in cui il potere è solo la capacità di offrirsi profittevolmente nell'arena del mercato. E il mercato — almeno così ci si autoconvince — non ha certo bisogno di *saperi* autentici, assoluti, fini a se stessi, per riprodursi. Al contrario, esso si alimenta di pubblicità e *non di sapere*; del puro e più istintivo desiderare, come tale oggetto dell'intuito preveggenze dello scaltro imprenditore, quello che sa ciò che la gente vuole. Perché si sa, sapere ingenera dubbi, e con essi si finisce per uccidere il desiderio, per negarlo, per renderlo oggetto di pretese pedagogiche, moralistiche, in due parole: astruse elucubrazioni. Vendere e comprare potrebbero rimanerne annientati.

Ma la colpa dei professori, di quelli che sapevano, è proprio questa: non essere riusciti a resistere al *tour de force* psicologico imposto dalla logica di mercato e dal suo codice di emulazioni sociali. Qualcuno potrebbe dire, professori sì, asceti o martiri, no! E per quel che si guadagna, oggi fare il ricercatore è un gioco all'automassacro, una passione letale. Ma c'è anche una

controdomanda semplice. E allora, cari ricercatori, perché lo fate? Forse, per sgranocchiare quel poco di prestigio residuo che l'istituzione universitaria ancora garantiva... per consentire di fare più agevolmente tutt'altro che insegnare e ricercare. Oppure per passione? Ma, se è così, non c'è di che lagnarsi, le passioni si pagano. Nel mondo dominato dal vangelo funzionalistico, cari ricercatori, pretendereste di fare per lavoro proprio ciò che vi appassiona e per di più d'essere ben remunerati? Il paradiso è alla prossima fermata! Se la passione non vi basta, allora scendete dal tram della *storia presente*! La vostra non è nemmeno autentica passione.

E così torniamo alla fatidica e fatale Maria Stella. Ci torniamo perché dove non hanno saputo resistere i professori, arriva lei o chi per lei. E già, perché mentre i cilindri delle dinamiche psico-monetarie sventrano la coscienza e l'etica dei professori *di nome*, il mondo — e quello italiano con comico stupore — s'accorge che senza sapere, né ricerca non c'è futuro, che una società muore, perde le sue menti migliori, non stimola lo sviluppo, anzi favorisce una sorta di esfoliazione della coscienza sociale dell'entusiasmo necessario per costruire e immaginare il futuro. Ma non solo. Quello stesso mondo sembra rendersi conto che senza università è difficile nutrire il sapere e quindi la potenza economica e politica. La Cina sta impartendo una lezione a tutti.

Ecco che avviene allora un'altra miracolosa trasfigurazione, di fronte alla quale le astuzie della ragione impallidiscono per soverchia ingenuità. *Sapere*, da strumento di differenziazione sociale, da anima del suo valore relativo e percepito, si trasforma in asse di pregevolezza collettiva, motore generalista del benessere sociale. Ma è qui che arriva il colpo di reni, il salto mortale triplo, l'inarrivabile alzata d'ingegno, seppure inconsapevole, della tattica politica. Per salvare il merito nell'Università, e quindi la funzione socio-propulsiva del sapere pubblico, si dice che bisogna fare di tutto per privatizzarla. Le Università divengano fondazioni private, imprese, banche *d'affari* dei saperi, pontifica l'Esecutivo. È sul crinale di questa coincidenza degli opposti, del sapere assurdo ad *angelo pubblico*, a dispositivo di sviluppo economico collettivo, ma al tempo stesso incarnato in una *struttura privata e affaristica*, proprio qui si consuma e si espia la colpa dei professori universitari. Inseriti in queste nuove cornici, gli atenei-impresa, essi diventeranno una rotella dell'ingranaggio funzionalistico di un'università ripiegata sul mondo del lavoro, dell'industria, della produzione, del prodotto interno lordo. Operai dell'imperativo categorico dell'ottimizzazione economica del sapere.

Finalmente... non saranno più se stessi. Non saranno più *professori vetero modo*. E così, salvati da ciò che sono diventati oggi, non potranno più essere quelli che invece *avrebbero dovuto essere* solo ieri.

Molto probabilmente l'università, tramutandosi in impresa, abbandonerà la propria cifra sociale — qualcuno direbbe forse, *socialista*. Il sapere non sarà più alla portata di tutti. Costerà. Quindi, diverrà di nuovo d'élite. Chissà che in questo modo non riacquisti valore emulativo, non torni a essere un oggetto di desiderio. Beninteso, non per il suo potere emancipatorio, per la



sua capacità di liberare le menti e spingerle a inventare nuovi mondi, nuove connessioni tra luoghi e parole, nuovi sentieri di esistenza per l'umanità. Il sapere potrà tornare a essere prezioso proprio perché costerà e, quindi, in quanto tale, sarà simbolo di potere per chi potrà permetterselo. Magari, varcando le trincee dell'assurdo, persino l'erudizione fine a se stessa potrebbe finire per tornare di moda. Appunto: altro che astuzia della ragione, sarebbero all'opera negazioni delle negazioni in progressione fattoriale.

Frattanto, i professori che non hanno saputo esserlo, facciano bene a tacere. Hanno saputo guadagnarsi grande disistima sociale. Che blaterino è quindi solo vuoto rumore. Nelle stanze della politica ci si occupa di quel che la gente vuole e non vuole, di ciò che le fa piacere e di ciò che le dispiace, usando questi dati non necessariamente e sempre per il bene pubblico. In soldoni, se ai professori universitari si toglie, la gente è persino contenta. Tanto, fosse per loro, per i pinguini dell'accademia, il futuro dei propri figli sarebbe già *passato*. E questo basta a chiudere la partita, parola di quadri ministeriali e, per giunta, neanche dell'attuale governo (così mi è stato autorevolmente riferito).

Piuttosto, c'è da augurarsi che la riforma universitaria *in fieri*, in coerenza con la sua politica anti-autonomista, trovi almento il modo per rialfabetizzare quelle false giostre democratiche che sono i «consigli di facoltà». Questi, mediamente, piuttosto che orgogliosi organi di autogoverno sono ormai ridotti a circoli senza qualità e, quel ch'è peggio, senza ritegno nel gestire ciò per cui sono foraggiati: *la possibilità di conoscenza*. È esperienza comune e risaputa. Durante le rituali riunioni che ne scandiscono l'attività, votando senza motivare, tutti i docenti si esonerano dalle proprie responsabilità, e tutto per evitare scrupolosamente di urtare gli interessi di presidi e gruppi dominanti. In caso contrario, si correrebbe il rischio di restare fuori del coro dei membri del *club* di maggioranza, scalzati prontamente dai colleghi *fedeli*, che non attendono altro se non eliminare ogni possibile concorrente nella spartizione dell'esiguo bottino dei finanziamenti. Del merito, della bravura dei giovani, così come di chi è già professore, in queste dinamiche neanche si parla. Anzi, guai a rivendicarne il valore fondante l'intera istituzione universitaria e quindi l'erogazione e l'assegnazione delle relative risorse. Chi ragiona così, come si dice tra galantuomini, *non mangia e non fa mangiare*. Soprattutto, non è affidabile. Giudizio perentorio, che se espresso diviene inappellabile, all'interno di un circuito di relazioni dove l'affidabilità è misurata in base al grado di connivenza alle ignominie che di volta in volta vengono proposte dai gruppi dominanti all'interno delle singole facoltà. E più è grande l'ignominia, e il tradimento dell'università ideale, più l'affidabilità è provata. *Universitas, res nostra est*.

Insieme, con *l'abbattersi* della riforma, c'è da sperare che giunga

al termine l'era nefasta dei *concorsi comunali*. Meglio, quei pseudo-concorsi che negli ultimi anni sono stati responsabili del tracollo finale dell'università. Chi può negarlo. Bastava bandire, perché tanto il vincitore, almeno il candidato interno, nove su dieci fosse assicurato. Circostanza che ha aumentato a dismisura potere di presidi e rettori, generando una spirale autocratica dentro gli atenei e persino nelle singole facoltà. Ma questo, l'eliminazione dei concorsi locali, mi si dirà, è esattamente ciò che prevede la riforma. C'è da temere, però, che sia solo un'apparenza, un gioco di prestigio destinato a lasciare il mondo com'è. Secondo il canovaccio di matrice governativa dovranno farsi listoni nazionali di idonei, divisi per settori disciplinari. Poi, le facoltà bandiranno con concorso locale le chiamate. E allora? Allora è assai probabile che resti tutto come prima. Nei listoni passeranno tutti quelli *che devono passare*. A livello locale, ancora *res nostra*. Sarebbe già una *cosa*, un'altra cosa, se le liste nazionali venissero articolate secondo graduatorie che facessero punteggio in modo decisivo nei concorsi locali, determinando nel merito le scelte delle singole facoltà. Forse, in questo modo, qualcosa cambierebbe. Fermo restando che la riforma sembra affidare i suoi successi all'inaugurazione della logica darwiniana improntata all'ottimizzazione economica delle attività accademiche. Atenei, insegnamenti, linee di ricerca che non avranno sufficiente *appeal*, e quindi risposta numerico-economica, moriranno. La bellezza non è di questo mondo. E i professori faranno bene a indossare lise e funzionali tute da lavoro.

Ma, anche se il modello dell'Università-impresa non funzionasse, non c'è da allarmarsi. I morti non possono più morire. Per farlo, cari professori e ricercatori, quei pochi che velleitariamente vorrebbero restare autenticamente *vetero modo*, si dovrebbe prima resuscitare.

Ma il tempo di Quaresima dell'università pubblica italiana si prospetta assai lungo. Salvo miracoli, naturalmente. Frattanto, chi ha il fuoco sacro della passione per la ricerca, si dia verso cercando finanziamenti privati. Per il resto, chi vuole, il pozzo di scienza se lo scavi con passione a casa. E chi non può, chi non trova soldi, chi ha bisogno di macchinari costosi, si industri a far capire al mondo quanto non si possa fare a meno di lui e delle sue ricerche per aumentare il PIL o le tasche degli highlander della finanza mondiale.

Ma il fine della ricerca e dell'insegnamento è imparare a ricercare e a insegnare. Non altro. Forse il primo dei *saperi* che rischiamo di perdere, tutti. Dico forse, perché nel solo dirlo si sente già oggi odore d'antico, presagio di un futuro passato.

mario.ricca@unipr.it



Università e sapere

di Piero Vereni

Per riflettere sull'università e sulla didattica oggi, non trovo di meglio che partire dalle considerazioni di de Certeau. C'è un punto particolarmente interessante in cui de Certeau sintetizza il suo atteggiamento nei confronti del seminario:

“...io cerco di “tenerlo” [il seminario] (come si “tiene” una direzione) tra due modi di dare a un Seminario un'identità ripetitiva che esclude l'esperienza del tempo: l'uno, didattico, suppone che il luogo è costituito da un discorso professorale o dal prestigio di un maestro, cioè dalla forza di un testo o dall'autorità di una voce; l'altro festoso e quasi estatico, pretende di produrre il luogo tramite la ricerca di una trasparenza di espressioni comuni. Tutti e due sopprimono le differenze al lavoro in un collettivo, – il primo schiacciandole sotto la legge del padre, il secondo cancellandole illusoriamente nel lirismo indefinito di una comunione quasi materna”¹.

Il seminario, quindi, è uno spazio dove scorre il tempo che si colloca tra due situazioni invece atemporali. La prima (quella “paterna”, in senso veramente lacaniano) è “la lezione”, in cui vige il principio di autorità, mentre l'altra, quella “materna”, a me ricorda molto “l'assemblea” descritta da Pietro Clemente². Sono due forme di comunicazione senza tempo, ci spiega de Certeau, perché fingono di sopprimere la differenza, mentre il seminario è dentro il tempo, e consente quindi un suo utilizzo *storico* e *politico* perché “L'esperienza del *tempo* comincia in un gruppo con l'esplicitazione della sua pluralità”.

Il seminario, così come è definito da de Certeau, è sicuramente una forma di propagazione e riproduzione del sapere che va perseguita dentro l'università, ma la cui efficacia va commisurata ai partecipanti. Da quel che posso desumere dalla mia esperienza didattica, il modello di de Certeau è pensato per lasciare *finalmente* la parola a studenti che hanno *già* percorso un tratto di strada verso la posizione sociale di “studiosi”, che hanno cioè interiorizzato l'idea di sapere come processo, e non semplice prodotto finito da acquisire passivamente.

Eppure, mi chiedo, *da dove viene* questa concezione già/sempre critica del sapere? A meno di non farne una questione esclusiva di predisposizione naturale, dobbiamo riconoscere che lo sguardo critico e riflessivo verso il sapere è una dote *che si acquisisce* nel corso dell'acquisizione del sapere stesso, un po' come la capacità di galleggiamento, che ci si scopre ad avere *mentre* si impara a nuotare, ma senza che sia un obiettivo dichiarato

dell'apprendimento. E come un buon insegnante di nuoto non getta i suoi allievi nell'acqua alta alla prima lezione, dato che *non sanno* nuotare e non vuole farli affogare, così io credo che un buon insegnante dell'odierna università italiana non dovrebbe organizzare la didattica a seminario fin dall'inizio, ma dovrebbe porsi l'obiettivo di creare seminari in cui gli studenti possano/debbono prendere la parola *non appena* sono in grado di galleggiare sull'idea di sapere come processo e come tattica.

Per giustificare l'evidente paternalismo di questa mia posizione pedagogica, non posso che fare riferimento alle condizioni sociali di chi affaccia oggi, dopo la legge di riforma 270³, agli studi universitari. I dati sulle percentuali di studenti lavoratori e sul livello di scolarizzazione dei genitori delle matricole sono molto interessanti (li prendo da un'inchiesta pubblicata sul *Corriere della Sera* il 9 giugno 2008).

Mentre con il vecchio ordinamento ad aver lavorato durante l'università era solo il 55,1% degli studenti, con il nuovo ordinamento questo numero schizza al 73,2% per la triennale e al 70,9% per la magistrale. Questo dato può significare due cose: che frequentano l'università persone già inserite nel mondo del lavoro che intendono migliorare le loro competenze (e le loro prospettive di carriera, immagino) qualificandosi ulteriormente; oppure che hanno iniziato a frequentare l'università persone che un tempo sarebbero state attratte direttamente dal mondo del lavoro dopo il diploma. Le due cose sono ovviamente vere entrambe, e se molti sono “tornati” a studiare dopo anni di lavoro, altri hanno continuato a studiare pur se la loro condizione socio-economica li avrebbe, con un altro sistema, facilmente allontanati dal modo dello studio.

Questa interpretazione sembra confermata dal secondo dato cui facevo riferimento, che è la percentuale di studenti che hanno almeno un genitore laureato. Con il vecchio ordinamento questa percentuale era del 45,1%, vale a dire che, per qualunque università, fino al 1999 quasi uno studente su due aveva un genitore già laureato. Ora questo numero è crollato al 23,5% per la triennale e al 31,1% per la specialistica. Non si può trascurare la rilevanza di questo dato, che segnala un mutamento radicale nella struttura sociale del paese. Non sono più i laureati a generare figli che si laureeranno (com'era di fatto prima della riforma del 1968), e non è più neppure vero che la laurea di un genitore è un fattore che predice quasi un laureato su due: oggi quella percentuale è scesa a meno di un terzo per le lauree specialistiche e addirittura a meno di un quarto per la triennale. Significa che la



riforma ha fortemente incrinato il sistema di casta dell'accesso all'istruzione terziaria, portando all'università nuove masse di studenti che non portano da casa alcuna frequenza con l'alta istruzione.

Certo, continua a frequentare l'università pubblica la progenie della buona borghesia imprenditoriale e intellettuale, figli di professionisti, insegnanti, docenti e funzionari, che ha con la "cultura" una consuetudine domestica, e che è certamente in grado con poco sforzo di comprendere il valore di un seminario *à la de Certeau*, ma una quota sempre più consistente dei nostri studenti proviene da condizioni economiche modeste e da contesti culturali in cui il sapere è concepito perlopiù come un nucleo solido da acquisire per quanto possibile, ma sostanzialmente statico. Di fronte a questo scenario, le alternative per chi insegna all'università si possono rapidamente elencare.

1. Possiamo lamentarci e rimpiangere i bei tempi dell'università d'élite, quando l'accesso era consentito ai liceali (prima del Sessantotto) o al limite quando i ritmi blandi del vecchio ordinamento ci consentivano di pascolare da novembre a maggio il nostro gregge di studenti dal quale, quasi per fisione naturale, veniva poco a poco distaccandosi la crema degli ottimati, in grado di giungere in buona autonomia alla dimensione esoterica del sapere.

2. Possiamo vivacchiare nel nuovo e ora nuovissimo ordinamento incolpando edipicamente "la Legge" per il fatto che non sappiamo riorganizzare la nostra didattica nel 3+2, divenuto quasi un male assoluto, solo perché ci costringe a modulare non solo il contenuto del nostro sapere, ma anche le forme della sua espressione. Tanto, qualche ottimate emergerà comunque (sarebbe emerso in ogni caso, indipendentemente dal nostro lavoro) e potremo quindi ricavare un briciolo di soddisfazione e, chissà, farci un bel seminario.

3. Possiamo infine prendere atto del fatto che l'università è veramente diventata di massa e decidere che il nostro compito non è più quello di *raccogliere* la crema della crema, ma *produrre* crema impegnandoci seriamente come formatori delle masse studentesche. Il 3+2 era stato originariamente concepito con questo fine, quello cioè di far maturare *dentro* l'università dei giovani che per la prima volta venivano esposti al sapere critico e che non avevano ereditato dal loro contesto familiare e sociale un'attitudine allo studio come processo.

È stato relativamente facile essere docente fino agli anni Ottanta: gli studenti arrivavano all'università portando in sé già incorporato un *habitus* orientato al sapere critico e il numero sempre crescente dei fuoricorso dal 1970 in avanti era un sintomo del progressivo ingresso di studenti senza quell'*habitus*, che avevano bisogno (come me, che ci ho messo tre atenei e otto anni per laurearmi) di un tempo lunghissimo per maturare un rapporto adulto con la conoscenza che veniva proposta loro all'università. Quegli studenti dovevano prendersi più tempo (se potevano economicamente permetterselo) perché il sistema della didattica non era pensato per loro, ma sempre/ancora per la crema già ammantata della giusta attitudine.

Il 3+2, proprio perché invoglia l'ingresso all'università di

ulteriori fasce sociali poco avvezze alla cultura critica, ci offre, come docenti, un'opportunità unica, vale a dire quella di recuperare, dopo secoli, il nostro ruolo di maestri, che sono coloro che insegnano sapendo/sperando che i loro allievi imparino a contestarli, acquisiscano gli strumenti per criticarne i fondamenti e articolare nuove modalità di conoscenza.

Per arrivare a rendere produttivo un seminario *à la de Certeau*, oggi in un'università pubblica italiana bisogna *prima* accollarsi il peso di essere *maestri* di antropologia, non solo *professori*. Si deve essere disposti a estenuanti sedute di ricevimento, per pomeriggi interi in cui gli studenti possano, senza fretta, esporre le loro perplessità, o parlare delle cose che, banalmente, "non hanno capito". Solo quando questo percorso fatto di "lezioni" sarà concluso si potrà accedere proficuamente alle stanze del seminario.

Per accettare più facilmente l'evidente paternalismo di questa mia postura didattica (che poi è il paternalismo che de Certeau attribuisce alla lezione in quanto tale) propongo una rilettura del rapporto tra docente e discente nella lezione secondo una chiave nota alla sensibilità degli antropologi. Nel suo commento al testo di de Certeau, Barbara Caputo fa giustamente notare come il modello proposto nel seminario sia vicino allo spirito del dono:

"Credo che il modello del dono si attaglia mirabilmente a una idea di seminario, che fondi una sua etica della tenacità su una "nobile gara", dove la competizione va intesa non come un superare l'altro, ma come superarsi reciprocamente nel dono, inteso come contributo arricchente e fondamentale alla riuscita del seminario stesso"⁴.

Per inciso, faccio notare come non ci sia riforma che possa regolamentare questo tipo di scambio intellettuale, che appartiene al campo delle scelte morali di fondo, delle prospettive da cui guardiamo (o non guardiamo) al nostro lavoro, ma di certo esula da qualunque regolamento, legge o decreto, costituendo piuttosto un atto *tenacemente etico* di superamento della legge, o di sua interiorizzazione in senso kantiano.

Ma questa concezione "equilibrata" della reciprocità, come sanno gli antropologi, è solo una delle sue forme. Aggiunge infatti Caputo subito dopo:

"Il riferimento maussiano all'obbligo di ridistribuire può rimandare a un differente senso o linguaggio del dono, quello di Jacques Godbut, che porta alla donazione in senso verticale, da una generazione all'altra, comportando un *debito positivo* che non contempla esigenza di restituzione a breve scadenza, ma piuttosto la trasmissione dell'eredità alla generazione successiva"⁵.

Come il seminario è lo spazio della reciprocità equilibrata, così la lezione, per come la concepisco e la difendo, costituisce invece un'opportunità di reciprocità dilazionata, anello essenziale della trasmissione culturale: chi dona sa che non otterrà una restituzione personale né in quel contesto, ma si aspetta che ciò che ha donato venga fatto circolare e trasmesso (con tutte le



modifiche necessarie) in un altro tempo, in un altro luogo, a qualcun altro.

La didattica di base strutturata a lezioni (il “corso istituzionale”), nel modello che io pratico e che considero adeguato alle esigenze della riforma e delle sue finalità di democratizzazione effettiva degli studi universitari, non è una scocciatura, ma la porta d’ingresso della vita universitaria di moltissimi studenti. Siamo noi su quella soglia, e possiamo respingere gli zotici postulanti, oppure possiamo accoglierli facendo loro vedere com’è fatta la casa, quali sono le stanze più usate e gli oggetti che vi circolano. Se avremo la forza di non farli scappare, sono sicuro che quanto

prima molti di loro entreranno in quell’altra stanza un po’ appartata, dove si ascolta un mormorio soffuso che a volte si alza in una discussione animata, quella stanza di cui loro avevano solo sentito parlare, da fuori, e nella quale ora sono curiosi di entrare per partecipare a una cosa che i loro genitori non sapevano neppure cosa fosse: un seminario dove la parola si prende, si cede, si scambia.

piero.vereni@gmail.com

Note

¹ Michel de Certeau, “Che cos’è un seminario?”, Achab, 7, 2006, p. 48.

² Pietro Clemente, Triglie di scoglio. Tracce del Sessantotto cagliaritano, Cagliari, Cuec, 2002.

³ Dato che l’ulteriore riforma della 509 non è ancora valutabile in attesa di ulteriori modifiche, limiterò le mie considerazioni a quel che a me pare(va) essere lo spirito della 270.

⁴ Barbara Caputo, “Il seminario: spazio di confine tra il “centro” di produzione del sapere e l’“erranza” intellettuale”, Achab, 7, 2006, p. 59.

