

Comprensione del testo

1. Un etnologo nel metrò

Metrò, lavoro, nanna: [N.d.T. In francese *métro, boulot* (lavoro), *dodo* (nanna), dunque con un accento di cantilena che non si può rendere in italiano] solo un'ironia un po' pigra poteva prendersela con questa sequenza come simbolo dell'alienazione moderna. I vincoli che le corrispondono sono quelli di ogni vita sociale; si potrebbe anche, per restare in questo registro, far osservare che il negativo un po' alterato della sequenza (niente lavoro, niente metrò, niente nanna) sarebbe un simbolo più corrispondente alle difficoltà dell'epoca, la quale farebbe del tempo libero e dell'insonnia una risultante della disoccupazione.

Metrò, lavoro, nanna: l'interessante è al contrario di comprendere come il senso della vita individuale nasca da vincoli globali che sono quelli di ogni vita sociale. Tranne qualche dettaglio culturale e qualche aggiustamento tecnologico, ogni società ha il suo metrò, impone ad ogni individuo itinerari ove egli prova singolarmente il senso della sua relazione con gli altri. Che il senso nasca dall'alienazione, l'etnologia, fra altre discipline, l'ha segnalato da molto tempo, e questa verità resta paradossale solo perché gli resiste una certa idea di individuo, ancorata alle evidenze sensibili del corpo, che definisce, a sua volta e di rimando, i limiti e il senso del sociale.

Sul metrò parigino in particolare

Quando ero in terza, il nostro professore di francese ci aveva fatto notare che il più bell'alessandrino della lingua francese era scritto sui vetri delle porte del metrò. Ancora qualche anno fa (poiché questa scritta, nella sua formulazione originale, è oggi sparita), in effetti la RATP spiegava in questi termini il senso dei suoi divieti: *Le train ne peut partir que les portes fermées* [NdT. Letteralmente: «Il treno non può partire che a porte chiuse». Pure così, comunque, si perde l'eleganza dell'originale]. La perfezione *raciniana* di questo alessandrino, al quale la sua *e* muta imprimeva una vibrazione prolungata, incantava il nostro professore, molto meno soddisfatto di quello successivo, malgrado il suo tono di squisita urbanità, a causa della collocazione incongrua della sua cesura e del fatto che, nonostante la sua ultima sillaba femminile, non rimava con il precedente: *Prière de ne pas gêner leur fermeture* [NdT. Letteralmente: «Si prega di non ostacolare la chiusura»].

Nello stesso tempo ci spiegava Pascal («Nous sommes embarqués»), così che l'immagine del metrò parigino è sempre stata per me associata al carattere ineluttabile e irreversibile del percorso umano individuale; era l'anno della tragedia classica e del giansenismo: avevo ancora davanti a me il XVIII secolo, in seconda, e il XIX in prima.

Ma già il metrò mi aveva insegnato che si può sempre cambiare linea e che se non si sfugge alla sua rete si può, tuttavia, pur sempre fare qualche bella deviazione.

Marc Augé, *Un etnologo nel metrò*, Elèuthera, Milano 1992

Verifica della comprensione

I francesi dicono *métro*, *boulot*, *dodo*; in Italia si dice casa, lavoro, famiglia. È proprio questa la dimensione della nostra vita?

- Commenta le seguenti frasi del testo: «Ogni società ha il suo metrò, impone ad ogni individuo itinerari ove egli prova singolarmente il senso della sua relazione con gli altri»; «L'immagine del metrò parigino è sempre stata per me associata al carattere ineluttabile e irreversibile del percorso umano individuale».
- Che cosa intende l'autore quando afferma che il senso della propria relazione con gli altri nasce dall'alienazione?
- Quali sono le scritte di avvertenza che trovi sui mezzi di trasporto (treno, autobus, tram) che utilizzi abitualmente, ed è possibile individuare in esse un senso «etnologico»?

2. Luoghi e non luoghi

Rete, reticolo, nodo, sono tutte parole-immagini che compaiono a più riprese nel libro di Marc Augé *Un etnologo nel metrò*, a partire dalle linee sottili della mano, mappa quasi indecifrabile dove sarebbero scritti i destini e gli intrecci degli uomini e delle donne, paragonata a quella delle linee intersecate del metrò.