⁵ Ibidem.



Una voce critica sul recente sdegno espresso dagli antropologi rispetto alla minacciata abolizione del profilo M-dea da parte del ministero per i beni e le attività culturali

di Stefano Boni

Riassumo brevemente i termini della recente mobilitazione per la salvaguardia del profilo 'antropologico'. Ad Ottobre 2009 si è sparsa velocemente la notizia del probabile "riassorbimento" della figura dell'antropologo in quella dello storico dell'arte, all'interno di un processo di riorganizzazione dei profili promossa dal ministero per i beni e le attività culturali. Le conseguenze tangibili della rimozione sarebbero state una perdita di opportunità lavorative per i laureati e gli specializzati, specialmente nel mondo museale e nelle scuole secondarie. C'è stato uno sforzo generalizzato del mondo antropologico italiano che ha trascorso divisioni interne e ha prodotto, come era prevedibile, un pronunciamento quasi univoco a favore del ripristino. Sono state presentate al ministero petizioni e decine di lettere di singoli professionisti, corsi di laurea, dottorandi, studenti, facoltà, direttori di musei. Nell'epistolario la difesa del profilo antropologico è stata giustificata con richiami alla storia degli studi demoetnoantropologici in Italia, l'illustrazione delle attività svolte, delucidazioni sulla specificità della disciplina. Le richieste avanzate dalla principale petizione erano sostanzialmente di mantenere il profilo e di ricevere i direttori delle associazioni di antropologi. La vicenda si è conclusa felicemente a fine Novembre con il ripristino del profilo.

Non ho firmato la petizione. Vorrei spiegare perché prendendo spunto dalle analisi di Bourdieu, ovvero avviando un'analisi riflessiva sulla gestione del potere e sulla possibilità di alterare i meccanismi di dominio. Bourdieu invita innanzitutto ad esplicitare i fondamenti ed i limiti impliciti all'interno dei quali si muovono le parti in conflitto, quella che chiama la *doxa*. La mia principale insoddisfazione con come è stata portata avanti la protesta è che non sono stati messi in discussione i ruoli che ci erano assegnati come antropologi. E' stato, mi pare, interiorizzato il senso dei limiti della nostra posizione subordinata e, di conseguenza, la contestazione si è mossa all'interno delle regole dettate dal potere dominante, quello del ministro, riconosciuto come l'arbitro assoluto che delibera in maniera discrezionale, senza neanche dover giustificare le proprie decisioni.

Troviamo, nelle interpellanze degli antropologi professionisti, espressioni e toni in linea con quelli attesi. In genere, le missive, in una prima parte esprimono "profonda amarezza", "forte preoccupazione", "senso di sconcerto, disappunto e disorientamento"; quando i toni sono più forti, si parla di "netta

disapprovazione" o si dichiara "mi sembra del tutto inconcepibile". La parte conclusiva, tendenzialmente, è riservata alla istanza, che a tratti sfiora la supplica; si chiede il "suo [del ministro] auspicato ed autorevole intervento": "faccio perciò appello alla sensibilità delle Signorie Loro", "La preghiamo di voler porre attenzione", "contiamo e auspichiamo una rettifica". Il linguaggio, per tono usato, è quello atteso e legittimo nelle relazioni tra docente-dipendente e ministero-capo. Non sono stati sperimentati espliciti tentativi di uscire dalla gabbia del discorso istituzionale-burocratico che incanala le espressioni in formule già sentite e, per questa ragione, ne limita la forza e la carica critica. Se proprio ci si doveva limitare alla scrittura di appelli, si sarebbe potuto scrivere altro e con altri toni. Invece, mi pare che si sia scritto, nella sostanza e nei modi, ciò che la gerarchia burocratica si attendeva di leggere. Per quanto riguarda i contenuti, nessuno, ad esempio, ha messo in discussione le competenze del ministro, né è stata affermata con chiarezza la assoluta discrezionalità di tutta l'operazione di sistematizzazione dei profili, né il fatto che il ministero dovrebbe limitarsi a registrare le professioni esistenti nella società piuttosto che arrogarsi la pretesa di regolarle e legittimarle; si poteva affermare che l'operazione rivela una evidente volontà di penalizzare un campo di sapere critico e, più schiettamente, che siamo stanchi di subire imposizioni burocratiche insensate senza essere consultati e che queste deliberazioni assurde penalizzano la società. Si sarebbero potute illustrare numerose obiezioni e considerazioni che la forma di espressione scelta in modo pressoché unanime dagli interventi, ha, di fatto impedito di esprimere. Le formule accomodanti son quelle che fanno comodo a chi governa, non a chi subisce.

L'adesione ad un linguaggio formale risponde ad una seconda caratteristica della contestazione, se non occultata, perlomeno sottaciuta. Le lettere sono, in maniera più o meno esplicita, un elemento (di peso indefinito) all'interno di un processo di negoziazione con un carattere lobbistico. Sono state infatti scritte per sostenere la richiesta di un incontro tra eminenti antropologi (presidenti di associazioni) e personale del ministero. A tale incontro, come è ovvio in questi contesti, non è garantito il diritto di presenza e quindi, nonostante l'autorevolezza dei rappresentanti, la trasparenza. Di fatto, le stanze del potere dove è stata presa la decisione sono rimaste chiuse allo scrutinio



pubblico. Rompere questo paradigma lobbistico della politica – che incidentalmente rinforza le posizioni di potere del ministro e dei rappresentanti degli antropologi, a scapito di tutti gli altri – avrebbe voluto dire cambiare l'approccio e pretendere un dibattito aperto e collettivo, magari in piazza, sulle ragioni di questa possibile abrogazione.

Il terzo canone implicito riguarda le modalità di 'attivismo politico' adottate che si sono esaurite nell'epistolario. Gli strumenti di 'lotta' usati sono quelli che vanno di moda oggi; l'appello su internet, poco dispendioso, e il pronunciamento di corsi di laurea, dottorati, musei e facoltà. Si passa il tempo a soppesare gli aggettivi e le formule retoriche quando appare ormai evidente che, se queste petizioni avevano un senso in passato, ora la presunta autorità accademica è evaporata. Non riflettere sul fatto, ormai conclamato, che gli appelli, anche quelli degli universitari, se avevano un senso in passato, ora non ne hanno, e che è di scarsa efficacia anche lo sforzo di avere qualche marginale (ma celebrato) spazio sui media, significa, a mio avviso, non fare lo sforzo riflessivo di riconoscere quali sono le relazioni di potere in cui qualunque forma di contestazione si colloca oggi. Istanze e spazi mediatici sono forme di attivismo politico che chi esercita potere lascia volentieri a chi lo subisce perché, utili per comunicare e informarsi ma inefficaci nell'intervenire e nel modificare le dinamiche di potere reale, materiale, tangibile, quotidiano. Siamo una società nuda e vulnerabile di fronte ai voleri, a volte indecifrabili, di un sistema di potere partitico-finanziario-mediatico egemonico e autoritario. Se l'intenzione è una riappropriazione del potere deliberativo, se vogliamo decidere perlomeno se debba esistere o meno un profilo demotnoantropologico riconosciuto, si devono intraprendere forme di lotta che escono da quelle che ci sono state legittimamente accordate, perché quelle concesse sono tali proprio perché ininfluenti. Non dirsi questo, vuol dire da un lato illudersi, dall'altro mistificarsi. La premessa per un cambiamento dei rapporti di forza reali passa, necessariamente, da un riconoscimento chiaro della impotenza delle forme di dissidio legittimo.

Avrebbe ricevuto il mio sostegno una lotta di tipo diverso, mossa su richieste democratiche minime, ormai considerate sovversive, quali le seguenti:

Sincerità. Dire quello che si pensa veramente sulla competenza dei ministeri dell'università che si sono succeduti e mettere in discussione la loro autorità e la loro prerogativa: hanno fatto e continuano a fare disastri senza senso che danneggiano docenti e studenti. Per quanto riguarda i profili, per evitare che il ministero

produca ulteriori danni, si può lasciare il compito alla società di regolamentarsi.

Confronto pubblico. Si sarebbe potuto chiedere un dibattito pubblico in cui il ministero fosse chiamato a spiegare pubblicamente, quindi ad ascoltare le prese di posizione di chi dissente, e infine a rispondere e dare un senso alle sue decisioni.

La sovranità. Cruciale, mi pare, è affermare che la sovranità – il diritto di decidere e deliberare - non è concentrata nei palazzi istituzionali ma risiede nella società, e che questa intende esercitarla.

Partecipazione e trasparenza. Si sarebbe potuto sostituire alla scorciatoia lobbistica esercizi di potere reale per chiedere il rispetto di queste minime rivendicazioni democratiche (il diritto ad essere informati, ad avviare un dibattito pubblico, a far prevalere misure razionali, a rifiutare autorità arbitrarie, etc).

Proprio perché considerate al di fuori di quello che si può chiedere, si doveva, a mio avviso, indirizzare il confronto su queste linee. Rimanere all'interno dei limiti circoscritti che ci sono stati assegnati, vincolati a proteste esclusivamente simboliche, espresse con un linguaggio istituzionale, ridicibili a incontri al chiuso tra ministero e delegati vuol dire, oggi, ottenere la salvaguardia del profilo antropologico (fino a quando il prossimo burocrate decide di abrogarlo) ma, al contempo, rassegnarsi alla passività politica.

In definitiva, la salvaguardia del profilo ha rappresentato la difesa di un frammento mentre l'intera istituzione universitaria viene stravolta, violentata, privatizzata, privata di fondi, resa inaccessibile a molti, sottomessa alla logica del mercato, svuotata di capacità critica, soffocata da continue trasformazioni burocratiche insensate. Credo invece che la mobilitazione sul profilo antropologico abbia senso solo all'interno di un processo in cui troviamo il modo di riappropriarci della capacità di esercitare, come società e individui, un peso decisionale concreto per riuscire ad intervenire realmente sulle deliberazioni che riguardano l'università nel suo complesso (privatizzazione, burocratizzazione, selezione all'ingresso, costi per gli studenti, scolarizzazione, professionalizzazione, etc) e, ricordiamocelo e diciamocelo, su dinamiche ben più rilevanti – a cui assistiamo supini – quali il danneggiamento ecologico del pianeta in maniera probabilmente irreversibile, l'esclusione della società dalla comunicazione mediatica, l'impotenza politica della cittadinanza.

stefano.boni@unimore.it.



Intervista a Luisa Capelli, direttrice editoriale della Meltemi

di Antonio De Lauri

Tra il momento in cui questa intervista è stata realizzata e la sua attuale pubblicazione una difficile scelta è stata presa dalla Meltemi, vale a dire quella di sospendere l'attività. Le parole che seguiranno, seppur in modo parziale, possono rappresentare una preliminare risposta a quanti si chiedono "come mai?".

Cara Luisa, vorresti raccontarci come è iniziata la tua esperienza nel mondo editoriale?

Dunque, mi sono laureata in antropologia e per un periodo ho studiato all'École des Hautes Études a Marsiglia. Sulla base di queste esperienze è nato il desiderio di far fronte a quella che era da molti vissuta come un'esigenza in Italia, vale a dire la creazione di una casa editrice particolarmente dedicata agli studi antropologici. Non che in Italia non si pubblicassero testi di antropologia, ma ciò avveniva in forma estemporanea poiché non esisteva un contenitore ad hoc per questo campo di studi. Da tale bisogno iniziale nacque Meltemi, fondata nel 1994 insieme al mio compagno Marco Della Lena.

In quegli anni l'editoria, soprattutto l'editoria romana, viveva momenti di effervescenza. Sono nate infatti molte case editrici, alcune delle quali si sono anche stabilmente affermate. Si trattava nella maggior parte dei casi di case editrici indipendenti, molte delle quali sono riuscite a mantenere questa caratteristica durante gli anni.

Quindi, l'antropologia ha giocato un ruolo importante in questa avventura iniziale. Contestualmente a questo orientamento disciplinare, bisogna considerare che in quegli anni la scena politico-culturale italiana cominciava a cambiare in modo sostanzioso ed era piuttosto evidente che una degradazione della discussione politica e della produzione culturale si stesse gradualmente affermando. Basti pensare alla degenerazione dei programmi televisivi che rendeva drammaticamente chiara la traiettoria verso la quale si stava andando. Allo stesso tempo, nella cultura popolare erano presenti segnali di opposta natura che indicavano possibili percorsi alternativi non sufficientemente esplorati dalla produzione editoriale. Questi elementi ci hanno spinto a partecipare ad un processo di produzione politico-culturale attraverso l'intervento editoriale. Il nostro lavoro era mirato a quei lettori che non si accontentavano delle semplificazioni o della "complicatezza" dei linguaggi elitari, entrambi rischi presenti in certa saggistica, ma che cercavano nella pubblicazione di ricerche attuali e approfondite una risposta adeguata alle domande che si ponevano.

Gli studi culturali, soprattutto nella loro matrice anglosassone, hanno guidato, insieme ad alcune discipline cui ci siamo dedicati

in modo più esteso, un modo di selezionare i testi da pubblicare e ci hanno condotto negli anni a esplorare campi, come gli studi postcoloniali, per i quali abbiamo operato un lungo e ingente lavoro di traduzione.

Siamo stati animati dall'idea di fare della casa editrice la nostra fondamentale attività fin dall'inizio (pur avendo contestualmente mantenuto gli impegni professionali che ci hanno dato da vivere per diversi anni), ma non abbiamo mai pensato alla Meltemi semplicemente come a un'impresa. Ho sempre riversato grande passione nel mio lavoro editoriale, anche se devo dire che questa è gradualmente diminuita, soprattutto a causa di alcuni cambiamenti...

Che ruolo vedi oggi per l'editoria indipendente, in relazione alle politiche culturali e all'Università?

Uno dei processi emergenti degli ultimi anni (non solo in Italia) è stato quello non tanto di far sparire le piccole case editrici, quanto di assorbirle dentro questi grandi gruppi editoriali. Ecco perché mi sembra innanzitutto appropriato parlare di case editrici indipendenti, poiché lo sono in relazione a queste forti tendenze inglobanti. Molte case editrici indipendenti riescono a rimanere tali pur mantenendo una buona forza distributiva e una discreta presenza nel mercato, anche se questo ovviamente ha delle conseguenze in termini di costi e di capacità produttiva.

Questo scenario ha subito negli ultimi anni un'accelerazione davvero inquietante. Basti pensare agli ultimi recenti passaggi di mano di case editrici come Bollati, Carocci, Fazi, solo per citarne alcune.

Questo accorpamento progressivo da parte dei grandi gruppi editoriali significa che il potere di questi gruppi rispetto al mercato diventa determinante, quasi monopolistico. Se pensi che circa il 70% del fatturato editoriale è prodotto da sei grandi gruppi editoriali italiani (e Mondadori da solo ne costituisce il 30%), ti rendi conto di cosa puoi trovare quando vai in libreria: i loro libri. È inutile affermare "sì, ma le case indipendenti fanno prodotti di qualità": queste rappresentano una realtà talmente piccola che non influisce nella cultura del paese.

Io oggi vedo questa situazione molto difficile da cambiare.

Questo probabilmente ha ripercussioni anche nel rapporto tra editoria e università...

In Italia non abbiamo mai avuto una tradizione di University Press. Perlopiù, il rapporto tra editoria e università è stato segnato da una produzione editoriale di "servizio"; cioè le case editrici



pubblicavano quasi su commissione del mondo universitario, con tutto quello che questo si portava dietro in senso non-meritocratico. Da un certo punto di vista le degenerazioni del sistema universitario si sono riversate nell'editoria la quale ha sfruttato, finché ce n'è stata la possibilità, le convenienze in termini di contributi economici diretti e indiretti, grazie per esempio alle adozioni dei libri nei corsi di laurea. Di fatto, nessuno si è mai posto il problema di costruire un sistema consolidato di *peer review* e di controllo della qualità dei testi. Più o meno si è andati avanti negli anni consolidando alcune reti di relazioni e pubblicando tutto quello che poteva rappresentare una utilità economica per la casa editrice. Certo, con eccezioni importanti.

Il criterio di selezione delle case editrici è dunque viziato...

Sì, viziato da un imperativo commerciale. Inoltre, molto spesso le case editrici non dispongono di una rete di consulenti per poter valutare le differenti pubblicazioni che vengono proposte. Ma basta comunque guardare alle pubblicazioni che ci sono in giro: è evidente che si tratta spesso di una editoria su commissione che pubblica libri i cui costi di produzione iniziale sono finanziati dall'università. Sovente le case editrici non si fanno neanche carico di una distribuzione efficace. Questo sistema ha come conseguenza quella di alimentare quei "giochi accademici" contrari alla valorizzazione dei lavori migliori: le carriere dei docenti si incontrano con le esigenze economiche delle case editrici...

Questi grandi gruppi editoriali di cui parli, non avendo l'esigenza di prestarsi ad una editoria di servizio, come si relazionano al mondo accademico?

Considera che la presenza di testi accademici nei cataloghi delle case editrici incluse nei grandi gruppi editoriali è estremamente inferiore a quella che possiamo trovare in case editrici più piccole, che talvolta svolgono quella quasi come unica attività. Penso per esempio a case editrici locali e molto legate alle università di un determinato territorio.

I grandi gruppi producono meno in questo ambito, con qualche eccezione dovuta soprattutto alla storia di alcune case editrici.

Come ritieni che possa affermarsi un processo di valutazione per le pubblicazioni?

Sarebbe auspicabile che si individuassero criteri più rigidi di selezione. Certamente, questo è un processo che il mondo editoriale non può gestire senza una altrettanto intensa valutazione interna all'università. Nelle University Press la cosa funziona per la presenza di reti di esperti, anonime e integrate nel mondo accademico, che valutano i lavori da pubblicare. Questo meccanismo ha a lungo funzionato nel mondo anglosassone, ma anche loro cominciano ad avere seri problemi di natura economica dovuti innanzitutto al processo di digitalizzazione.

Il Ministero intende includere questi criteri di selezione per i concorsi accademici. Bene, anche se è molto delicato stilare una "graduatoria" delle case editrici in base al loro prestigio. Una graduatoria che consenta la valutazione delle pubblicazioni è senz'altro opportuna, ma occorre fare attenzione che la graduatoria delle case editrici non venga fondata esclusivamente su logiche di mercato.

Negli ultimi anni si è molto discusso di "baronie universitarie", di sistemi non-meritocratici e via dicendo. Cosa ne pensi?

Penso all'introduzione del 3+2 e alla riforma Moratti, per esempio. Una critica legittima nei confronti del sistema universitario è sfociata in riforme che, lungi dall'agire sulle logiche che fanno il male dell'università italiana, si sono preoccupate sostanzialmente di introdurre l'idea che si potesse rapidamente raggiungere un numero di laureati apprezzabile in relazione al contesto internazionale, pur rinunciando a qualche punto di qualità nel titolo di studio, augurandosi che questa estensione del numero degli iscritti e dei laureati potesse rimuovere gli ostacoli interni al mondo accademico. Il 3+2 e la riforma Moratti hanno di fatto prodotto una dequalificazione dei laureati e soprattutto una esplosione assolutamente incontrollata di corsi, facoltà e università. Questo è stato devastante, poiché senza nessun criterio di merito, ci si è mossi verso la creazione di ulteriori luoghi di esercizio di potere clientelare...

E si leggono sempre meno libri...

In Italia partiamo da dati drammatici della lettura. E questo riguarda i laureati come tutti gli altri. Noi editori operiamo in un mondo davvero deprimente e ad una situazione drammatica, in questi ultimi anni si sono aggiunti alcuni fattori che hanno contribuito a peggiorare lo scenario. Innanzitutto la totale assenza di investimenti pubblici per l'editoria. Anzi, quei pochi che c'erano sono stati eliminati. Nel 2003 è stata eliminata l'unica forma di sostegno che era prevista per l'acquisto della carta. La riduzione degli investimenti per l'acquisto di nuovi libri da parte delle biblioteche si è ridotta del 30% negli ultimi anni. E la legge sul libro attende di essere approvata dal tempo che fu.

Molto forte è stata la concorrenza del mercato delle fotocopie, E poi non dimentichiamoci la disponibilità della digitalizzazione dei contenuti e quindi di altre forme di circolazione che non sono i libri nella loro forma cartacea.

Tutti questi fattori hanno concorso nel produrre una riduzione del mercato editoriale, soprattutto nella sua diversificazione, e penso che sia davvero urgente una riflessione da parte di tutti gli editori, così come è indispensabile una rottura rispetto al passato nelle politiche culturali in questo settore.

Penso che però dovremmo porci un problema più generale che va al di là della sopravvivenza delle case editrici. La questione è quella della produzione, conservazione e tutela dei contenuti culturali, questione che con la digitalizzazione si pone in maniera davvero inedita rispetto al passato. In questo senso siamo molto



indietro nella valutazione degli scenari che abbiamo davanti.

Siamo sempre più abituati a produrre contenuti e ricerche in modi diversi... siamo spinti sempre più alla costruzione partecipata dei contenuti (e ciò vale a maggior ragione in ambito accademico). Il grande sviluppo della “conversazione” in Rete e dei social network, insieme alla disponibilità di supporti specifici per la lettura delle risorse digitali ci condurrà a mio parere necessariamente a cambiare anche il modo in cui scriviamo e quello in cui leggiamo.

Il libro è stato per secoli un supporto straordinariamente efficace

nella produzione e nella trasmissione dei saperi. Oggi non è più così. Ci sono concorrenti e alternative che si imporranno con una velocità estrema. Ma oltre ad analizzare e discutere di strumenti (ipad, kindle o altri), va estesa la riflessione sulla trasformazione delle forme di narrazione.

www.meltemeditore.it



La carta d'identità di chi non conobbi mai. Note antropologiche sull'ossessione per l'identità nell'archeologia pre- e protostorica

di Johnny Samuele Baldi

Quando, come, chi

In una disciplina nata come passatempo di eruditi saccheggianti del passato proprio ed altrui (Schnapp 1994; Stiebing 1994; Trigger 1996), le aspirazioni e le tentazioni antropologiche, fin dagli inizi, furono presenti come contraltare (spesso pretestuoso) alle finalità antiquarie. Da quando lo scavo tese a superare lo stadio di semplice operazione di approvvigionamento per qualche collezionista di “tesori”, la sua natura irrimediabilmente distruttrice iniziò ad essere percepita in modo più o meno indistinto: sbudellare il terreno, è per sempre. Molto prima del marxismo, o della nascita del concetto di “cultura materiale”, la stessa retorica erudita, ideologica e vacua sul “recupero degli antenati” agì come un freno sulla tendenza a fare buchi nel terreno, tentando di regolarla ed orientarla verso la possibilità di ottenerne la maggior quantità possibile di informazioni. Quella retorica del passato e del suo “valore” avrebbe fatto dell'archeologia un mezzo efficientissimo per la fabbricazione di genealogie culturali (o genetiche) giustificatorie e sempre pronte ad adattarsi alle tendenze politiche ed ideologiche in vigore. Ma allo stesso tempo era la manifestazione in nuce di un processo psicologico di cui raramente l'archeologia è stata interprete cosciente. L'archeologia lavora sulla memoria – individuale, collettiva, degli uomini e delle cose – in quanto proprietà comune ad ogni elemento che nasce, si sviluppa e muore: scava nel passato e nella terra come la psicologia lo fa nel rimosso dello spirito (Lane 2005; Olivier 2008). Come conseguenza dell'immenso e mai sufficientemente confessato amore che gli uomini hanno per se stessi, la metodologia archeologica è diventata un mezzo per sistematizzare ed addomesticare il fango e la polvere attraverso una serie razionale e delicata di misurazioni, fotografie, altitudini, analisi. La retorica, naturalmente, è rimasta, concentrandosi sulla delicatezza di misurazioni ed analisi, e dimenticando di frequente che la lettura delle storie – spesso sbagliata, parziale e difficile – avviene adattandosi ad un linguaggio di accumuli e rimossi, che è stratigrafia, e pretende una pratica molto “terra terra” con la terra (Carandini 1991; McAnany e Hodder 2009). Per il naturale amore che gli uomini hanno di sé – che probabilmente esprime solo la tendenza animale a considerare se stessi al centro ed al di sopra del mondo percepito – la preservazione ed il rispetto del passato sono diventati la base per ogni ricostruzione strumentale, finalizzata a giustificare condizioni, ideologie e punti di vista del presente.¹ Nello stesso tempo, nonostante la profonda impronta

materialista che quasi da sempre la permea, l'archeologia non sembra essere arrivata a darsi davvero uno statuto di “disciplina delle cose”, dato che solo attraverso di esse, il loro linguaggio ed il loro passato è possibile avanzare ricostruzioni delle storie degli uomini.

Sul piano delle finalità, la metodologia archeologica della produzione storica non ha mai potuto limitarsi alla semplice datazione cronologica di resti ed oggetti: la determinazione del *quando* ha sempre tentato di accompagnarsi alla spiegazione del *come* si siano svolti fatti e fenomeni passati. In sostanza, ha poco senso o non ne ha nessuno saper dire in che periodo sia accaduto “qualcosa”, se non si sa cosa sia e come si sia prodotto il “qualcosa” in questione. Se il perfezionamento delle tipologie litiche o ceramiche, delle metodologie stratigrafiche e di datazione (dendrocronologia, C14) tendono a rispondere in modo sempre più preciso all'esigenza di stabilire il *quando*, i tentativi di comprendere il *come* connettono l'archeologia all'antropologia culturale.

La parola scritta è in qualche modo un elemento esterno alle metodologie archeologiche: qualunque testo, per quanto identificabile quale semplice oggetto archeologico tra molti altri,² ha un significato ed una coerenza interni che non sono apprezzabili con i soli mezzi dell'archeologia. Non è affatto detto che un testo possa immediatamente essere di aiuto per la ricostruzione del *quando* e del *come* dei fatti: si scrive e si è spesso scritto per mentire (Enenkel e Pfeijffer 2005). Ma le possibilità di interpretare un testo sul piano linguistico, semiotico, formale o antropologico (Bachtin 1978; Atkinson 1990), ovviamente, non hanno nulla a che vedere con la disciplina archeologica: il testo scritto ha un linguaggio che gli è proprio e che non può in alcun modo essere afferrato con gli strumenti (a questo scopo del tutto insufficienti) dell'archeologia. In quanto “scienza degli analfabeti”, secondo la definizione di Mommsen, la studio di Preistoria e Protostoria costringe l'archeologia ad avvalersi dei soli propri mezzi per ricostruire le modalità secondo cui si sono svolte ed organizzate le vicende. Al contrario di un testo, la cultura materiale non mente: può solo essere compresa, travisata, rispettata o forzata nell'espressione di significati che, tuttavia, non sono mai segnali o messaggi volontari da parte degli uomini del passato. Per quanto immaginari o forzosi possano essere i tentativi o le illusioni di comprendere i significati profondi che un testo antico poteva avere per un sistema di pensiero antico,³ la scrittura veicola sempre le concezioni a cui



implicitamente aderisce l'ambiente culturale che l'ha partorita. Lo studio della Preistoria e della Protostoria non beneficia di alcun messaggio dal passato: è un approccio indiretto a uomini che l'archeologia può tentare di conoscere solo attraverso i mezzi che le sono propri, ossia attraverso lo studio delle cose che un tempo appartennero a quegli uomini. Lo sguardo antropologico ai dati archeologici (pur nei suoi limiti) diventa quindi quanto mai indispensabile per tentare di ricostruire le modalità e le dinamiche di quel passato – un *come* che spesso non può prescindere da una qualche definizione di *chi* fossero gli uomini coinvolti nelle attività e nelle pratiche di cui lo scavo restituisce le tracce materiali.

Primitivi morti o vivi, ed il problema della varietà

L'interpretazione antropologica dei dati di scavo si è focalizzata su alcuni aspetti principali: l'abitato, le pratiche funerarie e la cultura materiale.

Nei confronti delle modalità insediative, dei tipi architettonici adottati, o dell'organizzazione interna delle abitazioni l'attenzione si è concentrata solo di recente. Alla base dello scarso interesse dimostrato fino agli ultimi decenni per questi aspetti stanno sia motivazioni pratiche che vizi basilari dell'archeologia. Infatti, è vero che in molte parti del mondo i principali insediamenti antichi stanno sotto quelli attuali, e lo sviluppo di tecniche appropriate di scavo urbano o preventivo è relativamente recente. Ed è vero anche che, per comprendere le connessioni, le dimensioni o l'orientamento delle case di un semplice villaggio occorrono anni di scavo estensivo, ossia finanziamenti assicurati per un lungo periodo. Ma a guidare l'attenzione più verso il mondo dei primitivi morti che verso quello dei vivi è sempre stato soprattutto la finissima sensibilità archeologica per la caccia al tesoro. Le tombe sono contesti chiusi, relativamente al riparo da manipolazioni, dove si trovano spesso raccolti vari materiali a titolo di corredo, mentre l'abitato è sottoposto a continui rimaneggiamenti, e soprattutto alla tendenza da parte dei primitivi a non lasciare in bella vista oggetti di prestigio che possano essere di gradimento per gli archeologi.

Per la ricostruzione di molti aspetti sociali ed economici delle società pre- e protostoriche, lo studio delle tombe può fornire dati essenziali. In questo senso, il funzionalismo materialista (Childe 1945, 1947, 1956; Guidi 1988) vede negli oggetti di un corredo tombale un insieme di parti integrate, frutto di un'organizzazione e di pratiche che si prestano ad un approccio etno-antropologico. In effetti, il buono stato di conservazione dei reperti che si trovano generalmente nei corredi tombali può permettere di determinare con certezza le possibilità di accesso di un dato gruppo a materie prime particolarmente ricercate; oppure può mostrare le capacità tecniche in ambiti come la metallurgia (i cui prodotti non lasciati nelle tombe venivano spesso rifusi e riciclati). Le implicazioni sul piano economico e sociale (riguardo la diffusione di certi prodotti più o meno rari, o la loro produzione locale o importazione), sono ovviamente importanti. D'altro canto, l'eventuale presenza di oggetti "di prestigio" in tombe di bambini offre uno spaccato di società in cui alcuni diritti gerarchici sono acquisiti con la nascita,

e le variazioni di alcune pratiche funerarie possono essere messe in relazione ad altre trasformazioni rilevabili sul piano materiale per delineare eventuali sviluppi sociali (Peasnell 2002).⁴ Inoltre, sebbene le pratiche simboliche e spirituali associate alla morte nella Preistoria siano ovviamente destinate a rimanere sconosciute, l'attenzione che l'archeologia "processualista" ha saputo dare allo studio di alcuni oggetti dei corredi ha permesso di far emergere il loro valore simbolico al di là delle apparenze esteriori (Lechtman 1993).

Tuttavia l'archeologia funeraria è principalmente il campo di applicazione dei ferventi ricercatori di identità sepolte nelle tombe. Sulla base delle convinzioni di Saxe (1970) e Binford (1971), una tendenza archeologica spesso generalizzata è quella di vedere le sepolture come il luogo privilegiato in cui poter leggere il genere, lo status, le attività svolte in vita e un po' tutta la biografia del defunto. Come ogni semplificazione estrema, anche questa sorta di "doxa" archeologica, finge di rendere conto della complessità dei dati: il ricorso al "senso comune antropologico"⁵ è dettato dalla pressante necessità di banalizzare la varietà delle inumazioni. Per quanto, infatti, sia possibile (e talvolta frequente) che le modalità della sepoltura rispecchino in qualche modo il ruolo del defunto nella comunità, l'idea di cercare l'identità nelle tombe è rassicurante in quanto subordina la varietà dei modi di seppellire ad un unico principio, ossia quello delle differenze tra i defunti. Così, le tombe a fossa o a cista, quelle a tumulo e quelle in giara diventano un insieme ben ordinato e rispondente a criteri genericamente "sociali".

Altrettanto per i corredi, che vengono letti come indicatori del sesso e delle attività del defunto sulla base di universali antropologici (fusaiole, pesi da telaio ed ornamenti per le donne; armi, animali da caccia e strumenti artigianali per gli uomini).⁶ In sostanza, capita di frequente che gli archeologi, pur parlando di "pratiche funerarie", non lascino loro alcuno spazio interpretativo, e che le sacrificino più o meno volontariamente nel tentativo di ricondurre la variabilità dei dati ad un ordine lineare e fasullo. I resoconti etnografici, infatti, non consentono in alcun modo di dedurre che nelle tombe e tra i corredi si possa cercare automaticamente di leggere l'identità del defunto, quanto piuttosto l'insieme di accorgimenti, manipolazioni e riti che esprimono le pratiche (sicuramente ben codificate, spesso molto varie) messe in opera dalla comunità dei vivi. Perché è archeologicamente certo che nessuno si sia mai seppellito o incinerato da solo. Morfologia e contenuto delle tombe possono cambiare in base alle modalità, all'ora e al luogo del decesso (per malattia, guerra, morte ritenuta più o meno onorevole, nella notte o di giorno, vicino o lontano da casa); in base alla possibilità o meno di prendersi cura immediatamente del defunto, in base a regole religiose e consuetudini sociali legate al lutto (Decary 1962; Tonda 2000). Nello stesso modo, gli oggetti del corredo possono appartenere al defunto, ma anche essere un'offerta da parte dei familiari destinata a "rappresentarli" nella tomba, un messaggio per altri defunti consanguinei, o morti da poco, un dono per spiriti da ingraziarsi o tenere lontani dalla comunità dei vivi (Boissinot 2008).



Per quanto l'archeologo possa saperne, quindi, il corredo è un insieme di oggetti che sono stati inseriti in un determinato contesto e sistema semiotico nel mondo dei vivi e che sono stati poi investiti da altri significati durante le pratiche di cura del cadavere. Ma di fronte alla varietà estrema dei significati possibili, spesso si assiste ad una reazione di volontaria semplificazione: nell'incapacità di poter addirittura spiegare il *come* dei riti e dei sistemi simbolici funerari che i corredi oggettivizzano, la reazione di certa archeologia "identitaria" è quella di pretendere la sistematizzazione e la chiarezza più nette. I corredi, così, diventano entità del tutto estranee al loro contesto materiale di ritrovamento e vengono letti come marcatori etnici o etnolinguistici.⁷ Ma il piacere archeologico della ricerca-creazione di identità immaginarie non si limita alle tombe, e anche il modo dei vivi è un terreno adatto a fabbricare abiti che fanno il monaco (Boissinot 2008: 142).

La recente attenzione per i modi dell'abitare parte dalla constatazione che ogni architettura è funzionale alle necessità ambientali, soggetta ai gusti culturali ed espressione delle capacità tecniche di chi la costruisce ed abita. Facendo ricorso ad analisi antropologiche attuali (Segaud 2007) ed a paralleli rispetto a varie società tradizionali (Amselle 1990; Bonnenfant 1995), un simile approccio può consentire di delineare lo sviluppo di varie tendenze culturali: l'allargamento o la restrizione dei gruppi familiari di base, l'evoluzione delle tecniche architettoniche rispetto alla presenza di uno o più piani, la nascita e lo sviluppo di una partizione funzionale interna alle abitazioni e agli abitati, la disposizione delle varie stanze e delle funzioni associate (Forest 1996). Si tratta, ovviamente, di un approccio che non può essere sempre usato, che è anzi sottomeso alla chiarezza o frammentazione dei dati di scavo e che deve seguire rigide regole applicative (Forest 1992; 2000) senza scivolare nell'"antropologia del senso comune". Ma al di là degli evidenti limiti di ogni possibile trattamento di dati che (in quanto archeologici) sono sempre parziali e risalgono a molte migliaia di anni fa, quel che importa in questa sede è l'applicabilità dell'antropologia dell'abitare (Rapoport 1999; Rapoport et alii 1985) agli elementi materiali provenienti dallo scavo.

Un esempio in questo senso è dato dall'analisi delle principali abitazioni del villaggio nord-mesopotamico di Tepe Gawra tra il periodo Ubaid e quello Tardo Calcolitico (livelli XII-IX, tra seconda metà del V e prima metà del IV millennio a.C.). L'evoluzione della sala centrale mostra le varie fasi della messa in opera di un dispositivo di ricevimento destinato all'ospitalità che, inizialmente, costringe le attività prettamente domestiche nelle stanze laterali, per poi crescere a dismisura e non potersi più accontentare della casa privata. Il ritorno della sala centrale a delle funzioni legate al sonno, alla preparazione ed al consumo dei cibi coincide con la nascita di strutture esterne all'abitazione del "capo", espressamente destinate alle attività sociali extrafamiliari (Forest 2001). Da un lato, le informazioni di ordine generale sull'organizzazione della società interessata da simili trasformazioni possono solo essere ipotetiche (probabilmente una struttura di tipo *chiefdom*, ma con quale articolazione interna?).

Ma è evidente che in un simile contesto lo sviluppo descritto dall'architettura domestica ed interpretato con un approccio antropologico fornisce informazioni importanti, in grado di far luce su dinamiche interne al gruppo studiato dai suoi resti (Kent 1984, 1990, 1991; Rapoport 1994).

I problemi diventano però inestricabili quando si voglia ricorrere ad un'interpretazione antropologica di dati materiali per distinguere l'identità – il *chi* – degli attori implicati. Lo stesso sito di Tepe Gawra offre un esempio in questo senso. Fino al livello XX, la sua architettura è quella tipica della "cultura di Halaf", diffusa fino alla seconda metà del VI millennio a.C. in tutta la Mesopotamia centro-settentrionale e caratterizzata da edifici a pianta circolare. Successivamente l'architettura di Tepe Gawra diventa essenzialmente a base quadrangolare, secondo i canoni della "cultura di Ubaid", tipica della Mesopotamia del sud. Il problema sarebbe già di complicata interpretazione sulla base delle categorie usate più di frequente in archeologia (migrazione o "conquista" da parte di "popoli" del sud?). Ma il quadro è addirittura peggiore. Il mutamento architettonico coincide con quello ceramico, ma tra i livelli XIX e XVII (per un lungo periodo) a Tepe Gawra, ceramica ed architettura di tipo "Halaf" e di tipo "Ubaid" convivono (Tobler 1950): edifici circolari apparentemente destinati al bestiame, altri ben intonacati ed interpretabili come abitazioni, altri distrutti dal fuoco, o molto piccoli, o preceduti da una sorta di corridoio a "dromos" si trovano accanto a costruzioni rettangolari più o meno articolate ed ampie. Lo stesso si può dire per la ceramica. E la varietà mette in crisi i poveri schemi antropologici applicabili ai dati di scavo. Difficile sostenere l'ipotesi di una migrazione progressiva di genti meridionali, che avrebbero imposto lentamente i propri schemi abitativi e culturali piuttosto che assimilarsi alla maggioranza degli abitanti. Altrettanto inverosimile la possibilità di una conquista violenta, di cui non esiste traccia, e che sarebbe stata così ben accettata ed integrata. Anche l'eventualità di un'acculturazione è difficile da confrontare, ad esempio, con la tipologia che Balandier (1955) offre delle varie modalità di interpenetrazione culturale reciproca. In casi del genere, diffusissimi in Mesopotamia soprattutto durante l'espansione della cultura meridionale di Uruk (IV millennio a.C. – Rothman 2001), o nel bacino del Mediterraneo al tempo della colonizzazione greca prima e della romanizzazione poi (Boissinot 2005), le interpretazioni antropologiche dei dati di scavo si nascondono dietro le "ipotesi di lavoro" che, di riga in riga, perdono l'uso del condizionale, oppure semplificano nell'antichità quello che l'etnologia dimostra come complesso nelle società attuali.

La varietà dei dati in uno stesso contesto sollecita l'istinto più profondo dell'archeologo, che è spesso quello del colonialista del passato. I primitivi dell'antichità diventano quasi sempre, allora, il ricettacolo di stereotipi ben testati dal "senso comune antropologico" sui "primitivi" attuali. Se la varietà di dati lascia intravedere (o immaginare) un incontro tra due società, l'acculturazione diventa un contatto tra gruppi appartenenti a "stadi di sviluppo diversi" (Rothman 2001), senza alcuna



coscienza di quanto possa essere arrogante e ingenua una simile ideologia del progresso. E la tentazione della spiegazione etnica di ogni differenza è la modalità più apprezzata per risolvere trionfalmente il problema del *chi* stia dietro a dei dati troppo variegati.

Cultura materiale, “culture” archeologiche e costruzioni ideologiche

Senza il beneficio di alcun testo né “messaggio dal passato” che possa suggerire una spiegazione organica della complessità e variabilità dei dati, l’archeologia preistorica si trova a confrontarsi esclusivamente con le “cose”. Ma nessun oggetto archeologico, nessun reperto è più quello che fu durante il suo periodo d’uso. Dire “vaso”, o “ascia” è in sé un’espressione metaforica che indica il resto (o, più di frequente, il frammento di resto) di “vaso” o di “ascia” con il nome dell’oggetto di cui un tempo il reperto fece parte. Anche nel caso di oggetti archeologici perfettamente preservati, infatti, nessuno userebbe mai un “muro”, un “vaso”, un’“ascia” o una “calzatura” per costruire, bere, combattere o camminare: l’oggetto archeologico è un oggetto che ha ormai perso definitivamente la propria funzione originaria e non potrà mai più espletarla (Sigaut 1991). L’archeologia ha per oggetto “cose” – o resti di cose – che non sono più quello che furono: sono organicamente parte di un contesto archeologico, ossia di un sistema di segni materiali dato dalle condizioni del ritrovamento (deposizione primaria, secondaria, fosse, tombe...), che non coincide con il sistema semiotico e funzionale di cui gli oggetti fecero parte durante il loro periodo d’uso. In archeologia, si chiama “vaso” un “resto di un recipiente di varia forma e dimensione che un tempo fu un vaso”.

Il tentativo di comprendere i dati di scavo passa, quindi, attraverso un’organizzazione dei reperti in categorie (di materiale, dimensionali, morfologiche, funzionali). Sia che si tratti di frammenti di ceramica, o di armature litiche, di ornamenti personali o delle malte usate nella costruzione, ogni resto situabile nello spazio, quantitativamente definibile e qualitativamente caratterizzabile è suscettibile di essere classificato secondo una tipologia che contempli tutte le sue varietà possibili su un dato territorio e durante un certo periodo. Per quanto talvolta essa stessa motivo di forzature interpretative,⁸ la tipologia è di per sé uno strumento insostituibile per rendere ragione della varietà dei dati di scavo e per tentare associazioni (più o meno arbitrarie) di materiali omogenei, ossia per mettere in evidenza le “culture” archeologiche. Il concetto è antico, e la sua utilità è dimostrata, se non altro, dal fatto che, nonostante le critiche e le correzioni, non sia mai stato proposto in modo serio ed efficace un suo superamento. In sostanza, una “cultura” archeologica è una regolarità nella “cultura materiale” (assemblaggi ceramici, litici, pratiche funerarie e di abitazione, utensili...) su una determinata area geografica durante un periodo specifico.

In quanto “strumento concettuale derivato” dall’idea di tipologia, la nozione di “cultura archeologica” è in sé un mezzo ideologicamente neutro per la distinzione di macrotipologie di oggetti di vario genere, un modo per differenziare sul piano

crono-topografico il materialmente simile dal materialmente diverso. Ma, fin dalla sua definizione e dalle sue prime utilizzazioni, il concetto di “cultura archeologica” è stato caricato di significati ideologici. Per Kossinna fu la base delle sue teorie nazionaliste sulla continuità e purezza etnica germanica, predicata a partire da una presunta continuità culturale (Veit 1994). Ma anche nell’ambito di un impianto marxista e materialista, l’omogeneità in qualche modo delineata da una “cultura” sul piano archeologico rimase associata alla “supposizione” che essa coincida con l’espressione materiale di un “popolo” (Childe 1929; 1956). Una tendenza interpretativa come il diffusionismo (Trigger 1989), basando sul concetto di “cultura archeologica” la possibilità di individuare allargamenti o restrizioni territoriali nell’uso di particolari elementi materiali, ne ha accettato in modo acritico i sottintesi antropologici, come l’esistenza di un “nocciolo duro”, espressione “pura ed omogenea” di manifestazioni di cui si possa leggere la propagazione ed eventualmente il progressivo stemperamento alla periferia.

L’ambiguità di fondo della nozione di “cultura” archeologica risiede nello slittamento, fin dall’inizio, dal piano operativo a quello interpretativo: si vuole non solo distinguere i vari raggruppamenti di oggetti archeologici, ma anche spiegarne le ragioni, e farlo a priori. Si tratta di un passaggio dettato esclusivamente dall’ossessione per l’idea di etnia quale presunta entità omogenea, definita dall’elaborazione concettuale che ne è stata fatta nell’ambito dei moderni stati-nazione (Noirel 2007). Da un punto di vista archeologico, nulla indica che la regolarità espressa da una “cultura” debba essere associata ad un’etnia (piuttosto che a particolari distinzioni tra i produttori, al retaggio di differenze ecologiche e ambientali, o ad un carattere percepito come culturalmente dominate che abbia operato un discrimine come oggi avviene tra ambiti religiosi). Né, d’altro canto, esiste alcuna certezza sulla coscienza che potevano o meno avere gli uomini della Preistoria di appartenere a quelle che per noi oggi sono “culture” archeologiche diverse.⁹ In sostanza, è assai difficile (e spesso del tutto immaginario) giustificare il passaggio dalla caratterizzazione materiale di una “cultura” archeologica ad una sua definizione in senso antropologico quale “insieme complesso di saperi, credenze, arte, costumi, diritto, tradizioni ed ogni altro dispositivo o strumento acquisito dall’uomo che vive in società” (Tylor 1871).¹⁰ Si è voluto, cioè, trasporre automaticamente sul piano della cultura immateriale i dati materiali, immaginando le culture archeologiche come strutture stabili di comportamenti, simboli, organizzazioni sociali, religiose e politiche, fabbricando un’illusione semplificatoria (Bayart 1996), una sorta di mostro senza alcuna attinenza con le realtà riscontrabili sul piano etnologico.¹¹

Lo scopo di una simile costruzione culturale è duplice. Su un piano puramente operativo, la semplificazione dei dati di scavo è tale da poter sottomettere la loro varietà ad una sistemazione allo stesso tempo materiale e immateriale, con estrema facilità. Le “culture” nella loro accezione etnico-archeologica diventano i veri e soli dati da ordinare, in genere secondo una gerarchia che riflette una loro proiezione ideologica in quanto più o meno



progredite, ossia più o meno vicine a noi. Descritte o immaginate come entità territoriali politicamente organizzate, linguisticamente ed etnicamente uniformi, le “culture” divengono spesso nell’immaginario pre- e protostorico degli stati nazionali ante-litteram, giustificazione atavica di quelli attuali (Boissinot 2005). Ne consegue una certa facilità nella ricostruzione delle dimanche culturali (guerre, migrazioni, conquiste) che, coscientemente o meno, soffoca la pluralità degli attori sociali, delle soluzioni e delle modalità aleatorie di adattamento, selezione e innovazione, che sono riconoscibili dall’antropologia (Amselle 1990) e a volte anche dall’archeologia (Furholt 2008). Ma è sul piano ideologico che la costruzione delle “culture” archeologiche quali entità a base etnica trova le sue radici e le sue implicazioni più profonde, e non teme di sfidare allegramente il senso del ridicolo. Come tutti i popoli che si rispettino, anche quelli pre- e protostorici che l’archeologia pretende spesso di vedere dietro i tratti materiali di una cultura, hanno bisogno di un nome. Per la Protostoria, si cerca in genere di aggirare la fastidiosa assenza di testi scritti da parte degli “analfabeti” studiati rivolgendo l’attenzione ai testi scritti da altri: i Celti, ad esempio, esistono in quanto ne parla Cesare, e grazie alla costruzione culturale nazionalista moderna che li associa ad una certa cultura materiale (quella di La Tène, nell’età del Ferro). Ma in questo senso, l’etnonimo “Celti” non fornisce una reale definizione né informazioni specifiche.¹² Anche, infatti, volendo trascurare le dimostrazioni etnologiche che un’etnia non coincide obbligatoriamente con una certa cultura materiale, e volendo ad ogni costo accettare una simile sovrapposizione riguardo ai Celti, si è costretti a fidarsi ciecamente di Cesare e della sua definizione e percezione dei Celti, che non è detto coincida con quella degli abitanti della Gallia, né tantomeno con i nostri criteri di classificazione.¹³ Ma per la Preistoria non si può fare affidamento sui racconti di viaggio di qualche storico greco, mercante egizio o politico romano. E allora la fabbricazione degli etnonimi procede dai siti eponimi in cui una certa cultura materiale sia stata individuata e riconosciuta per la prima volta: l’Aurignaziano è la cultura scoperta ad Aurignac, lo Chasseano quella di Chassey, la cultura “Ubaid” è stata riconosciuta a Tell al-‘Ubaid. Da un punto di vista puramente funzionale, si tratta di un modo rapido, sintetico ed efficace di rappresentare, in una parola, tutto un insieme di dati materiali di scavo, e di alludere ad una facies di cultura materiale di un certo periodo in una determinata area. Ma molto spesso l’utilità del concetto viene sacrificata al gusto di farne un uso sostanziale ed essenzialista (Lenclud 1995). E gli “Aurignaziani”, gli “Chasseani” o gli “Ubaidiani” diventano popoli a cui si attribuiscono tratti culturali, organizzativi, linguistici (Vanhaeren e D’Errico 2006) ed etnici omogenei, con strategie identitarie chiare: dei modelli preistorici, ma ben ordinati, della teoria moderna degli stati nazionali.¹⁴

E poco importa a questa colossale e ridicola opera di colonialismo temporale se, per riuscire nella propria impresa semplificatoria e per rassicurare i propri atavici pregiudizi, il concetto pseudo-antropologico di etnia viene usato per gli uomini del passato nello stesso modo fittizio con cui se ne è fatto uso a lungo per gli

uomini dell’altrove. Proprio la nozione di “etnia” su cui si fonda la pretesa omogeneità della sistematizzazione ed interpretazione delle culture archeologiche pre- e protostoriche, infatti, è una nozione ormai largamente rifiutata dall’antropologia (Amselle e E. M’Bokolo 1985; Chrétien e Prunier 1989), che ha dimostrato come sia frutto delle idee e delle amministrazioni coloniali, alla ricerca di un modo chiaro di suddividere i territori conquistati.

Un limite tra come e chi

Dato che l’ossessione identitaria è spesso presente nell’approccio antropologico ai dati archeologici fin dai concetti base che vengono utilizzati, è probabilmente giustificato leggersi un problema di fondo per l’archeologia (almeno quella preistorica e protostorica), che la concerne fin dalla definizione del proprio statuto, dei propri limiti ed obiettivi. La questione è, probabilmente, se sia possibile o meno, sulla base dei soli dati materiali provenienti dallo scavo, raggiungere delle conoscenze vere, verificabili ed organiche sugli uomini del passato senza ricorrere ad invenzioni, ideologie, costruzioni e manipolazioni culturali plasmate sul presente e sull’idea di noi stessi, che sta alla base dell’ossessione per l’identità (Galissot 1987).

Un tentativo di porre dei limiti alla smodata curiosità per *chi* fossero gli uomini del passato potrebbe probabilmente coincidere con la possibilità di ottenere ed organizzare molte più informazioni sulle loro attività e sulle dinamiche che li riguardavano, ossia sul *come* vivevano. Se, infatti, il ricorso esplicito o implicito al concetto di etnia è privo di senso da un punto di vista antropologico, un campo di interesse assai poco esplorato in archeologia è quello dell’etnicità (Barth 1969). Non si tratta, in quest’ambito, di definizioni semplicistiche, chiuse e sostanzialmente fisse, né di informazioni inerenti all’“identità”, ma piuttosto alla percezione e definizione del sé e dell’altro, dei meccanismi regolatori della dicotomia NOI/VOI, o NOI/LORO in opera nei sistemi culturali antichi. L’etnicità, intesa come definizione e percezione di sé da parte di un dato gruppo preistorico o protostorico, può essere in alcuni casi archeologicamente rilevata da una serie di simboli materiali cui viene accordato un particolare valore nell’interazione sociale (Poutignat e Streiff-Fenart 1995). Si tratta di elementi cangianti, sottoposti a continui adattamenti e che risentono di molteplici fattori di ordine economico, politico e ambientale, ma proprio per questo, nei casi in cui risultino percepibili dall’archeologia, possono offrire uno spaccato di un quadro sociale realistico.

Senza voler forzatamente riconoscere dietro alle differenze messe in evidenza dalle culture archeologiche entità sociali definite, senza pretendere di passare dal piano delle modellizzazioni e delle ipotesi su base etnologica a quello di dati certi e definiti sui popoli, le differenze possono essere molto rivelatrici. Nell’ambito della Preistoria e della Protostoria, nonostante decenni di studi sulle strumentazioni di ogni genere, resta ancora largamente da esplorare il campo delle analisi funzionali (Sigaut 1991), che può dare informazioni sulle modalità di svolgere singoli gesti tecnici e azioni come la preparazione e consumazione dei cibi (Lévi-Strauss 1964). Allo stesso modo, gli studi tecnologici sulla litica



e la ceramica protostoriche, a partire dalla variabilità della “catena operatoria”¹⁵ seguita dai produttori, possono mettere in luce meccanismi complessi, profondi e cangianti delle dinamiche sociali. Così come le analisi dello stile tecnico hanno dimostrato da tempo (Sackett 1977; 1982; 1990; Lechtman 1977), le modalità di fabbricare e produrre gli oggetti hanno una rilevanza culturale fondamentale e corrispondono alle reti di insegnamento, apprendistato e trasmissione dei saperi. Alcune di queste filiere tradizionali e gli stili corrispondenti coincidono con una percezione etnica che i produttori hanno di se stessi (Gelbert 2003; Gosselain 1995), altri sono frutto di strategie legate al genere, alla famiglia, al lignaggio, alla casta, alla fazione, alla classe, al gruppo linguistico (Dietler e Herbich 1994a; 1994b, 1998). All’interesse essenzialista e culturalista per l’identità degli uomini del passato, si sostituisce, cioè, quello per le disposizioni

comuni (*habitus* – Bourdieu 1972) che regolavano le loro società. Anche in questo caso, in un certo senso, si può parlare di “identità”, che riguardano i modi culturali di produrre, distribuire e consumare: sono, però, identità del *come*, che non rispondono al *chi* o lo fanno in modo parziale e mai automatico, ossia nel solo modo possibile all’archeologia.

D’altra parte, la specificità dell’archeologia rispetto ad altre discipline e scienze sociali, è quella di un’enorme profondità cronologica, cui corrisponde un’altrettanto grande distanza dalle società studiate: quello che si guadagna in prospettiva temporale, lo si perde in chiarezza e possibilità di contatto diretto. E per quanto questo possa essere banale, sarebbe probabilmente bene per qualche archeologo farsene una ragione.

jsb.arch@gmail.com

Note

¹ Attraverso la lettura e l’uso strumentale del passato l’archeologia ha fabbricato e fabbrica genealogie (culturali, ideologiche, talvolta genetiche), sul cui uso politico, fin dai tempi di Robertson Smith (1885) esiste una sterminata letteratura antropologica.

² Molto spesso l’aspetto materiale della scrittura è trascurato a favore del suo significato e contenuto, ma elementi quantificabili e tipologizzabili quali il supporto, le dimensioni, la tecnica di realizzazione, il colore, la forma, la posizione di un testo sono analizzabili sul piano prettamente archeologico.

³ Di fatto, il principio di non leggere un testo attraverso un modo di pensare contemporaneo al lettore può forse essere fatto risalire al filologo alessandrino Aristarco, che raccomanda di non tradurre né interpretare la lingua omerica secondo il greco classico del V sec. a.C. Tuttavia una piena applicazione di questo principio nella filologia moderna è visibile solo a partire dall’opera di Snell (1948), che risente della dimostrazione di Luria (1934) di come le forme e i modi del pensiero siano anche frutto di una costruzione sociale. Più di recente, l’approccio antropologico di Keesing (1985; 1987) al pensiero metaforico ha avuto un forte impatto sulla filologia mesopotamica (Vogelzang e Vanstiphout 1996).

⁴ Limitandosi a degli esempi banali, sia sul piano della struttura sociale che su quello simbolico, la modellizzazione etno-antropologica può permettere di comprendere meglio le trasformazioni di una società che tende progressivamente a raccogliere i defunti in cimiteri esterni agli abitati, piuttosto che a seppellirli sotto le case (Arzt 2001). Lo stesso si può dire, anche in epoca storica, per la variazione degli oggetti compresi nei corredi funerari di una data zona (Gastaldo 1998).

⁵ Ossia, in questo caso, a qualche estrapolazione dalle teorie di Van Genep (1909) sul ruolo dei defunti nella comunità dei vivi.

⁶ Dedet 1992 fornisce una serie interminabile di esempi di travisamenti e forzature interpretative. I costi importanti delle analisi del DNA e di quelle osteologiche per riconoscere il sesso ed eventuali malattie dei defunti sono spesso il pretesto per studi sul genere degli inumati sulla base dei corredi, fatti da archeologi non specialisti di antropologia fisica. Anche nei casi di cattiva conservazione delle ossa del bacino o di sepolture di bambini, la presenza di antropologi sullo scavo permetterebbe di evitare molti fraintendimenti ed errori interpretativi. Per non parlare della possibilità, per un non specialista, di mescolare involontariamente le ossa di più cadaveri nei casi di sepolture multiple.

⁷ Un esempio in questo senso per il periodo Aurignaziano è dato dai lavori di Venhaeren e D’Errico (2006). Ma anche per le epoche storiche, quando si dispone di fonti scritte ed onomastiche certe, la tendenza è diffusissima. Nell’archeologia dell’Alto Medioevo è praticamente scontato che la presenza di una spada in una tomba sia fatta corrispondere all’etnia germanica del defunto (quando addirittura la distinzione non è fatta sulla base della misurazione degli scheletri, dando per scontato il fattore di differenziazione genetico tra “germani” e “latini” sulla base dell’altezza).

⁸ Soprattutto negli ambiti dove è più diffusa (ossia per le armature litiche e per il vasellame), la tipologia tende spesso a rappresentare non tanto un’indispensabile mezzo di analisi e discernimento, ma piuttosto la finalità dell’esame di certi materiali. Ne consegue inevitabilmente una serie di forzature interpretative, un travisamento tra valore etico ed emico degli oggetti, dato che una tipologia è arbitraria, dettata dalla mente, dalle categorie e dalle costruzioni socio-culturali dell’archeologo di oggi e non assicura in alcun modo il rispetto delle partizioni e classificazioni valide per i produttori ed i consumatori del passato.



⁹ Su un piano strettamente archeologico, un ipotetico scavo dei vari quartieri di Belfast, mostrerebbe un'assoluta omogeneità nella cultura materiale, ma il "discorso indigeno" degli abitanti cattolici e protestanti, tutt'oggi, non sembra facilmente orientato alla coscienza di formare una sola comunità culturale. In senso inverso, qualunque stato nazionale, qualunque città attuale è un agglomerato di aree e quartieri la cui cultura materiale è profondamente diversa: un archeologo che scavasse le baracche del quartiere di Shubra al Cairo e gli appartamenti più lussuosi di Zamalek non ne immaginerebbe gli abitanti come parte della stessa comunità.

¹⁰ Per l'archeologia preistorica e protostorica ha avuto una notevole importanza anche la ridefinizione in termini materiali che Boas fece della "cultura" antropologica (Galaty e Leavit 1991; Livache 1981).

¹¹ L'antropologia ha da tempo dimostrato l'interpenetrazione dei sistemi culturali, smontando l'idea dell'identità culturale quale "centro originario" di propagazione o "nocciolo duro di tradizioni" che resterebbe sostanzialmente inerte alle sollecitazioni esterne (Amselle 1990).

¹² Un esempio è dato dagli etnonimi dai significati multipli. I Senoni, ad esempio, erano per Cesare (I. sec. a.C.) i Galli installati nell'attuale area di Sens (Yonne, Borgogna), mentre nel III sec. a.C. i Romani chiamavano Senoni un popolo celtico dell'Italia

settentrionale e centrale (con insediamenti fino a Senigallia). Impossibile dire se si tratti di un caso di filiazione di un gruppo dall'altro, di una discendenza da un comune antenato mitico, di un'assonanza degli etnonimi celtici mal compresa dai Romani, o di un travisamento di un copista medievale.

¹³ In ambito antropologico esiste ormai una sterminata letteratura sulla critica del concetto di "osservazione partecipante" definito da Malinowski e sull'impatto di quanto gli schemi di pensiero dell'antropologo (e la sua stessa presenza sul campo) possano alterare la sua interpretazione e falsare i rapporti sociali. Sembra quanto meno lecito dubitare dell'onestà intellettuale e dell'"osservazione partecipante" di un console che ha scritto i propri appunti durante una campagna di conquista e li ha rivisti e corretti a scopo propagandistico e politico una volta terminata la guerra.

¹⁴ Solo di teoria si tratta, dato che anche gli stati nazionali attuali, nonostate secoli di sforzi per far coincidere un territorio con una lingua ed una cultura, si trovano a contrastare ed assorbire in vario modo problematiche legate a istanze identitarie che, più o meno arbitrariamente, da più parti si tende ad associare al concetto di "etnia".

¹⁵ Definita come la « série d'opérations qui transforme une matière première en un produit, que celui-ci soit objet de consommation ou outil » (Cresswell 1976: 13).



Bibliografia

- J.-L. Amselle, *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris 1990.
- J.-L. Amselle e E. M'Bokolo (éd.), *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, 1985.
- J. M. Arzt, *Excavation at Tell Ziyadeh, Syria: The Northern Ubaid Reconsidered*, PhD dissertation, UMI, Ann Arbor 2001.
- P. Atkinson, *The Ethnographic Imagination. Textual Constructions of Reality*, London-New York, 1990.
- M. Bachtin, *Il metodo formale nella scienza della letteratura. Introduzione critica alla poetica sociologica*. Bari 1978 [orig. russo, Leningrado 1928].
- G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamiques des changements sociaux en Afrique centrale*, Paris 1955.
- F. Barth, *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, London, 1969.
- J.-F. Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, 1996.
- L. R. Binford, "Mortuary Practices: their study and potential", in J. A. Brown (ed.), *Approaches to the social Dimension of the Mortuary Practices*, in *Memory of the Society for American Archaeology* 25, 1971, 6-29
- P. Boissinot, « Que faire de l'identité avec les seules méthodes de l'archéologie ? », in *Rencontres méridionales de Préhistoire récente. Deuxième session, Arles 1996*, APDCA, Antibes, 1998, 17-25.
- « Sur la plage emmêlés : Celtes, Ligures, Grecs et Ibères dans la confrontation des textes et de l'archéologie », in *Mélanges de la Casa Velázquez* 32.2, 2005, 13-43.
- « Genres et identités au risque de l'archéologie. Le cas de la Protohistoire », in *Pallas* 76, 2008, 137-149.
- P. Bonenfant (dir.), *Sanaa : architecture domestique et société*, Paris, 1995
- P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Seuil, Paris, 1972- 2000.
- A. Carandini, *Storie dalla terra*. Manuale di scavo archeologico. Torino 1991.
- M. de Certeau, *L'invention du quotidien. Tome 1: arts de faire*, Paris, 1980.
- V. G. Childe, *The Danube in Prehistory*, Oxford, 1929.
- "Directional change in funerary practices during 50.000 years", in *Man* 45, 1945, 13-19.
- "Archaeology and Social Science", in *University of London – Institute of Archaeology Annual Reports*, 1947, 49-69.
- *Society and Knowledge: The Interpretation of Archaeological data*, London, 1956.
- J.-P. Chrétien e G. Prunier (éd.), *Les ethnies ont une histoire*, Paris, 1989.
- R. Cresswell, « Techniques et culture, les bases d'un programme de travail », in *Techniques et culture* 1, 1976, 7-59.
- R. Decary, *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*, Paris, Maisonneuve Larousse, 1962.
- B. Dedet, « Rites funéraires protohistoriques dans les Garrigues languedociennes », in *Revue Archéologique de Narbonnaise* suppl. 24, Paris, 1992.
- J.-P. Demoule, "Ethnicity, Culture and Identity: French Archaeologists and Historians", in *Antiquity* 73, 1999, 190-198.
- M. Dietler e I. Herbich, « Habitus et reproduction sociale des techniques. L'intelligence du style en archéologie et en ethnoarchéologie », in B. Latour et P. Lemonnier, *De la Préhistoire aux Missiles Ballistiques. L'Intelligence Sociale des Techniques*, Éditions la Découverte, Paris 1994a, 202-227.
- "Ceramics and Ethnics Identity : Ethnoarchaeological Observation on the Distribution of Pottery Styles and the Relationship Between the Social Contexts of Production and Consumption", in *Terre cuite et société : la céramique, document technique, économique, culturel : Actes des XIVe rencontres internationales d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes*, Juan-les-Pins : APDCA, 1994b, 459-472.
- "Habitus, techniques, style: an integrated approach to the social understanding of material culture and boundaries". In M. T. Stark (éd.), *The archaeology of social boundaries*, Smithsonian Institution Press, Washington D. C., 1998, p. 232-263.
- K. A. E. Enenkel e I. L. Pfeijffer., *The Manipulative Mode. Political Propaganda in Antiquity – A Collection of Case-Studies*, in *Mnemosyne Supplementa*, 2005.
- J.-D. Forest, "La grande architecture Obeidienne, sa forme et sa fonction", in J.-L. Huot (éd.), *Préhistoire de la Mésopotamie*, Éditions du CNRS, Paris, 1986, 385-445.
- « L'archéologie et l'ethnologie ou la nécessité de "mélanger les genres" », in *Ethnoarchéologie : justification, problèmes, limites*, XIIes Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire Antibes, Juan-les-Pins, Éditions APDCA, 1992.
- *Mésopotamie : l'apparition de l'Etat, VIIe-IIIe millénaires*, Paris 1996.
- « De l'usage des 'modèles' en archéologie », in O. Rouault, M. Wäfler (éds.), *La Djézireh et l'Euphrate syriens de la protohistoire à la fin du IIème millénaire av. J.-C.. Tendances dans l'interprétations historique des données nouvelles*, 2000.
- "De l'anecdote à la structure : l'habitat de la culture de Gawra et la chefferie nord-mésopotamienne », in *Etudes Mésopotamiennes. Recueil de textes offert à Jean-Louis Huot*, Paris 2001, 177-187.



- M. Furholt, "Pottery, cultures, people? The European Baden material re-examined", in *Antiquity* 317, 2008, 617-628.
- J. Galaty e J. Leavitt, « Culture (2). Les théories », in P. Bonte et M. Izard (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, 1991, 193-196.
- R. Galissot, « Sur l'identité, le procès d'identification », in *L'homme et la Société*, 83, 1987, 12-27.
- G. Gastaldo, "I corredi funerari nelle tombe 'tardo romane' nell'Italia Settentrionale", in G. P. Brogiolo e G. Cantino Wataghin, *Seppulture tra IV e VIII secolo – 7° Seminario sul Tardoantico e l'Altomedioevo in Italia centrosettentrionale*, 1998, 15-60.
- A. Gelbert, *Traditions céramiques et emprunts techniques dans la vallée du fleuve Sénégal. Ceramic Traditions and Technical Borrowings in the Senegal Valley*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2003.
- O. Gosselain, *Identités techniques. Le travail de la poterie au Cameroun méridional*, thèse de doctorat, Université libre de Bruxelles, Faculté de philosophie et lettres, 1995.
- A. Guidi, *Storia della paleontologia*, Roma-Bari, 1988.
- R. Keesing, "Conventional metaphors and anthropological metaphysics: the problematic of cultural translation", in *Journal of Anthropological Research* 41.2, 1985, 201-218.
- "Anthropology as interpretative quest", in *Current Anthropology* 28(2), 1987, 161-176.
- S. Kent, *Analyzing Activity Areas (An Ethnoarchaeological Study of the Use of Space)*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1984.
- (ed.), *Domestic Architecture and the Use of Space (An Interdisciplinary Cross-Cultural Study)*, Cambridge 1990.
- "Portioning Space: Cross-cultural factors influencing domestic spatial segregation", in *Environment and Behavior*, 23,4 (July), 438-473.
- P. Lane, "The material culture of memory", in W. James e D. Mills, (eds.), *The Qualities of Time. Anthropological approaches*, Oxford, New York, 2005, pp. 19-34.
- H. Lechtman, "Style in technology: Some early thoughts", in H. Lechtman et R. Merrill (éds.), *Material Culture: Styles, Organization, and Dynamics of Technology, 1975 Proceedings of the American Ethnological Society*, West Publishers, St. Paul, MN, 1977, 3-20.
- "Technologies of power: The Andean case", in J. Henderson et P. Netherly (éds.), *Configuration of Power in Complex Societies*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1993, 244-28
- G. Lenclud, « L'illusion essentialiste. Pourquoi il n'est pas possible de définir les concepts anthropologiques », in *Ethnographie*, XCI, 1995, 147-166.
- « Identité et changement sont-ils compatibles ? », in M. Bley (dir.) *Grand Dictionnaire de la Philosophie*, Paris, 2003, 512-516.
- L. Lepoittevin, *La maison des origines : essai de critique anthropologique*, Paris, 1996.
- C. Lévi-Strauss, *Mythologiques, Tome I : Le Cru et le cuit*, Paris, 1964.
- M. Livache, « Culture, acculturation, tribu...des définitions des ethnologues à leur usage en Préhistoire », in *Dialektiké*, 1981, 29-44.
- A. R. Luria, *La storia sociale dei processi cognitive*, Firenze 1976 [orig. 1934].
- P. A. McAnany e I. Hodder, "Thinking about stratigraphic sequence in social terms", in *Archaeological dialogues* 16.1, 2009, 1-22.
- G. Noirel, *L'identification. Genèse d'un travail d'Etat*, Paris, 2007.
- L. Olivier, « 'Peuples', 'cultures' et manifestations archéologiques de l'âge du Fer : Gustav Kossinna, Gordon Childe et nous », in S. Plouin et P. Jud (éds.), *Habitats, mobiliers et groupes régionaux à l'âge du Fer (actes du XXe colloque de l'AFEF à Colmar 1996)*, suppl. 20 à la RAE, Dijon, 2003, 231-239.
- L. Olivier, *Le sombre abîme du temps. Mémoire et Archéologie*, Paris 2008.
- B. L. Peasnell, "Burials from Tepe Gawra, Levels VIII to XIA/B", in M. S. Rothman, *Tepe Gawra: The Evolution of a Small Prehistoric Centre in Northern Iraq*, Philadelphia, University of Pennsylvania Museum Publications, 2002, 171-234.
- Ph. Poutignat e J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, 1995.
- A. Rapoport, "On my relationship to archaeology", in Section News, Archaeology Division, *Archaeological Newsletter* (dec.), 1994, 8-9.
- "Archaeological Inference and Environment-Behavior Studies", in F. Braemer, S. Cleuziou, A. Coudart (éds.), *Habitat et Société. XIXe Rencontres Internationales d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes*, APDCA, Antibes, 1999, 13-25.
- A. Rapoport, A. Meistersheim, M. Schlumberger, *Pour une anthropologie de la maison*, Paris, 1985.
- W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge 1885.
- M. S. Rothman (éd.), *Uruk Mesopotamia and Its Neighbors. Cross-Cultural Interaction in the Era of State Formation*, in *School of American Research Advanced Seminar Series*, Houston, Texas, 2001.
- J.-R. Sackett, "The Meaning of Style in Archaeology", in *American Antiquity* 42, 1977, 369-380.
- "Approaches to the style in Lithic Archaeology", in *Journal of Anthropological Archaeology* 1, 1982, 59-112.
- "Style and ethnicity in archaeology: The Case of Isochrestism", in M. Conkey et C. Hastorf, (éds.), *The Uses of Style in Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 32-43.
- A. A. Saxe, *Social Dimension of Mortuary Practices*, Ann Arbor, 1970.



- A. Schnapp, *La conquista del passato. Alle origini dell'archeologia*, Milano 1994.
- M. Segaud, *Anthropologie de l'espace. Habiter, fonder, distribuer, transformer*, Paris, 2007.
- F. Sigaut, « Un couteau ne sert pas à couper, mais en coupant. Structure, fonctionnement et fonction dans l'analyse des objets », in *25 ans d'études technologiques en préhistoire : bilan et perspectives. Actes des XIe Rencontres Internationales d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes (18/10/1990)*, APDCA, Juan-les-Pins, 1991, 21-34.
- B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1948.
- W. Stiebing, *Uncovering the past: a history of archaeology*, Oxford University Press, New York, Oxford 1994.
- A. J. Tobler, *Excavations at Tepe Gawra II*, Philadelphia 1950.
- J. Tonda, « Enjeux du deuil et négociation des rapports sociaux de sexe au Congo », in *Cahiers d'études africaines*, 157, 2000.
- B. Trigger, *A History of Archaeological Thought*, Cambridge University Press, 1989.
- E. B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Customs*, Londres, 1871.
- A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1909.
- M. Vanhaeren e F. D'Errico, "Aurignacien ethno-linguistic geography of Europe revealed by personal ornaments", in *Journal of Archaeological Science* 33, 2006, 1105-1128.
- M. E. Vogelzang e H. L. J. Vanstiphout, *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian*, Groningen 1996.



A Invenção do Modo de Vida Amazônico:

Uma análise das categorias nativas Comunidade Amazônica, de Charles Wagley e Cultura Caboclo-Ribeirinha, de Terezinha Fraxe.

The invention of Amazonian life style:

An analysis of the native categories Amazonian Community, from Charles Wagley and Caboclo-Riverine Culture, from Terezinha Fraxe

di Jordeanes do Nascimento Araújo e Suellen Andrade Barroso

Resumo:

Este estudo visa a estabelecer uma crítica aos estudos de Charles Wagley (1988) e de Terezinha Fraxe (2004) respeitantes a uma suposta “cultura cabocla”. As problemáticas discutidas apontam para os tipos de classificação burlesca que ocasionam a impossibilidade de se pensar “o mesmo” e o “outro” na Amazônia uma vez que, por esse viés, a identidade se constrói a partir de um discurso, cujo princípio vê e transforma o outro no mesmo, negando o “nós”. Por conseguinte, ambos os autores percebem a Amazônia através de um esquema explicativo dual, segundo o qual o homem amazônico permanece em uma eterna dicotomia entre terra e água, ou entre vazante e cheia, reincorporado num esquema sazonal em que a natureza comanda o processo da vida na Amazônia.

Palavras-chave: Comunidade Amazônica, cultura cabocla, invenção, Amazônia

Abstrat:

This study it aims to establish a critical one to the studies of Charles Wagley (1988) and Terezinha Fraxe (2004) concerning to a supposed “caboclo culture”. The problematic argued point with respect to the types of burlesque classification that cause the impossibility of think “the same” and the “other” in the Amazonia a time that, for this sloping, the identity it constructs from a speech, whose principle sees and transforms the other into the same, denying “we”. Therefore, both the authors perceive the Amazonia through a duel clarifying project, according to which the amazonian man remains in a perpetual dichotomy between land and water, or between ebb tide and overflowing, reincorporated in a season project where the nature commands the process of the life in the Amazonia.

Word-key: Amazonian community, caboclo culture, invention, Amazonia.

Para iniciarmos essa discussão a respeito dos conceitos ou categorias “comunidade amazônica”, “caboclo” e “caboclo-ribeirinho”, como determinismos de existência, far-se-á necessário esclarecer algo que pode ter ocasionado, ou não, Charles Wagley (1988) e, mais recentemente, Terezinha Fraxe (2002, 2004) a fazer uso de tais conceitos nativos para pensar a Amazônia e o modo de vida do homem amazônico. Os dois estudos estão permeados de abordagens externalistas, ou seja, para ambos a realidade explica o social. Através desse esquema interpretativo, a Amazônia torna-se “objeto” de estudo, e não tema.

Frente a estas abordagens, tomaremos como ponto de partida a idéia de Neide Gondim (1994) a “Amazônia como uma invenção”. Deste prisma, contrariamente a quaisquer suposições,

a Amazônia não foi nem construída, nem descoberta. Antes, foi inventada, tal qual o oriente tornou-se uma invenção do ocidente, no dizer de Edward Said (1990). Nessa perspectiva, podemos pressupor que a idéia de “comunidade amazônica”, de “caboclo” e de “caboclo ribeirinho” são invenções de um olhar externo sobre o diferente, o outro.

No emaranhado de invenções e recriações, tais categorias analíticas, e ao mesmo tempo nativas, inventam e reinventam o modo de vida amazônica e, assim, constroem a imagem de um homem amazônico isolado, estigmatizado e auto-determinado, pois, como afirma Foucault (2002), toda classificação é arbitrária e conjectural.

O estigma em ser caboclo ou ribeirinho cria uma espécie de “burka”, enfraquecendo as possibilidades de auto-identificação



do sujeito como homem amazônico, ou simplesmente como um morador. À medida que não há um homem integrado ao meio ambiente ou à natureza, o que pode acontecer, sistematicamente, é a culturalização da natureza pela ação do homem, convertendo-a em natureza cultural. Desta forma, ele permite há um mesmo tempo compreendê-la e devanear diante das possibilidades de um imaginário rico e complexo.

Assim, visualizamos a possibilidade de uma crítica aos estudos de Wagley e de Fraxe, respeitantes a uma suposta “cultura cabocla”, a qual baseia-se em Câmara Cascudo para determinar o que poderia ser um caboclo, “homem que vem do mato, da floresta” (FRAXE 2004:23).

O que nos chama atenção nestes dois estudos são os tipos de classificações burlescas que ocasionam a impossibilidade de pensar o “mesmo” e o “outro” na Amazônia. Se admitirmos que o ocidente esta produzindo conhecimento há cinco séculos usando a classificação como ferramenta metodológica, se vê que a classificação não é nada além de um modo de pensar o outro, de representar o outro e não de percebê-lo como o mesmo; é, antes de tudo, um modo de pensar o outro como invenção de si mesmo. Por esse viés, a identidade é construída a partir de um discurso, ou seja, o outro é visto e transformado no mesmo, e não visto como “nós”. Dentro dessa geografia simbólica e imaginativa (SAID 1990), o olhar estrangeiro inverte os papéis, percebendo o homem amazônico como o “outro”, o diferente de si mesmo.

Tais argumentos estão presentes tanto na obra de Wagley (1988), quanto de Fraxe (2004). Enquanto Wagley, no início da década de 1950, formula conceitos como “comunidade amazônica” e “caboclo”, Fraxe, no início dos anos 2000, verticaliza a idéia de um homem “caboclo-ribeirinho”, ou, como revela a capa de seu livro *Homens Anfíbios* (2002), um homem amazônico vivendo uma eterna dicotomia entre terra e água, entre vazante e cheia, reincorporado num esquema sazonal, no qual a natureza comanda o processo de vida na Amazônia. Para ambos os autores, a Amazônia ainda é percebida através de um esquema explicativo dual.

Em contrapartida, Almeida (2008) nos convida a refletir sobre os diversos esquemas interpretativos usados para pensar a Amazônia. Conforme Almeida, desde o final do século XVIII a Amazônia já vinha sendo percebida como um “organismo harmônico”, termo cunhado por Hans Bluntschli, em 1912. Nesta perspectiva, os modelos interpretativos apontavam “os povos indígenas e a economia camponesa como uma mera continuação da natureza” (Almeida 2008:30).

Nesta ordem, a problemática levantada nos leva a vários questionamentos sobre a idéia de Amazônia, sobre a categoria “comunidade amazônica”, formulada por Wagley (1988) e sobre a possibilidade de um “caboclo-ribeirinho”, conforme pensado por Fraxe (2004). Ademais, potencializa a investigação a respeito de como os estudos de comunidade tornaram-se moda no início dos anos de 1950 no Brasil, começando com *Cunha, Tradição e Transição em uma Cultura rural no Brasil* (1948), de Emilio Willems e *Cruz das Almas, a Brazilian Village* (1951), de Donald Pierson, dois exemplos entre tantos outros estudos da época.

Estudos sobre comunidade no Brasil

Os estudos de comunidade no Brasil começam no final da década de 1940, fundamentados nos estudos sociais de Robert Redfield, em *The folk culture of Yucatan* (1941) e de Lloyd W. Warner e Paul S. Lunt, em *The social life of a modern community* (1941), realizados no Estados Unidos.

Otávio Ianni ressalta que

Ao lado das pesquisas sobre relações raciais entre negros e brancos, as pesquisas sobre comunidades rurais e urbanas são talvez a expressão mais clara da influência dos estudos sociais desenvolvidos nos Estados Unidos sobre investigações realizadas no Brasil (IANNI 1989:57).

Em parte, transferiu-se para o Brasil o prestígio que cercava essas formas de conhecimento etno-sociológico. De acordo com Ianni, este tipo de abordagem passou a ser discutida nos cursos universitários e foi adotada nos projetos de pesquisa como “recurso de estudo sistemático”, permitindo “a associação de pesquisas de reconstrução histórica e de campo, bem como a aplicação das técnicas de observação em massa e dos procedimentos qualitativos” (IANNI 1989:58).

Dessa forma, o pensamento social brasileiro acabou absorvendo com grande facilidade esse novo modelo de pesquisa, aparentemente mais científico, tentando libertar-se de um modelo explicativo e de reflexão sobre a história social, encarado com certa negatividade nos meios acadêmicos.

Para romper de maneira mais drástica com os ensaios histórico-sociais produzidos no passado, como se certos caracteres formais dessas obras deveriam também ser sumariamente abandonados com os métodos explicativos adotados, grande parte dos estudiosos formados pelas universidades e escolas criadas a partir de 1930 preferiu o que lhes foi apresentado como “científico”, “positivo”, mais refinado em contraposição ao que lhes afigurava “especulativo” ou “pré-científico” (IANNI 1989:59).

Se por um lado nova abordagem promovia maior precisão e rigor na observação e no tratamento descritivo de eventos, por outro lado algumas vezes perdia a riqueza e a desenvoltura no “uso criador da inteligência” (IANNI 1989:59).

Isso posto, percebemos que nem em todos os casos o rigor das expansões positivistas pode ser tomado como contribuição real para o maior conhecimento da realidade histórica e sociocultural. No presente caso, pensar um local isolado de sua totalidade, afirmando ser possível conhecer uma dada realidade, se mostra problemático, pois não leva em consideração a relação entre o todo e a parte e a parte e o todo. Os estudos feitos por Wagley na Amazônia ancoravam-se em tais



pressupostos, sinalizando, principalmente, que numa “comunidade amazônica” poderia existir um “continuum folk”, nos termos de Redfield (1941), de modo que uma comunidade constituiria um todo, isolada do restante, aonde se teria um sistema ecológico que, necessariamente, propiciaria sustentabilidade para quem dele fizesse parte. Em Fraxe, a idéia de uma “comunidade isolada” do todo é rompida, permitindo um conhecimento mais aprofundado da realidade amazônica. Ao utilizar, entretanto, categorias nativas como “caboclo-ribeirinho”, se criam determinismos que isolam a perspectiva do outro em se auto-identificar. Desta forma, acaba por reiterar a perspectiva de Wagley, embora com uma semântica diferente, abstendo-se da crítica aos modos de concepção de tais categorias nativas e analíticas.

Charles Wagley e o conceito de “comunidade amazônica”

No início do segundo capítulo, *Uma comunidade amazônica*, Wagley ressalta que “por toda parte as pessoas vivem em comunidades – em bandos, em aldeias, em núcleos agrícolas, nas pequenas e nas grandes cidades” (WAGLEY 1988:44). Para o autor, nestas comunidades existem relações humanas de indivíduo para indivíduo e, nelas, todos os dias, as pessoas e os grupos estão sujeitos a agir a partir do acervo cultural que carregam consigo. Em outro momento de sua argumentação, Wagley menciona:

É nas comunidades que os habitantes de uma região ganham vida, educam seus filhos, levam uma vida familiar, agrupam-se em associações, adoram seus deuses, tem suas superstições e seus tabus, e são motivados pelos valores e incentivos de suas determinadas culturas (...). Todas as comunidades partilham a herança cultural da região e cada uma delas é a manifestação local das possíveis interpretações de padrões e instituições regionais.

Não obstante, a idéia de “comunidade” de Wagley configura-se em dois pólos que se inter cruzam: primeiro, que toda comunidade pode ser estudada, descrita, observada e isolada do contexto maior, isto é, que as relações sociais travadas com outras realidades necessariamente não vão influenciar na própria formação da comunidade. Tais pressupostos reafirmam as idéias de Redfield (1941), à medida que características como “isolado”, “pequeno”, “atrasado” permeiam os trabalhos de ambos os autores; segundo, ao determinar que toda comunidade pode ser explicada isolada de um contexto maior, o autor elimina as possibilidades de reinvenção cultural, algo característico de qualquer povo, etnia, nação, pois parte integrante da dinâmica cultural.

Segundo Ianni, o que se observa nestes estudos de comunidade é uma inadequação entre os alvos de investigação e os procedimentos metodológicos utilizados.

A própria concepção do social, em sentido amplo, e as possibilidades do seu conhecimento reduzem as

perspectivas da explicação, fixando-as em segmentos do sistema econômico-social e cultural, enfocados como unidades estanques ou como vinculações superficiais, exteriores, com as outras partes do todo (IANNI 1989:60).

Isso pode ser percebido na maneira como Wagley reconstitui o sistema econômico-social e cultural do Itá e também como ele próprio define o que poderia ser uma “comunidade amazônica”:

No vale amazônico, com seu ambiente típico de chuvas e florestas e seu magnífico sistema entrelaçado de vias fluviais, mais do que em qualquer outra região, persistiu a herança indígena no Brasil. Em Itá, como em outras comunidades do Amazonas, as influências indígenas são facilmente visíveis na maneira de viver das pessoas, em sua alimentação, nas suas crenças populares e em sua religião. Além do mais, uma grande parte da população de Itá descende de índios. As maçãs do rosto salientes, o cabelo liso preto, a pele bronzeada e os olhos em formato de amêndoas (devido ao epicanto tão característico do ameríndio) de muitos habitantes da comunidade de Itá demonstram a força do traço genético do índio americano (WAGLEY 1988:54).

Esses são os alvos da investigação de Wagley, cujo texto se estende numa reconstrução empírica exaustiva, na qual descreve o meio ambiente, a formação demográfica, os grupos sociais, as relações de vizinhança, a organização econômica, bem como as influências ameríndias sobre a população de Itá.

Visualizamos uma reconstrução cuidadosa dos múltiplos aspectos do sistema, sem que se explicitem as reais condições e tendências das mudanças constatadas, quando, ao final, o autor ordena de par em par os fatores responsáveis pela estabilidade e instabilidade da estrutura sociocultural. Assim, não ficamos sabendo qual é o encadeamento dinâmico entre os fatores ou as condições das transformações do lugar, no caso, a comunidade de Itá.

Recorrendo a Ianni, “as interpretações desenvolvidas param nos limites da caracterização empírica do funcionamento atual da estrutura social e da cultura” (IANNI 1989:61). Posto isso, o que se percebe no texto de Wagley é uma concepção culturalista, na qual o problema é examinado dentro do meio que condiciona os comportamentos e as atitudes dos indivíduos que integram a vida de uma determinada comunidade.

Vê-se, assim, que Wagley além de impor um “determinismo de existência”, a partir das condições do meio, elimina as condições de totalidade, como se o sistema organizacional, econômico-social-cultural, não estivesse interligado com os processos mais amplos que se dão em toda região. Isso é visível quando o autor afirma seu conceito de “comunidade amazônica” e os meios pelos quais esta pode ser estudada isoladamente:



Entendemos por comunidade uma unidade territorial, socioeconômica e religiosa, que tem um centro e aos arredores “vizinhanças”, “sítios” e “freguesias” que designam os diversos aglomerados que mantêm estreitas relações com esse centro e se consideram parte integrante da comunidade (...). Assim, qualquer que seja a unidade que se escolha é possível estudá-la como um fenômeno isolado sem levar em consideração o panorama social da região a que ela pertence (WAGLEY 1967:42-43).

Na trama complexa que envolve o sócio-cultural e os fatores históricos e ambientais, existe um tipo peculiar de “comunidade humana”, e isto em cada parte do mundo, com suas distinções, culturas e diferenças. Isto não quer dizer, no entanto, que possamos estudá-la, compreendê-la, sem levar em conta a relação que se estabelece entre o todo e a parte, e vice-versa, já que “todas as culturas estão mutuamente imbricadas entre si, todas são heterogêneas” (SAID 1995:19). Qualquer comunidade, por mais que esteja isolada geograficamente, mantém uma relação direta com a região na qual esta inserida.

Seria conveniente que em um estudo sobre comunidade se tivesse a pretensão de compreendê-la numa visão totalizadora, globalizadora da realidade, considerando-se seus “usos relacionais” (GUSFIELD 1975:25). Quando discutimos e analisamos as mudanças sociais e culturais, é necessário levar em conta que isto implica uma compreensão global da realidade, tendo por foco os níveis econômico-sociais, psicossociais e culturais, à medida que os segmentos de uma dada realidade estão intrinsecamente ligados, encadeados e hierarquizados.

Diante disso, seria interessante perceber em que momento as formações culturais se cristalizam, se transformam, se reinventam na incorporação de outras formas de pensar, agir e sentir dentro de uma “comunidade” e como isso se correlaciona a algo mais amplo dentro de uma região ou um país.

Os “caboclos-ribeirinhos” de Terezinha Fraxe

Terezinha Fraxe, em seu livro *Cultura Caboclo-Ribeirinha* (2004), preocupa-se em analisar a dinâmica cultural do homem amazônico que se encontra longe do urbano. Fundamentada em conceitos tais como *habitus*, de Pierre Bourdieu (2000), *reprodução social e cultural*, de Raymond Williams (1992), Fraxe vai construindo, ou melhor, vai determinando, uma existência pré-dada de uma realidade aparente, quer dizer, parte da idéia de que há, na Amazônia, um “caboclo-ribeirinho” ou um “homem anfíbio”.

Os caboclos dispõem de um conjunto de estratégias adaptadas tanto ao ambiente físico dos trópicos, como ao “tradicional isolamento” de uma região com precárias condições de transportes. Eles ganham a vida com uma variedade de atividades de subsistência, como a agricultura manual, caça,

pesca e coleta. Frequentemente, possuem um profundo conhecimento acerca dos recursos naturais e seu uso sustentado (FRAXE 2004:109).

Para Fraxe, nada é tão verdadeiro como a existência de uma produção cultural “caboclo-ribeirinha”. Afirmar a autora que procura “mostrar a idéia de que os caboclos-ribeirinhos da várzea amazônica vivem uma multiplicidade de trocas-materiais-simbólicas com a cidade de Manaus” (FRAXE 2004:23). Desta forma, paulatinamente, a autora vai mostrando a forma pela qual tenta interpretar a vida do “caboclo-ribeirinho”, o qual já se encontra previamente categorizado, auto-identificado.

Vale ressaltar que a construção da categoria “caboclo” surge no período imperial, adotada por demografias oficiais, tomando, como caráter diferenciador, a cor da pele:

No período imperial foram iniciados os recenseamentos no Brasil, mas foram os republicanos que investiram mais sistematicamente nos recenseamentos e nas estatísticas, discutindo as categorias censitárias. Foram enumerados a partir daí os diferentes “tipos antropológicos” sob a designação genérica de “população”, reeditando Malthus em seu *Essay on the principle of population*, de 1798. “o homem branco nos trópicos” corria o risco da “degradação”, conforme as teorias de determinismo do meio. Euclides da Cunha exaltou os chamados “sertanejos”, o censo oficial instituiu como categorias censitárias os denominados “caboclos” e os “pretos”, mas todos eram classificados como “inferiores” ou amarrados metaforicamente na natureza: “sertanejo forte como uma rocha”, “índio ligeiro como as cordeiras”, “ou perigoso como os animais selvagens”, sem esquecer da metáfora que tem sido constantemente re-atualizada, qual seja: “as raízes negras” (ALMEIDA 2008:76).

Se outrora as relações deterministas entre “homem” e “natureza” predominavam nas interpretações eruditas, em Fraxe o mesmo modo de interpretação se atualiza na medida em que adota a categoria “caboclo-ribeirinho” sem a preocupação em fazer uma análise crítica ou uma gênese social da construção da categoria e em como a mesma implica na formação social da Amazônia.

Em outro momento, quando Fraxe tenta aprofundar o que poderia vir a ser uma “cultura caboclo-ribeirinha”, emergem dois problemas: primeiro, um *efeito de representação* que ocasiona um realismo etnográfico, empobrecendo a sua interpretação da cultura amazônica; segundo, cria-se um *efeito de desidentificação*, que elimina a perspectiva de auto-identificação por parte do morador que habita esta parte da Amazônia. Tais problemas criam unidades estanques e acabam produzindo a mesma idéia de um “homem-caboclo”, já pensado por Wagley na década de 1950.



Fraxe, além de assumir a herança de Wagley, ou seja, a idéia de um homem caboclo ressurgido com a extinção dos índios, como determinismo de existência, recria, como efeito de representação, outro determinismo de existência – um “caboclo-ribeirinho”, isolando a perspectiva de quem não se identifica nem como “caboclo”, nem como ribeirinho.

Visto desta forma, um determinismo geográfico transforma o “caboclo-ribeirinho” numa parte da natureza, isolado, um ser inerte, tendo apenas sua “rede” para devaneios provocados pela imagem do rio e da floresta na construção de seu mundo.

É um mundo que ele constrói em repouso, após as jornadas da pesca ou da roça, exatamente quando cessam as tarefas do trabalho diante desse mundo físico que ele já encontrou construído. Balançando-se na rede, que herdou do índio, o caboclo refaz o universo em sua imaginação. O caboclo também cria seus mitos balançando-se na rede. Refaz o seu mundo a partir do breve movimento dessa estrutura de leveza rendada suspensa no ar (FRAXE 2004:299).

Michael Taussig (1993), ao estudar o xamanismo e os conflitos ocorridos nos seringais do Putumayo, evidencia que a construção do mundo imagético pelos indígenas estava permeada pelos aspectos internos e externos (terror e cura), corroborando no fortalecimento de uma identidade em transformação.

Percebe-se, em Fraxe, que esse “caboclo-ribeirinho”, auto-determinado e auto-identificado, produz um imaginário que nasce de um devaneio, que apaga os contornos entre real e imaginário. Uma visão ingênua é traçada, não levando em conta que o imaginário faz parte do real e vice-versa, pois em qualquer cultura aspectos internos e externos são relacionais, sendo ambos responsáveis pela construção da imagética de um lugar.

Dessa forma, ao afirmar a existência de um “caboclo-ribeirinho”, a autora isola as possibilidades de totalidade entre a parte e o todo ou, inversamente, entre o todo e a parte. Assim, ao invés de fazer uma descrição densa da cultura amazônica, o que se realiza é uma descrição extensa da cultura, notadamente marcada pelos efeitos de representação e descaracterização. Tem-se a impressão que a autora não consegue compreender que existe apenas um homem amazônico, complexo, que possui e produz cultura, dela fazendo uso nos mais variados momentos.

A ausência de uma hermenêutica profunda impossibilita Fraxe de compreender este homem amazônico em sua totalidade. Ademais, o estudo se omite em indagar o porquê de um homem “caboclo-ribeirinho”, no sentido ricoueriano, o que acaba por comprometer a compreensão da cultura amazônica, empobrecendo-a.

Ao forjar uma “identidade cabocla” (FRAXE 2004:24), reconfigurada a partir dos estudos de Loureiro (2004), a autora afirma que a cultura amazônica “é aquela que tem origem ou está influenciada, em primeira instância, pela “cultura do caboclo” (FRAXE 2004:22). Porém, que cultura é essa? Seria uma sub-cultura, com características diferentes da cultura amazônica?

O conceito de “cultura cabocla”, portanto, pode ser entendido para além das limitações que a questão étnica poderia impor. Conforme Loureiro (1998:28), a identidade cabocla não pode ser configurada a um lugar preciso, uma vez que todo ponto humanizado no espaço amazônico é seu (FRAXE 2004:24).

Em outro momento, este “caboclo-ribeirinho” possui uma identidade primordial, enraizada na e pela natureza, dela fazendo parte. Não tendo rompido com a natureza, é hiperbolizado, tal qual a idéia de Amazônia, numa nítida confusão estabelecida entre identidade e cultura, tomadas como simétricas.

Tudo se passa como se a natureza das coisas fosse reelaborada sob o prisma de suas cores básicas. A impressão que se tem é que o homem, diante da exuberância tropical, do seu teatro de cores, buscasse a síntese, a redução ao essencial, ao elemento universal (...). É o caboclo o tipo étnico resultante do índio com o branco, europeu ou não, e cuja força cultural tem origem na forma de articulação com a natureza (FRAXE 2004:301-333).

Muitos antropólogos pensaram o conceito de identidade a partir de três modalidades: primordialista, essencialista e relacional. Segundo Cuche (2002), a identidade primordialista remete, necessariamente, ao grupo original, ou seja, a “raiz” é o fundamento de toda identidade cultural, sendo esta definida como pré-existente ao indivíduo. A identidade essencialista procura no grupo os vínculos comuns, pelos quais se partilham as emoções e as solidariedades mais profundas. Definida deste modo é vista como algo essencial, inerente ao grupo, porque é transmitida no seu interior, sem a participação dos outros grupos, sendo a identificação automática. Estas definições são criticadas pelos que defendem uma concepção subjetivista e objetivista da identidade.

O que une estas duas teorias é a mesma concepção objetivista da identidade cultural (...). A identidade cultural, segundo eles, não pode ser reduzida à sua dimensão atributiva: não é uma identidade recebida definitivamente. Encarar o fenômeno dessa forma é considerá-lo como um fenômeno estático, que remete a uma coletividade definida de maneira invariável, ela também quase imutável (CUCHE 2002:180).

Nos termos de Cuche, a concepção relacional da identidade é a que melhor expressa as ações e situações de um grupo identitário, ao passo que permite pensar porque, em um dado momento, tal identidade construída por um grupo é afirmada ou, ao contrário, é reprimida, pois, como afirma o autor:



A construção da identidade se faz no interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam suas representações e suas escolhas. Além disso, a construção da identidade não é uma ilusão, pois é dotada de eficácia social, produzindo efeitos sociais (CUCHE 2004:182).

Ademais, como aponta Steve Fenton, as pessoas, os grupos sociais, os diversos povos, não possuem simplesmente culturas ou partilham ancestralidade, “eles elaboram-nas na idéia de uma comunidade fundada nesses atributos” (FENTON 2003:15). Visto que nações e grupos sociais são freqüentemente tomados como socialmente construídos, imaginados e/ou inventados, a melhor das hipóteses é entendê-los assim. Entre todos, de modo geral, as fronteiras existem, e são demarcadas pelos códigos estabelecidos, sendo dependentes do contexto social em que foram construídas politicamente.

A identidade amazônica é, portanto, uma construção discursiva, que se elabora em uma relação que opõe um grupo aos outros grupos, com os quais mantêm interações sociais. Essa identidade é construída dentro de uma concepção tanto relacional como situacional, permitindo que se torne para os grupos envolvidos um meio organizacional de trocas. Ela constrói e reconstrói constantemente, permitindo que haja uma relação dialética, na qual a identificação acompanha a diferenciação.

Considerações finais

A reflexão sobre o conceito de “comunidade amazônica”, de Charles Wagley e de “caboclo-ribeirinho”, de Terezinha Fraxe aqui feita, talvez, de maneira simplista, tentou apresentar em que sentido estes autores concebem tais categorias para pensar a Amazônia e as problemáticas disto resultantes. De nossa parte, buscamos percorrer o caminho inverso ao trilhado pelos autores, levando em consideração as possibilidades que um estudo apresenta: de se fazer uma crítica ou, nos termos de Bourdieu, uma “crítica da crítica” (BOURDIEU 1989). O exame científico, a “sociologia da sociologia”, pressupõe, não obstante, um grau de dificuldade, aqui consubstanciado na análise dos conceitos “comunidade amazônica” e “caboclo-ribeirinho”. Diante disso, procuramos realizar uma reflexão acerca das interpretações feitas sobre a idéia de Amazônia, incorporando os pressupostos da compreensão-explicação-reflexão.

Nestes estudos, sobressalentemente feitos em comunidades afastadas do urbano, tanto Wagley quanto Fraxe isolam a

perspectiva de um homem amazônico impondo sua construção sobre o outro. Em outros termos, o “caboclo-ribeirinho” aparece como uma invenção entre “nós/eles”, isolado do discurso antropológico-etnográfico. A tomada de posição “nós/eles” é acionada quando o outro se torna diferente de “nós”, isto é, transforma-se em “eles”.

Tal procedimento é responsável pela construção de conceitos arbitrários, tais como “comunidade amazônica” e “caboclo-ribeirinho”, prontos para serem decifrados, ou também surgidos de modo a legitimar e representar uma outra cultura.

Sendo assim, recuperamos a idéia de Said, segundo a qual uma formação doutrinal não impede a libertação da “velha camisa de força ideológica” (SAID 1990:330), o que significa uma possibilidade de autoconsciência metodológica sobre as investigações, um contínuo auto-exame da metodologia e da prática, o repensar dos estudos. Uma tal reavaliação das práticas intelectuais assume um caráter premente e fundamental, considerando-se que o estudo da experiência humana tem uma conseqüência ética e política, por isso mesmo decisiva.

Não menos importante é lembrar que o estudo do homem em sociedade está baseado na história e na experiência humana concreta, e não em abstrações solenes, ou em leis obscuras e sistemas arbitrários. O cerne da questão é ajustar o estudo, de forma a que seja “moldado pela experiência” que, por sua vez, “seria iluminada e talvez mudada pelo estudo” (SAID 1990:331). Desta forma, as distinções raciais, étnicas e nacionais seriam menos importantes, e tantas construções e invenções sobre a Amazônia tornar-se-iam obsoletas frente à comunidade humana. E quanto a outra cultura? É necessário considerarmos a cultura como um sistema dialético, que viabiliza a comunicação entre uma experiência existencial, experiencial e um saber constituído entre os povos (MORAN 2002). Em outros termos, “todas as culturas estão mutuamente imbricadas entre si, nenhuma é pura e única, todas são híbridas, heterogêneas, extremamente diferentes, sem qualquer monolitismo” (SAID 1995:28). Diante destas considerações, torna-se visível a necessidade fundamental de se conhecer as formações culturais, as novas configurações da estrutura econômico-social, bem como as condições nas quais os grupos sociais absorvem novos empreendimentos e técnicas.

jordeanes.araujo@gmail.com.

suellenbarroso@bol.com.br.



Referências

- ALMEIDA, Alfredo W. B. de. *Antropologia dos Archivos da Amazônia*. Manaus: EDUA, [CASA8], 2008.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- CUCHE, Denis. *A noção de cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 2002.
- FENTON, Steve. *Etnicidade*. Lisboa: Edições Instituto Piaget, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FRAXE, T. J. P. *Homens Anfíbios: etnografia de um campesinato das águas*. São Paulo: Annablume, 2004.
- _____. *Cultura Caboclo-Ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade*. São Paulo: Annablume, 2004.
- GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994.
- GUSFIELD, Joseph. *Community: Critical response social*. Chicago, 1975.
- IANNI, Otavio. *Sociologia da Sociologia*. São Paulo: Ática, 1989.
- MORIN, Edgar. A complexidade da cultura. *Margem*, n.18, v.1. São Paulo: PUC, 2002, p.25-36.
- SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- _____. *Orientalismo: o oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: o estudo dos homens nos trópicos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.



L'enigma pantocratico. Una domanda e qualche risposta

di Valerio Fusi

*... the life of man seems to me
like to the swift flight of a sparrow
through the room wherein you sit.
It appears for a short space,
but of what went before,
or what is to follow,
we are utterly ignorant.*

Beda, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*

Difficile dire se la persistenza dei più primitivi interrogativi filosofici attraverso i secoli e poi nel mondo moderno sia indice di vitalità o decrepitezza, o semplicemente di testardaggine.

A dire il vero non stupisce tanto la granitica durezza delle domande, quanto la scelta limitata delle risposte che sono state congegnate nel corso del tempo, e la ripetitività degli schieramenti che volta per volta si danno battaglia in difesa dell'una o dell'altra verità.

A guardar bene oggi sono ancora i greci a fare testo, e i padri della chiesa. Tutto il resto è un sofisticato schiamazzo di tecnici o al più l'arido incubo linguistico di qualche smaliziato illusionista.

Sorprende quanta poca strada si sia fatta da quei tempi gloriosi fino ad oggi, quando ormai, pur senza affiggere vistosi cartelli sulla saracinesca, si è praticamente arrivati alla decisione di chiuder bottega.

In effetti, quella che oggi si pratica e che per convenzione chiamiamo filosofia contemporanea è solo filologia, storia ed esegesi; niente a che vedere con quell'originario, fervido interrogarsi sui fondamenti da cui tutto ha preso inizio.

Quella filosofia non c'è più, perché non c'è più il contesto che gli conferiva un senso ed una funzione, e uno scopo socialmente riconosciuto e apprezzato. Riproporla adesso non sarebbe altro che uno snervato esercizio da antiquari, qualcosa come comporre al giorno d'oggi musica barocca, magari con la pretesa di introdurla nelle discoteche.

Disastrosi gli esiti di chi ha voluto nonostante tutto avventurarsi nell'impresa, filosofi altrimenti rispettabili come, tra gli altri, Emanuele Severino e Giorgio Colli.

Cose d'altri tempi.

Difficile in effetti produrre teorie del tutto quando il tutto ci si offre alla vista ed alla vita come un turbine di pagliuzze impazzite e di frammenti sconnessi di cui si dispera di

trovare il bandolo. La complessità ed infinita varietà del mondo, che nel passato rappresentava una sfida per il pensiero, ed un appello invincibile alla costruzione di ardite architetture totali ed unificanti, oggi ci colpisce invece con la sua irrimediabile, irredimibile irriducibilità ed ingovernabilità mentale.

L'ultimo grande (grande?) tentativo - dopo la batracomiomachia degli analitici e dei continentali - il gelido castello di carte heideggeriano, che si proponeva come una spericolata escursione ai confini del linguaggio, si è dimostrato infine niente altro che una stanca passeggiata nel cortile di casa dell'indoeuropeo, ed oggi è tenuto in vita surrettiziamente da una schiera di esoteristi, filologi e zeloti. Non per questo la domanda ha perso di senso, anzi.

L'appannarsi di quella stella non ha tolto alcunché all'urgenza e alla drammaticità dell'enigma. Lo sconcerto e l'ansia essenziale che sono stati generati in noi dall'esperienza della contemporaneità ne hanno semmai spostato la competenza - che con tanto ottimismo avevamo affidato alla custodia di un sinedrio di narratori, officianti e professionisti del discorso - e l'hanno collocata una volta ancora nell'inquieto, oscuro spazio vuoto dentro di noi, dal quale in effetti non si era mai allontanata.

gusci di noce

Qui sta l'origine vera, la natura e il fascino malato della domanda, di quel tentativo sempre ripetuto di svuotare il mare con un guscio di noce, e insieme la causa dell'incompletezza e, al limite, dell'infelicità epistemologica (e infine dell'infelicità *tout court*) dell'umano.

La domanda è una sola, a dispetto delle innumerevoli versioni e formulazioni che ne sono state date, in tutte le epoche, in tutte le lingue. Auden l'ha detta, per tutti, e una



volta per tutte: “*chi sei tu e perché?*”, il pantocratico enigma. Ed è così vero che questo enigma governa tutto, sottende, sovrasta e ingarbuglia le nostre vite, che anche quando non sia espresso, quando non sia rappresentato come un oggetto o un processo della mente, una crepitante sequenza elettrica nei circuiti neuronali, ancora si ritrova tutto intero in quel senso di incompletezza e di quieta ansietà insediato nel profondo di ognuno.

Perché sin dall’inizio questo inquietante interrogativo si è presentato come un territorio privo di confini, un vuoto, un’assenza, qualcosa che manca, qualcosa che possiamo definire solo in opposizione con quello che conosciamo. Un vuoto che ci rappresentiamo come la bocca di una voragine, una regione circoscritta alla quale ci affacciamo ansiosi cercando di scrutare nel suo buio, nella speranza di immettervi luce e splendore. Ed è invece, all’inverso, un oceano illimitato intorno all’isola nella quale ci siamo trovati confinati per qualche imperscrutabile capriccio del destino.

Come gli indigeni di Rapa Nui, anche noi abbiamo elaborato una selva intricata e stupefacente di simboli per difenderci da questa infinita estensione oscura che ci imprigiona, e come loro, alla fine, non abbiamo fatto niente di più che innalzare dei consolatori fantocci con cui occupiamo le nostre energie mentali, ingannando il tempo in attesa della fine.

Quel vuoto, quell’oceano oscuro, è tutto intorno a noi, è sopra di noi, dentro di noi.

Chi sei tu e perché: in fondo, non è necessario che la domanda si presenti come domanda. Non è necessario che quel vuoto sia costantemente percepito, rappresentato, espresso. Succede al contrario che la maggior parte di noi, la maggior parte degli uomini, nel tempo, non ne avverta la presenza semplicemente perché non lo percepisce come vuoto, semplicemente perché lo scorrere inconsapevole della vita, la sua così ovvia naturalezza, la deriva tranquilla di tutti i giorni, la facile corrispondenza delle aspettative e degli esiti garantisce di per sé una pienezza che non sente bisogno di comprendere, una sensazione di completezza e di ordine, una direzione a cui abbandonarsi.

Ma quando per un attimo inafferrabile, in una frazione indefinibile e raggelata del nostro respiro ci accade di gettarvi lo sguardo, quel vuoto ci appare in tutta la sua banale semplicità ed evidenza, come se avessimo trascorso la nostra vita intera all’ombra di una montagna senza averla vista.

è la morte che solleva il velo

Inutile dirlo, è la morte che solleva il velo, la visione insopportabile della morte degli altri, la terrorizzante evidenza dell’annullamento che insidia, squilibra e infine dissolve la soddisfatta percezione che la nostra mente coltiva della propria invulnerabilità al tempo e alla corruzione a cui soggiacciono tutte le altre cose.

E’ solo allora che la necessità di una risposta si impone, ed insedia nelle nostre menti la ansiosa fiducia che questa ci sia, esista da qualche parte, sia raggiungibile e condivisibile tra gli uomini, che quel vuoto non sia un vuoto, che qualcuno una volta per tutte, e a beneficio di tutti, abbia depositata presso di sé la verità e si sia incaricato di custodirla e di garantirla.

Un tecnico, uno specialista: un profeta, uno stregone, un prete. O uno scienziato. Un filosofo, talvolta.

Non fa differenza.

Quello che ci dice è vero, deve essere vero, e non ci interessa - a meno di non voler diventare tecnici noi stessi, preti, scienziati, o filosofi - come sia arrivato a quella verità.

A guardar bene, a dispetto delle innumerevoli denominazioni e classificazioni con cui precariamente cataloghiamo, organizziamo, rappresentiamo la sterminata platea dei nostri oggetti mentali, delle nostre visioni, delle nostre aspettative, l’obiettivo che abbiamo in mente, la nostra strategia rimangono sempre gli stessi, perché sempre lo stesso è il desiderio che ci spinge, e l’urgenza da cui muove.

Ognuna di queste visioni racchiude una teoria dell’uomo, chi, o che cosa sia e perché, ognuna si sforza di ridurre a ragione e domare quell’enigma che tutto governa. La religione, la fede, la scienza, la filosofia, ogni visione del cosmo, ogni sogno di un futuro, persino il semplice lasciarsi vivere di ogni giorno, prima ancora di essere quello che è, è un’antropologia. Incorpora un’idea, una rappresentazione dell’uomo, ed è a suo modo una risposta che viene prima della risposta che sta cercando, e della domanda che nasce con questa.

il primato di Tommaso

Questo pensavo mentre leggevo il libro di Kipoy Pombo *Chi è l’uomo? Introduzione all’antropologia filosofica in dialogo con le culture* (Armando, 2009), che Achab mi ha chiesto di recensire.

Prima di avere il libro tra le mani mi ero domandato chi mai avesse ancora la voglia (e il coraggio, o l’ingenuità, o la presunzione) di porre così *ex abrupto* e brutalmente la questione, magari sottintendendo (a dispetto della forma interrogativa del titolo) di avere qualche risposta pertinente da offrire a chi legge.

La spiegazione in fondo non era così difficile. Solo la chiesa (cattolica, in specie, ma non solo) possiede (ritiene di possedere) oggi quel tipo di certezza, e solo la chiesa può pensare di poterla esprimere (ed insegnare) nella condiscendente retorica della predicazione, con le blandizie di quell’appello alla semplicità risolutiva della fede che solo i beati poveri di spirito possono apprezzare.

Kipoy Pombo è infatti un uomo di chiesa, un religioso africano che insegna all’Università pontificia (diciamola tutta: presso l’Istituto Superiore di Catechesi e Spiritualità Missionaria della facoltà di Missiologia della Pontificia Università Urbaniana), e con il suo lavoro si propone di



fornire una descrizione comparativa di come culture differenti nel corso del tempo hanno reagito alla fatale interrogazione posta così perentoriamente sul frontespizio.

A questo scopo Pombo allestisce nella prima parte del libro una carrellata sommaria delle numerose versioni occidentali dell'antropologia filosofica, una breve storia della filosofia con riguardo al tema, a cui fa seguire una silloge altrettanto cursoria delle diverse visioni dell'uomo cui fanno riferimento (esplicito o meno) le religioni dell'oriente e l'animismo africano (qualunque cosa si intenda con il termine).

Il tutto viene poi conclusivamente rischiarato dalla luce risolutiva della fede, che recupera quanto di vero (!) c'è in ciascuna di queste visioni, [...*le contrapposte dottrine di Aristotele e del suo maestro Platone... possiedono germi di verità, e ognuna presenta aspetti che concordano in modo diretto con i dogmi della concezione giudeo-cristiana*] e riscatta la loro imperfetta risposta all'interno della perfezione e completezza etica e gnoseologica del messaggio cristiano (o meglio, della teologia di Tommaso, il che fa lo stesso, per Pombo) [...*è ben chiaro che Tommaso d'Aquino si colloca al di sopra degli illustri filosofi greci, accogliendo e superando ciò che in essi vi è di positivo*].

Per chi è abituato alle sofisticherie linguistiche e alle sottigliezze argomentative della filosofia accademica, questa visione semplificatrice potrà risultare fastidiosa (o ingenua, a seconda dei casi). Ma qui ci troviamo in un'altra regione del pensiero, ed altri sono i termini di paragone.

E' la visione di un cattolico ortodosso, come propriamente cattolico è il fondamentale ecumenismo di valori che Pombo rintraccia alla base di quelle così diverse concezioni religiose e filosofiche, e che glielie fa riconoscere come parte di un progetto che solo il cristianesimo realizza compiutamente.

Parlare di antropologia filosofica da questo punto di osservazione privilegiato permette di liberarsi preliminarmente di alcune fastidiose seccature che da sempre rendono difficile la vita di quelli che si ostinano improvvidamente a cercare altrove le proprie risposte.

Perché quello da cui Pombo comincia, il punto fermo e inconcusso di verità che lui vede incluso nel messaggio cristiano, per gli altri è semmai, se pure è qualcosa, un punto di arrivo, peraltro tutt'altro che scontato e non necessariamente appetibile.

In effetti l'idea di una verità inscalfibile e alla portata di ognuno, alla quale nella loro imperfezione tutti i tentativi degli uomini e delle culture hanno da sempre implicitamente teso, può soltanto sembrare stravagante e bizzarra, in tempi in cui non si sa bene più che cosa sia la verità e si dubita fondatamente di ogni principio ordinatore e fondativo.

sbalorditi o addormentati

Da relativista, tuttavia, non credo aver titolo per biasimare questo tipo di approccio. Lo trovo troppo semplice,

naturalmente, per i miei gusti, e insoddisfacente, consolatorio, inadeguato al tipo e all'estensione di quelle risposte di cui penso di aver bisogno.

Ma una religione ha ben diritto alle sue visioni apodittiche (una religione è le sue visioni apodittiche), per le quali non ha certo necessità di chiedere permessi o certificazioni di coerenza e ragionevolezza.

D'altra parte, anche chi voglia argomentare un diverso punto di vista, facendo aggio esclusivamente sul ragionamento e sulla logica, prima o poi lungo la strada che si è scelto dovrà rassegnarsi a fare appello ad un affidamento dello stesso tipo, ed altrettanto infondato.

La religione non ha interesse a misurarsi con la filosofia, non cerca di dimostrare e argomentare la superiore qualità delle sue risposte. Sono le sue risorse, ad essere superiori. O almeno, è convinta che lo siano, e tanto basta.

Libri come questo vanno quindi valutati nel loro ambito disciplinare e culturale, per così dire nel loro *habitat* di pensiero. Così, procedendo nella lettura, si ha come l'impressione che l'argomentazione di Pombo si svolga in un certo senso in un mondo a parte, che solo tangenzialmente ha qualcosa da spartire con il contesto sofisticato e barocco dell'antropologia filosofica delle università. Un mondo appartato e coerente, soddisfatto, dotato di riti e istituzioni proprie, con la sua retorica, le sue strategie argomentative, con i suoi maestri di pensiero e le sue autorità.

La seconda parte del libro è spesa interamente a tratteggiare il profilo di un'antropologia tutta cristiana, in cui l'uomo, la sua natura, la sua presenza nel mondo, il suo principio spirituale, la sua sessualità, la sua etica e tutto il resto vengono sussunti, contemplati e descritti all'interno di una visione spiritualistica propriamente cristiana, incardinata alla tradizione, alle scritture, alla teologia di Tommaso, ed al pensiero di una schiera di teologi e filosofi di scuderia.

E' questo, si vede, che soprattutto sta a cuore a Pombo, e a questo punto ci accorgiamo che tutte le pagine spese in precedenza nel delineare quella sintesi corsiva che si diceva dell'antropologia filosofica occidentale, e di quelle dell'Asia e dell'Africa, altro non erano che un espediente retorico per collocare nella giusta prospettiva lo scenario di verità che viene allestito in questa seconda parte. Una simmetria ovvia e rassicurante, come in quei dipinti dove si vede Cristo uscire trionfante dall'oscurità della tomba per risplendere di tra le genti sbalordite o addormentate.

Il progetto non è privo però di coerenza, e ha una dignità incontestabile, nel suo ambito più proprio. Il linguaggio di Pombo è sofisticato, complesso, persino oscuro al punto giusto, qua è là, come si conviene a chi voglia stare nel discorso filosofico contemporaneo.

Uno stile che sa venarsi di accenti sorprendentemente heideggeriani - soprattutto quando si misura con l'impossibile torsione semantica che l'essere impone al discorso - temperati dalla lezione linguistica di Paul Ricoeur, di cui Pombo accoglie volenterosamente le



manierate civetterie terminologiche (*medesimezza, ipseità, situatività*).

E però quello che Pombo promette nel suo titolo non viene alla fine mantenuto. Ci dice - a modo suo, certo - chi è l'uomo, ma di un dialogo vero tra le culture non c'è traccia. C'è, al contrario, la raffigurazione di un luminoso percorso di verità che si libera dalle incrostazioni e dalle impurità per sublimarsi alla fiamma rovente della fede autentica.

assi e briscole

Con un'antropologia del genere c'è poco da discutere e da dialogare, come giocare a carte con uno che abbia preventivamente sequestrato per sé tutti gli assi e le briscole. Con queste premesse non c'è quindi bisogno di tirarla troppo in lungo con le dimostrazioni, e coerentemente, già a pagina 41 Pombo è in grado di soddisfare pienamente il suo interrogativo:

“...volendo rispondere alla domanda “chi è l'uomo”, possiamo affermare che l'uomo è un essere spirituale-materiale nel quale il principio spirituale e quello materiale sono così profondamente uniti da formare un solo essere. Questi non è perciò composto di anima e di corpo, è una realtà unica, in cui l'anima dà realtà al corpo. E questo è l'attuazione spazio-temporale dell'anima, e il suo “essere-nel mondo”. Non si deve dunque dire che l'uomo ‘ha’ un'anima, ma ‘è’ anima-corpo, è tutto intero ‘anima’ e tutto intero ‘corpo’, è anima incorporata e corpo animato.”

E' curioso come un linguaggio del genere si avvicini (per movimento retorico e scarti logici) al tipo di codici espressivi con i quali la filosofia contemporanea articola le sue strategie affabulatorie, quando ogni altra risorsa è venuta meno.

Ma come in quel caso, tutto questo giocare con le parole difficilmente potrà schiudere un accesso qualsiasi al cuore vero dell'enigma, salvo offrire una elegante ingegneria retorica che non ha riscontro in niente che si conosca o si possa esperire, né in qualcosa da cui promani emozione o desiderio.

sogni d'oro

Tuttavia questo insistere sulla dialettica di corpo e anima ci avvicina al proprio del problema: è da lì, da questo dualismo di principi incommensurabili che si origina ogni antropologia, ogni visione dell'uomo incorporata nella fede, o nella teologia, o nella filosofia, o nella scienza, anche quando se ne contesti l'esistenza e la praticabilità logica.

Può anche darsi, come sostiene Daniel C. Dennet (*Sweet dreams*, Cortina 2006), che il dualismo non sia altro che una modalità impropria (ed illusoria) con cui ci illudiamo di rappresentare l'ovvio rapporto tra un organo interno del corpo umano (il cervello) ed il suo prodotto (la mente), cosa

che ci riesce invece così facile quando pensiamo al fegato ed alla bile. Sognano, dice lui, quelli che ritengono invece che ci sia qualcosa di più e di diverso, qualcosa di ineffabile e irrepresentabile; sognano quelli che ritengono che il principio immateriale ed inesteso che ci rappresentiamo come la controparte della materia di cui siamo fatti appartenga ad una realtà trascendente e separata.

Ma è proprio su questo sogno che gli uomini hanno costruito da sempre le loro vite, che hanno rappresentato sé stessi a sé stessi, e non sarà il discorso ben argomentato di uno scienziato, né una serie di ingegnosi diagrammi, e nemmeno un'elegante sequenza di immagini neurali che potrà indurli a cambiare idea. Non sono queste le cose che possono scalfire la percezione essenziale di unicità e persistenza in ognuno di noi, la sublime ed inafferrabile essenza del mentale, quel centro d'irraggiamento di ogni consapevolezza e di ogni possibile realtà.

La rappresentazione antropologica del sé, l'idea che l'uomo ha dell'uomo, quella bussola su cui le culture orientano il proprio senso e danno senso alla vita di chi ne fa parte, non fa questione di dimostrazioni scientifiche, né ha bisogno di essere sorretta da razionalità e coerenza.

La verità scientifica appartiene ad un altro ordine, ma è un ordine comunque minore, che già fatica a darsi un senso fuori da sé, e struttura comunque un ambito di esperienza e consapevolezza più circoscritto e limitato.

Lo sanno bene i sacerdoti di tutte le religioni che amministrano da sempre la storia delle civiltà e la vita interiore di ciascuno, le aspettative, i sogni e i desideri, la terrificata pulsione di immortalità degli uomini, con la sola energia di testi e narrazioni sacre assurdi, contraddittori, puerili, o semplicemente falsi. I creazionisti, i folli ebrei ortodossi, i fanatici islamisti, gli stralunati e potenti mormoni di Salt Lake City: non c'è sciocchezza abbastanza grande che gli uomini non siano disposti a sottoscrivere per paura di quel vuoto che li attende sornione alla fine della strada.

Un dualismo asimmetrico, però – come quello tra la vita e la morte -, dove i due principi non solidarizzano in una confortante complementarità nell'ambito del tutto (quel tutto che Pombo vede come un'ovvietà e un articolo di fede), ma si definiscono invece reciprocamente attraverso la lotta, la contrapposizione, la loro irrisolvibile incommensurabilità. Il primo si manifesta come una creatura di polvere provvisoria e reversibile, finita, temporanea, vulnerabile, mentre la seconda (anima, spirito, *aroha*, coscienza, io, *ngakau*, pneuma, fantasma, *tren an door*, o quello che sia) è una sostanza inattaccabile dalle imperfezioni della realtà, astratta e immateriale, priva di estensione e puntiforme nel tempo, eppure paradossalmente reale, presente a sé stessa come niente altro al mondo. Incomprensibile ed indefinibile, ma insieme sempre così ovviamente identificata ed esperita. Corpo e anima, materia e spirito, concreto e astratto, carne e



fantasma, sostanza e soffio, soma e mente: le innumerevoli descrizioni in cui gli uomini hanno cercato di comprimere quella irrapresentabile sensazione di doppiezza essenziale, la dialettica ineffabile di fangosa corporeità (*too, too solid flesh...*) e incorruttibile autoconsapevolezza.

Forse la neuroscienza può fare a meno dello spirito (ma chissà), ma ogni minimo aspetto e momento della vita di ciascuno (persino di quella dei neuroscienziati) è impregnato dalla percezione incontrovertibile di qualcosa che sta al di fuori, o al di sopra, o dentro quella carne troppo solida, un ordine sepolto, un principio inattingibile con gli strumenti ordinari dei nostri sensi, e in fondo non fa molta differenza se lo si consideri un banale secreto fisiologico o un principio trascendente.

una deliziosa energia

Il dualismo, allora. E' qui che si concentra la sostanza dell'enigma.

Per la religione, per tutte le religioni, il dualismo non costituisce un problema. I problemi della religione sono tutti risolti in partenza, perché la religione è la soluzione. La religione non si pone domande perché è essa stessa la risposta.

Quando tutto è cominciato, era sembrata questa la scelta più naturale, ovvia: la religione (o il mito, se c'è una differenza) bastava da sola a collocare l'uomo al giusto posto in uno scenario dove esseri ed entità di vario ordine e specie, oggetti materiali, animali, larve, divinità, uomini, eroi, fenomeni naturali e corpi celesti occupavano ciascuno una casella ben definita, il tutto con generale soddisfazione (oppure facevano parte di un'ammucchiata confusa, ma non meno appagante per il pensiero e la consapevolezza). Grazie a lei la morte non faceva così paura, in fondo, anche perché i confini della sopravvivenza individuale non erano così ferrei e ristretti come lo sono diventati nel nostro mondo, e si estendevano oltre, talvolta ben oltre, la persona umana.

La filosofia nasce come scelta e come volontà di fondare su energie esclusivamente umane quell'impresa di consapevolezza e autoriconoscimento che la religione dava già pronta e confezionata, nelle sue innumerevoli versioni, ma sempre con la stessa strategia di appoggiare su un'autorità programmaticamente incomprensibile l'incomprensibile nodo della nostra esistenza e di quella del mondo.

Abbiamo abbracciato la filosofia perché non potevamo accontentarci – non più, e non soltanto, almeno – di quella risposta, della inespugnabile e soddisfatta forza del dogma, perché non abbiamo trovato abbastanza consolatorio e rassicurante il suo potere.

Da quel momento ci siamo resi conto che la fede, la verità autosufficiente e corrusca, o anche la deliziosa energia consolatoria che la alimentava non erano più in grado di proteggerci da quel vuoto che fino ad allora avevamo così serenamente fissato negli occhi, immaginandolo trattabile e

domestico.

Gli esiti non sono stati quelli sperati, a dispetto dell'ottimismo e della fiducia con la quale ogni nuova visione si è candidata nel corso del tempo a sostituire la decrepita dittatura della fede.

Perché questa orgogliosa, audace rivendicazione di autonomia su cui confidavamo per risalire una volta per tutte alla sorgente, ci ha messi di fronte, ogni volta, inevitabilmente, alla necessità di appoggiare di nuovo la nostra verità su un principio autosufficiente, a ripiegare su una differente forma di credenza, una diversa autorità altrettanto inscalfibile, e quel vuoto irrapresentabile si è ripresentato in tutta la sua ironica, angosciosa vastità.

dei assenti

E' per questa ragione che la filosofia occidentale ha infine abbandonato l'impresa, ripiegando su obiettivi più alla portata e confezionando quella perplessità essenziale in una scintillante architettura di pensieri congruenti, sillogismi, arcane epifanie della parola.

E' da qui che si sono dipartiti due opposti percorsi, per finire entrambi da nessuna parte: il primo cercando di recuperare nel discorso filosofico quel pieno che la religione assicurava senza spese ai propri clienti, il secondo concentrandosi su una antropologia che semplicemente rinunciava a porsi il problema, con l'intento di spiegare l'uomo esclusivamente in ragione e nei termini del mondo di cui fa parte, insieme ad altri coinquilini animati presumibilmente simili a lui, per un verso od un altro.

I primi hanno tentato quindi di ricostruire una teologia non confessionale, una ricerca di dio - o di un principio equivalente annidato nella percezione inesplicabile del trascendente che immaginano al fondo di ciascuno di noi - non solo rifiutando la servizievole immagine di un ente costruito in funzione dei bisogni, dei desideri, delle paure e delle aspettative dell'uomo (invenzione troppo scopertamente consolatoria e puerile), ma soprattutto proclamando l'impossibilità logica e ontologica che il divino possa essere ente. Pensando dio come ente, che spartisce quindi la stessa natura con un'infinità di altri enti meno perfetti di lui non si fa, dicono, che rappresentarlo come un *primus inter pares*, e si dissolve così il principio fondativo del divino, che riposa al contrario sulla sua essenziale alterità rispetto a tutto quello che c'è. La sua qualità divina è quindi sanzionata dal suo non essere, qualcosa che non c'è, appunto, qualcosa che manca, che si ritrae e si assenta. Un dio assente, così pare, il cui essenziale difetto di essere non gli impedisce di collocarsi in un'ineffabile ed inespugnabile zona franca esistenziale. Non è vero, come sostengono gli ingenui ateisti, che dio non c'è, e basta. Al contrario, dio c'è proprio in quanto non c'è.

Ancora una volta tutto si gioca sulla equivoca semantica indoeuropea dell'essere e delle sue versioni occidentali, e



anche i più sofisticati affabulatori di oggi alla fine non fanno altro che contrabbandare le norme del loro linguaggio per una rappresentazione fedele delle verità ultime, come Aristotele prima di loro, o Anselmo d'Aosta (Mario Ruggenini: *Il Dio Assente*; Bruno Mondadori, 1997).

speciali?

In alternativa l'antropologia filosofica di oggi, riproponendo nel mondo contemporaneo la domanda sull'uomo, ha pensato di rifondare una propria esclusiva competenza facendo aggio sulle conquiste del metodo scientifico, e costruendo all'interno del potente campo di forza di quello le sue teorie e la sua misura di senso.

In particolare la scelta di porre un discrimine di verità sulla congruenza della riflessione filosofica con i dati della ricerca scientifica ha rappresentato, così pare, un'abdicazione alla libertà speculativa propria della filosofia, schiacciandola su una accettazione piuttosto corriva – ed ideologica – della infallibilità della scienza, chiamata a garante della perspicuità ed efficacia della visione filosofica.

In questa prospettiva si pone il libro di Francesco Ferretti (docente di filosofia del linguaggio all'Università di Roma 3), che sin dal titolo (*Perché non siamo speciali – mente, linguaggio e natura umana*, Laterza, 2007) si propone di tratteggiare una visione dell'uomo (della sua 'natura', appunto) tutta interna al contesto animale, una visione continuista ed unitaria che si incardina a tre indiscutibili pilastri sapienziali: la biologia evoluzionistica, l'innatismo linguistico chomskiano e la scienza cognitiva contemporanea.

Benchè gli argomenti di Ferretti siano tutti interessanti, ed efficace la sua ricostruzione del contesto scientifico e filosofico di riferimento, trovo un inutile spreco di energie tutto quell'affannarsi sulla specificità biologica dell'uomo, di contro alle visioni che – direttamente o meno – implicano una sua qualche 'specialità'. In fondo, chi potrebbe dire che la 'specialità' dell'uomo non sia appunto una caratteristica propria della sua 'specificità', e dove potrebbe essere posto poi il confine esatto tra l'una e l'altra, in un *continuum* biologico che non conosce confini e compartimentazioni, se non quelle che l'uomo utilizza per rappresentarlo a sé stesso?

Tutto il discorso di Ferretti mi pare viziato da questa superflua precondizione ideologica, accompagnata, come accade con tutte le ideologie, da una dose blanda ma fastidiosa di dogmatismo, che lo porta a produrre volta per volta come evidenze e verità inoppugnabili l'insieme di riferimenti teorici alquanto generali e talvolta questionabili su cui appoggia il proprio punto di vista.

E' quello che accade con la teoria evoluzionista, certo la più convincente ipotesi generale sulla vita che sia scampata al rasoio di Occam, ma che è un testimone assai poco affidabile e performante quando la si voglia scomodare per dirimere

minute questioni di dettaglio in campi complessi come il linguaggio, o l'intelligenza e la mente dell'uomo. Accade con l'innatismo chomskyano, che per un verso è un'ovvietà, e per un altro invece una complessa e controversa ipotesi di lavoro di difficile applicazione in questo contesto.

L'orizzonte all'interno del quale si muove Ferretti è quella che lui definisce la 'prospettiva unitaria' dell'essere umano. Il dualismo (biologia/cognizione – cultura/storia/società), afferma apoditticamente, "*appare oggi una concezione in disuso*". E' lì, nella "*sponda dualistica, che cerca di salvaguardare l'uomo come qualcosa di speciale e sostanzialmente differente da tutto il resto*" che prospera la ingannevole deriva dell'antropologia culturale, Clifford Geertz in testa, e di tutte le visioni relativiste. Alla disgraziata eventualità che tali visioni possano prevalere Ferretti oppone una ricostruzione biologista e innatista dell'uomo, animale tra gli animali, prodotto ovvio della selezione naturale.

Non gli sfugge peraltro la percezione delle perniciose conseguenze che questo punto di vista proietta sulla questione del libero arbitrio (altro nervo scoperto di ogni antropologia filosofica, a torto o a ragione): "*...che l'essere umano possa essere interpretato come artefice del proprio destino non è certo in discussione: ad essere controverso è capire come possa farlo*". Peccato che nel libro non si trova niente che spieghi in qualche modo questo come. Il problema resta impantanato lì, a pagina 12, e se ne perdono le tracce, condannato alla stessa inconseguenzialità che Ferretti rimprovera a Geertz.

Ma il respiro pesante dell'ideologia si manifesta con più evidenza nella corriva reattività del libro all'insidia relativista.

who's afraid of the big bad Whorf?

A scampo di quella inquietante minaccia Ferretti dispiega, come tanti prima di lui, tutto il vecchio armamentario anti-whorfiano: dalle blandizie di una cauta sottoscrizione dell'ipotesi debole ("*il determinismo e il relativismo linguistici portano Whorf ad estremizzare una concezione per altro verso intuitiva e condivisibile*"), che come si sa è debole ma non whorfiana, al giudizio 'risolutivo' della sperimentazione psicologica e percettiva ("*...le prove empiriche accumulate negli anni hanno dimostrato l'insussistenza della tesi Sapir-Whorf...*"), prove che poi non sarebbero altro che le solite vecchie (e contestate) ricerche sui termini di colore: "Basic color terms [di Paul Kay (1969)] *rappresenta un punto di non ritorno nella riflessione sul rapporto tra linguaggio e percezione*". E qual è l'autorità dalla quale Ferretti deriva questa risoluta convinzione? Ma Paul Kay (1978), naturalmente.

Ma il libro di Ferretti è un libro onesto e in più punti stimolante, quando non ci si faccia impressionare dal troppo facile entusiasmo argomentativo, da quei ragionamenti che alla fine tornano tutti, in un modo o nell'altro.



Anche lui ci dice chi è l'uomo, e ci apre una prospettiva sul problema che Pombo non è in condizione concepire e di affrontare, e che probabilmente gli ripugnerebbe.

Una prospettiva filosofica tutta misurata sulla potenza risolutiva della scienza e del metodo scientifico.

Per questo l'interlocutore d'elezione della filosofia, a questo punto, non è più la religione di Pombo, ma semmai lo scenario teorico e sperimentale della scienza moderna.

A modo suo, anche Ferretti prende atto così che nel nostro mondo occidentale - e tanto più in questa feroce contemporaneità nella quale è prima orgogliosamente germogliata, e poi naufragata nella costernazione l'illusione titanica di risolvere l'enigma fondativo con i soli mezzi del discorso ben temperato - la filosofia è ritornata ad essere nient'altro che una delle possibili strategie che si offre all'interrogante, né la principale, né ormai la più autorevole, se mai lo è stata.

E' questa la ragione per cui diventa indispensabile ammettere la scienza con tutti gli onori del caso all'interno del discorso filosofico, e con essa la potenza tranquillizzante di un metodo incardinato al rigore del ragionamento, dell'osservazione oggettiva e dell'inflessibile potere dell'inferenza.

Ma a dispetto dei suoi successi pratici, dell'onnipotenza tecnologica delle sue applicazioni, delle sue incontrovertibili equazioni, e persino della efficace propaganda su cui talvolta appoggia il proprio potere, anche quel metodo finisce prima o poi per scontrarsi con l'opacità irrimediabile dell'enigma fondativo, riuscendo semmai solamente a dare una diversa (e forse più disperata) rappresentazione del confine invalicabile che lo separa da noi.

Nonostante questo ironico scacco la scienza non ha mai rinunciato a cercare quella chiave, e oggi accade sempre più spesso di sentire qualcuno dei suoi ottimisti fautori dichiarare l'avvenuta (o prossima) soluzione di tutti i misteri che ci sono, ognuno nel proprio ordine: la comparsa della vita sulla terra, l'origine, il futuro e l'estensione dell'universo, il significato e il funzionamento della mente. Ormai ci siamo, o giù di lì.

D'altra parte già Don Ferrante, molto prima di loro, aveva penetrato *"tutti i più meravigliosi segreti della natura"*, e gli era ben chiaro *"come le goccioline della rugiada diventin perle in seno delle conchiglie; come il camaleonte si cibi d'aria; come dal ghiaccio lentamente indurato, con l'andar de' secoli, si formi il cristallo"*.

Come è facile rendersi conto invece, al fondo anche della più orgogliosa rivendicazione di autonomia ed autosufficienza razionale, residua la inevitabile necessità di appoggiarsi a qualcosa di indimostrabile, a qualcosa che nonostante tutto si rivela intrattabile ad essere esaminata nell'ordine naturale della spiegazione scientifica.

Alcuni si rassegnano, scienziati rispettabili che alternativamente si rimettono al magistero della fede (non fu

lo stesso John Eccles a sostenere che nel cervello umano, proprio lì dentro, dimorava l'anima perfetta dell'uomo?) o prendono avvedutamente atto dell'inconoscibile universale come di qualcosa che non riguarda il loro specifico ambito di ricerca. D'altra parte non l'ha detto così bene Wittgenstein? *"di ciò di cui non si può parlare, ecc. ecc."*.

una macchina operatrice

Altri si limitano a fare finta di niente, senza accorgersi che le loro complesse fabbriche dimostrative incorporano comunque, sempre, una visione molto determinata ed ingombrante dell'uomo, dei suoi scopi, della sua - appunto - 'natura'.

E' il caso per esempio della neuroscienza cognitiva la quale (pur nelle sue diverse accezioni e con esiti sperimentali diseguali) ha in qualche modo insediato nella consapevolezza generale della contemporaneità un modello forte di antropologia, filosoficamente molto primitivo, ma decisamente potente.

Un modello assolutamente materialistico e universalistico di macchina operatrice nel quale l'architettura umana è risolta esclusivamente nei termini della codifica genetica, della modularità funzionale e dell'attività elettrica dei neuroni. Ogni aspetto del comportamento umano, ogni moto del corpo e della mente, le intenzioni, i ricordi, le propensioni e le pulsioni, persino l'etica e la percezione della bellezza, tutti sono criptati in una qualche postazione fisica del cervello, nel dosaggio di unità genetiche elementari, in un qualche tracciato elettrico, in una sequenza chimico-fisica. Sorprende quanto disinvoltamente metodi e strumenti di tale complessità e sofisticatezza siano messi di volta in volta a servizio di modelli sperimentali di inferenza così approssimativi e - talvolta - ingenuamente ottimistici.

Forse le sequenze neurali e la mappatura cerebrale hanno una funzionalità assoluta nel predire e rappresentare efficacemente condotte elementari di motilità ed intenzionalità, ma diventano ben poco utili quando le si forzino a rendere conto di aspetti più complessi, interattivi e sinestetici del comportamento, o addirittura di attitudini puramente culturali.

Benchè larga parte di queste sperimentazioni si basi sul trattamento di cavie non umane, è dell'uomo, in fondo, che si parla per tutto il tempo, un uomo che è visto come qualcosa di assolutamente discontinuo e speciale nel contesto del mondo animale.

"Human - perchè siamo unici" (Cortina, 2009), scrive senza neanche il punto interrogativo Michael S. Gazzaniga (direttore del Centro di neuroscienza cognitiva dell'Università di Santa Barbara) sul frontespizio del suo libro (un titolo che certo non farà piacere a Francesco Ferretti).

Un libro militante, attraversato da una curiosa frenesia frenologica e da uno sconcertante ottimismo gnoseologico. Leggere per credere i capitoli dedicati al 'gene del



linguaggio', ai 'programmi etici precostituiti', alla 'neurobiologia dei giudizi morali', ai contesti neurali della religione e della musica: "con le moderne tecniche di ricerca siamo in grado di fare qualcosa di più che elaborare semplicemente idee sparse sul comportamento religioso: possiamo provare o rifiutare molte di esse".

Un approccio, ancora, à la Don Ferrante, che si scopre condiviso da altri altrettanto ottimisti colleghi, come P. Boyer (2003), al quale si deve un saggio dall'eloquente titolo di *Religious thought and behaviour as by-products of brain function*.

D'altra parte anche Sergio Rizzolatti, il molto acclamato scopritore dei neuroni specchio, non si perita di somministrare alle sue cavie riproduzioni di sculture della Grecia classica, nel tentativo di rintracciare il codice neuronale della bellezza universale.

Una visione materialistica pura, di quelle che la filosofia aveva già scartato molto prima che arrivasse Carlo Marx.

etica

Ma sia che venga espressamente conclamato, oppure implicato come una inevitabile preconditione del metodo scientifico, il materialismo non offre più di tanto, nel contesto di quell'enigma che ci interessa. La scelta del materialismo, se ci dice finanche nel dettaglio più sottile che cosa sia l'uomo, come propriamente funzioni ed interagisca ciascuna delle sue parti, quali siano i suoi veri rapporti con il mondo della vita, con la storia del mondo e l'evoluzione dell'universo, lascia inevasa la risposta al secondo, irridimibile corno della questione: *perché?*

E se il materialista può ben disinteressarsi alla risposta come di qualcosa che esula dalle sue competenze, resta il fatto che quella domanda rimane piantata lì, nel mezzo del nostro spazio mentale ed esistenziale, a segnare ancora una volta un vuoto, una regione inesplorabile sottratta alla presa e persino alla capacità di rappresentazione ed immaginazione degli strumenti scientifici più sofisticati e del ragionamento più complesso.

Appellarci alla scienza, o al caso, o anche soltanto praticare l'astensione, ammettendo onestamente la nostra impotenza di fronte a quella domanda, non può bastare.

Perché la risposta che cerchiamo non è solo curiosità essenziale, rovello, l'eterna, perplessa, ansiosa ricerca: quella risposta implica anche una condotta, pretende di orientare le nostre vite e i nostri comportamenti, di fondare i nostri valori, di dare un senso al nostro stare al mondo.

Conoscere chi siamo, o che cosa siamo, significa riconoscere ed accettare il nostro posto nell'universo, scoprire quello che vogliamo e quello che dobbiamo volere, agire rettamente.

Una via, una direzione, un senso.

Dare senso, qualsiasi cosa si intenda con la parola. Raggiungere uno stato di agio e di sazietà, di completezza e rotondità del pensiero e della coscienza (qualsiasi cosa si

intenda) che non ha bisogno di interrogarsi ancora, di domandare ancora.

la danza del gallo cedrone

L'etica, allora. Se l'etica non è garantita da una fideiussione trascendente, si dice ancora lo scienziato, questa deve inevitabilmente fare aggio su qualcosa di proprio alla natura umana. Ci deve essere qualcosa lì dentro, che è stato iscritto una volta per tutte, come la danza d'amore del gallo cedrone, come il volo linguistico delle api, come l'estro delle femmine di scimpanzè, o il becco ricurvo del tucano.

E' il gene ad essere egoista, o altruista, a seconda delle sue convenienze. Può persino darsi che anche le pulsioni morali trovino un qualche riscontro in una formula genetica (benché sia improbabile che i geni si diano pena di questioni così sfacciatamente culturali).

Ma quando anche tutto questo potesse essere dimostrato con equazioni, irrefutabili formule chimiche, potenti microscopi a scansione, la domanda resterebbe ancora intatta ed intangibile: *chi, e perché?*

Ancora una volta è l'uomo di fede ad avere le carte giuste. Lui se ne starà comunque tranquillo ad aspettarvi al traguardo. Lui è arrivato ancora prima di partire, perché anche se il vostro ragionamento, o la sua stessa ragione lo forzassero ad accettare il vostro punto di vista su quei geni, e quelle danze d'amore, potrà sempre confidare che tutto questo non fa che rientrare nei disegni del suo dio.

I pensieri di dio sono contorti come viti, direbbe il poeta, e chi siamo noi per sindacare sui motivi che lo hanno convinto ad allestire un progetto durato miliardi di anni invece di risparmiarsi la fatica, lui che è onnipotente, e cavarsela in sei giorni, o magari in un solo abbagliante millisecondo, un *fiat*.

L'ospitalità della fede è tale che anche Darwin può starci tutto dentro, con buona pace dei creazionisti.

Ecco la carta vincente della fede, perché la fede, tra tutte le strategie possibili, è l'unica che riesce a raccogliere in un unico inscindibile viluppo le questioni del senso della vita, della norma morale e della negazione della morte, laddove ogni altra strategia ha fallito prima di cominciare il lavoro.

Per questo la via offerta dalla religione non è mai veramente tramontata. Perché possiede allo stato puro quello con cui tutti gli altri si ritrovano infine a venire a patti, e perché offre insieme quella salvezza dalla cancellazione che essi non sono comunque in grado di garantire per manifesta incompetenza: è proprio l'antidoto universale che quella ancora distilla contro l'inconcepibile abisso della morte, seppure di dubbia efficacia, a renderla così potente e pervasiva.

il dovuto di ciascuno a tutti

Naturalmente c'è un prezzo da pagare, e non tutti sono disposti a spendere: come per chi si toglie le scarpe davanti



al tempio, per accedere al sacro ci si deve lasciare dietro razionalità ed intelligenza, ci si deve affidare a credenze prive di senso, o decisamente folli, o stupide *tout court*, a riti bislacchi e talvolta persino ripugnanti, a formule magiche, e a tutto l'apparato del caso.

Per questo non sono mai cessati i tentativi da parte di teologi riformati, e di laici inquieti, per depurare la fede da tutto questo, salvaguardarne un nucleo sublime che non ripugni alla nostra sofisticata mente contemporanea.

Un principio incorporeo e impersonale, se del caso persino privo di essere, l'origine ineffabile del bene che si contrapponga al naufragato fantoccio del dio geloso che fa capolino dietro i cespugli fiammeggianti, e che si riproduce per partenogenesi nel ventre di una vergine, e un'etica senza fede e senza dio.

L'operazione è più difficile di quanto sembri a prima vista, a dispetto delle formulazioni funambolistiche con cui si cerca di legittimare quel principio infondato: la filosofa Roberta De Monticelli, per esempio, su *La Repubblica*, trova che l'etica sia *"la consapevolezza di ciò che è dovuto da ciascuno a tutti, in ciascuna data circostanza"*, e la sua collega Nadia Urbinati, sullo stesso giornale, confida che *"la condizione umana sia capace di comprendere le ragioni del bene e del male e sulle orme di Kant sappia trovare nella ragione il fondamento del dovere morale"*. 'Consapevolezza', 'capacità di comprendere', 'ragione': categorie deboli e puramente affabulatorie. Niente su cui si possa strutturare un punto di vista filosofico, niente più che un volenteroso articolo di fede, *whisful thinking*, qualcosa come un esorcismo linguistico, o un esorcismo *tout court*.

Parlare a tutte lettere maiuscole non è sufficiente, da solo, a trasformare un pio desiderio in un argomento sostenibile, e a tutte e due, alla fine, non resta che concludere: *"per le posizioni metafisiche ultime non esiste dimostrazione"*.

un teologo riformato

Curiosamente, mentre i filosofi si rassegnano a rimettere ad un qualche principio infondato e inevitabilmente trascendente le loro speranze di intelligibilità della natura dell'uomo, non mancano teologi che - gettando uno sguardo nel campo avverso - trovano spunti per una antropologia implicitamente, paradossalmente laica.

Così Vito Mancuso, a cui si deve il tentativo di articolare dall'interno della fede una antropologia cristiana che possa fare a meno - per come possibile - della trascendenza, e riposi invece sull'imperativo di una legge impersonale che trova giustificazione e testimonianza nello stato del mondo, così come ce lo restituisce la scienza moderna, qualcosa come la forza di gravità, o l'elettromagnetismo (*La vita autentica*, Cortina, 2009).

Non che Mancuso argomenti contro la trascendenza, un principio del quale, come cristiano, non può fare a meno. Quello che cerca è piuttosto di tratteggiare un territorio comune e universale che possa essere transitato da credenti

e non credenti, una visione autentica dell'uomo su cui entrambi possano convenire, senza che si frappongano le rispettive precondizioni filosofiche o culturali.

Inutile allora, in questo contesto, il ricorso all'autorità del libro, alla forza autoevidente della rivelazione, che i teologi come Kipoy Pombo trovano invece così risolutiva: è su qualcosa d'altro che si deve fare aggio, qualcosa che sia più vicino all'esperienza quotidiana dei laici, al loro linguaggio, ed alla loro disponibilità a credere.

Cosa di meglio della scienza, allora: la scienza, con le sue risposte puntuali e verificabili, la sua potenziale infallibilità, la capacità di allestire visioni condivise ed autorevoli del mondo e dell'universo, una reputazione che oggi nessuno potrebbe ragionevolmente mettere in discussione.

Così l'antropologia di Mancuso, la sua visione dell'uomo autentico, l'uomo eminentemente relazionale che trova il significato della sua esistenza e le radici della sua fede nella apertura verso l'altro, viene incardinata e fatta conseguire a una idea della natura umana che poggia sull'osservazione scientifica, su una ricostruzione razionale del reale, che a suo dire testimoniano senza equivoci di un'armonia sovraordinata, di una logica, e di una legge universale (che i cristiani potranno ben interpretare come divina, e i laici spiegare a propria discrezione, se ci riescono).

"La scienza consegna al pensiero una concezione secondo la quale la relazione è anteriore alla sostanza, in quanto la costituisce, perché non c'è nulla che sia in sé senza prima ancora essere per altro".

Sorprendentemente, la fede fa appello alla scienza, e ne reclama la testimonianza dirimente. D'altra parte, non abbiamo appena visto come anche l'antropologia filosofica ricorra alla stessa strategia di delega veritativa?

L'uomo ha da essere relazionale, aperto verso l'altro (aperto dall'amore e all'amore per l'altro), proprio in quanto il suo essere propriamente umano, la sua costituzione originaria, il suo corpo, le sue singole parti, la sua fisiologia, la sua psiche, tutto quello che fa di lui quello che è, è il risultato di cooperazione, integrazione, solidarietà, mutualità ed armonia. Questo è *l'ordine*. Energie e forze elementari, atomi, molecole, cellule aploidi e diploidi, organi e fenomeni psicologici e sociali, persino il movimento dei pianeti intorno al sole e delle galassie nello spazio, su una scala progressiva di complessità e misura, tutti testimoniano di questo imperativo solidale che governa l'universo, per qualche ragione.

E questo principio di relazione, di armonia di tutte le sfere, altro non è che quello che da sempre chiamiamo amore.

nel vento

Sul dio che sta dietro a tutto questo, e - soprattutto - sul problema del male (che è un altro modo di porsi la domanda su dio) è difficile dire qualcosa, soprattutto per un cristiano. E Mancuso, coerentemente, non ha altra scelta che limitarsi a fare appello ad un principio, una forza, *"una logica*



impersonale che nel tendere all'armonia non si cura dei singoli". Proposta alquanto vaga, che peraltro viene sostenuta con la seguente bizzarra considerazione: *"so bene che a qualcuno, abituato a pensare in termini di provvidenza personale questa concezione può risultare fredda e inaccettabile, ma non se la deve prendere con me, bensì con chi ha stabilito che le cose nel mondo debbano andare così"* (cioè, in ultima analisi, con un'altra meta-provvidenza personale, ancorché incomprensibile e inavvicinabile).

Nel tentativo di allargare l'ospitalità del messaggio cristiano ai non credenti, Mancuso è costretto a diluirlo in aria sottile, e finisce così per tratteggiare un pensiero debole della teologia, disposto a venire a patti sulla trascendenza, e persino sull'anima aperto ad ipotesi dubitative e probabilistiche: *"ognuno di noi è una configurazione provvisoria dell'energia (certamente provvisoria per il corpo di carne, con qualche ragionevole probabilità di poter essere non provvisoria per quella speciale forma di energia umana chiamata 'anima spirituale')"*

Non sorprende allora che Mancuso possa preoccuparsi che la sua visione appaia troppo 'fredda' ai suoi lettori. C'è da domandarsi anzi se, così formulata, non finisca persino per risultare più indigesta e incongrua per la loro intelligenza di quanto non lo sia il sovrabbondante universo religioso del

cattolicesimo, con le sue pompe, i suoi miti, le sue selvagge assurdità, e il suo caldo messaggio di redenzione.

Alla fine, quello che Mancuso ci insegna, indirettamente, e con lui anche Francesco Ferretti, e Kipoy Pombo, i neuroscienziati cognitivi e tutti gli altri, è che non esistono scorciatoie praticabili.

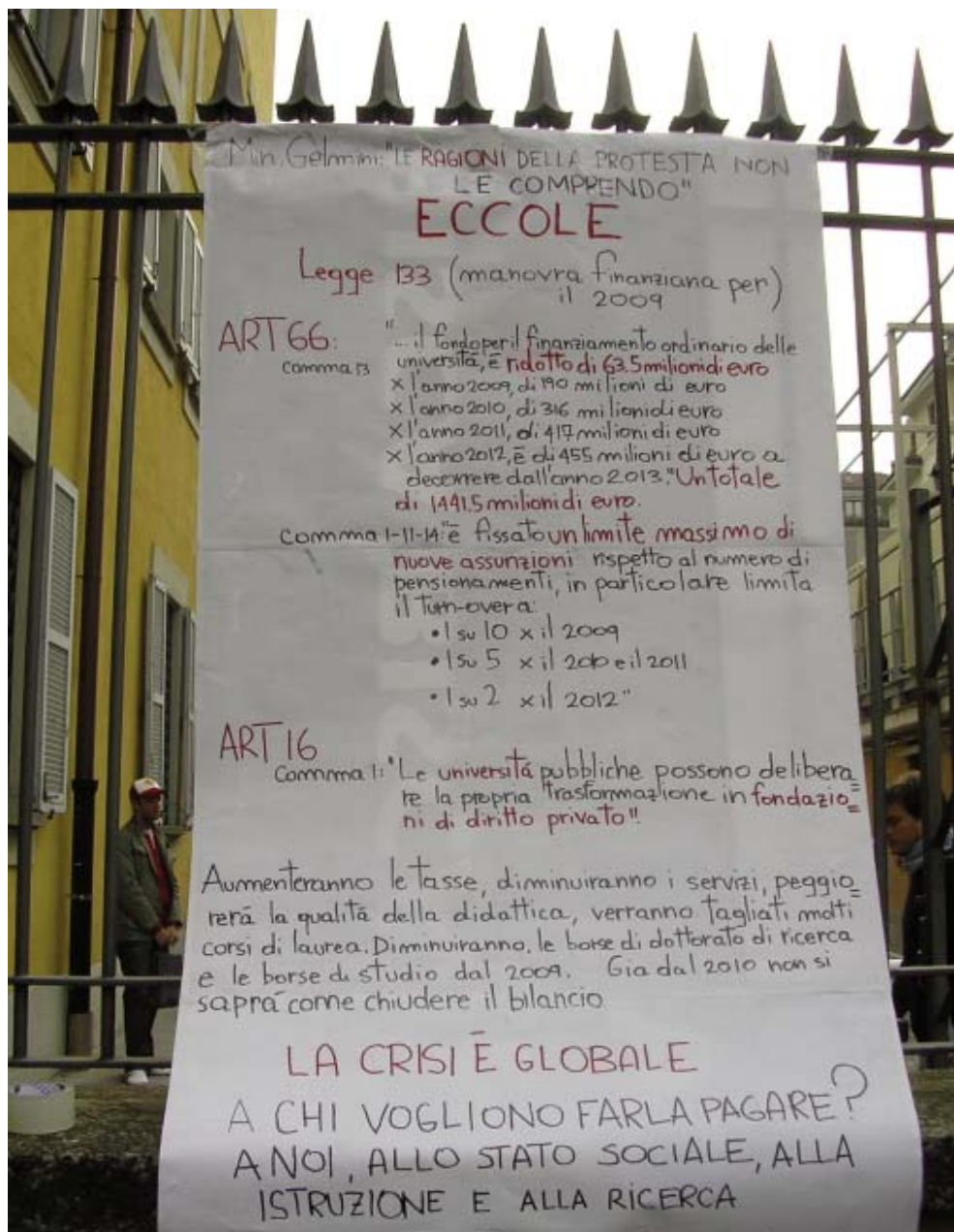
Sfortunatamente non lo è neppure la strada lunga, il viaggio accidentato, il sentiero contorto, lo scarto attraverso il bosco: alla fine anche questi, come tutti gli altri percorsi, lunghi o brevi, diritti o meno che siano, ci riconsegneranno, invece che al soddisfatto traguardo che vorremmo, al solito, inquieto punto di partenza.

Qualsiasi strada abbiamo deciso di prendere, in un punto qualsiasi lungo il percorso ci troveremo persi.

Ecco, è tutto qui. La risposta, lo sappiamo da sempre, non c'è.

Se c'è, non è una risposta, perché non ha niente a che vedere con quello che siamo in condizione di chiederci, e non è comunque qualcosa alla nostra portata.

kasparhauser@me.com



*Le ragioni della protesta studentesca dell'autunno 2008.
Università degli Studi di Milano, Facoltà di Scienze Politiche.*



Visitate il sito di Achab
www.achabrivista.it

La rivista è interamente scaricabile in formato .pdf



L'Università di Kabul, 2006. Foto di Antonio De Lauri

Note per la consegna e la stesura degli articoli.

Gli articoli devono essere in formato Word o Rich Text Format (.rtf). Si consiglia di usare il carattere times o times new roman corpo 12.

L'articolo deve avere di norma una lunghezza minima di 3 cartelle e massima di 15 (interlinea 1,5; corpo 12). Si consiglia di ridurre al minimo le note che non dovranno essere inserite in automatico ma digitate come testo alla fine dell'articolo. Nel testo il numero della nota deve essere inserito mettendolo tra parentesi.

Gli articoli devono essere spediti al seguente indirizzo: redazione@achabrivista.it. La redazione provvederà a contattare gli autori.

ACHAB



Università degli Studi di Milan-Bicocca, Ottobre 2008