Del resto, questo fitto reticolo, che aborrisce le ortogonali a vantaggio delle curve, semicurve o delle linee spezzate, ricopre la stessa mappa della città superiore come una tela di ragno che s'imprime nella mente dei passeggeri – *geografia sotterranea*, la definisce Augé, in cui si rappresenterebbe la **geologia interiore degli individui**. Quella fermata, quella linea, quella corrispondenza, quel *luogo*, nomi che scorrono veloci sulle pareti delle stazioni, o si susseguono sui tabelloni blu e bianchi, e che sono collegati a fatti del passato prossimo o remoto, a momenti dell'infanzia, della giovinezza, dell'età matura, a eventi amorosi, di studio o lavoro, in un groviglio di percorsi oscuri.

Marc Augé – africanista, uno dei più valenti antropologi contemporanei – ha ripercorso quel *luogo* inconsueto e misterioso che è la metropolitana parigina alla ricerca di una possibile **antropologia della contemporaneità**, compito arduo con cui, sinora, si erano cimentati sociologi e psicologi, con risultati alterni.

Quello che Augé ha di diverso, e il libro lo dimostra, è l'attenzione allo spazio, ai luoghi, e non tanto ai comportamenti o ai costumi; la sua si potrebbe infatti definire un'*antropologia dello spazio*, una ricerca intorno a una delle dimensioni meno esplorate del nostro mondo, sebbene sia quella che abitiamo con maggior insistenza. [...]

La mappa del metrò con cui si apre il breve volume è l'emblema visibile di un mondo invisibile che si dà solo per astrazione e per piccoli eventi, per mosse e scarti quasi irrilevanti. La carta domina anche il ricordo, quella appesa nell'aula scolastica o studiata sui libri di scuola, rappresentazione variabile di quello spazio che gli uomini chiamano territorio: la Francia prima della Rivoluzione, quella dopo il Primo Impero, la Francia del 1870... e che s'imprime nella memoria degli allievi fino a diventare un mondo possibile da esplorare lentamente nel ricordo a decenni di distanza. Questo è quello che fa anche Augé, mostrando come il passato – il suo stesso passato – sia «un'astrazione, nel migliore dei casi una ricostruzione»; questo è diventato nell'immaginario dei parigini, popolazione insediata lungo le rive della Senna, il metrò: la mappa da decrittare tassello per tassello, o meglio linea per linea, incrocio per incrocio, nome per nome.

Chi cercasse nel libro topologico di Augé un ritratto della popolazione metropolitana resterebbe deluso; e non c'è neppure un'*etnologia della folla solitaria*, per quanto, con icastica definizione, lo studioso definisca il metrò «la collettività senza festa e la solitudine senza isolamento». Augé è invece alla ricerca di quei fatti che gli antropologi del passato hanno creduto di trovare presso le tribù africane o amerinde, e che invece ora lui cerca presso di sé, scandagliando quegli spazi interstiziali, i luoghi di tutti e di nessuno, che nella modernità sono percorsi da milioni di uomini ogni giorno, senza che di loro resti alcuna traccia. Questa è la metropolitana: lo «spettacolo brulicante dei nodi complicati che legano le linee l'una all'altra, nodi di corridoi e di scale percorsi in tutti i sensi da individui che danno l'impressione di sapere dove vanno».

Lui, l'etnologo che aspira all'intimità, esplora questi luoghi che finora solo la letteratura o il cinema avevano raccontato con micrologica dedizione, e proprio descrivendo questi spazi che oggi si può «comprendere come il senso della vita individuale nasca da vincoli globali che sono quelli di ogni vita sociale».

La dimostrazione più convincente di questo programma di ricerca, sempre in bilico tra il documento raccolto sul «campo», la riflessione filosofica e persino la narrazione, è nel successivo volume, *Nonluoghi*.

Aperto dalla descrizione di un viaggio solitario in automobile e in aeroplano del *Signornessuno*, con tanto di carte di credito, carte d'accesso, biglietti e accrediti elettronici vari, il volume prosegue con una riflessione sui compiti dell'antropologia contemporanea, fulmineo capitolo teorico, cui seguono due capitoli ricchissimi di sguardi sulla contemporaneità. Il termine che Augé usa per definire la nostra condizione e quello di *surmodernità*, che egli specifica in tre figure dell'eccesso: quella dell'eccesso di tempo, di spazio e di ego. Delle tre, quella che esplora con più ampiezza è la seconda, ed è proprio questo che differenzia *Nonluoghi* dal celeberrimo scritto di Lyotard *La condizione postmoderna*. Cosa sono dunque i nonluoghi? La loro definizione è al negativo, per opposizione a quelli che Pierre Nora ha definito i «luoghi della memoria», quelli in cui noi apprendiamo «l'immagine di ciò che non siamo più». I luoghi sono quelli del passato, insediati nel centro delle città, mentre i nonluoghi sono le tangenziali, le autostrade, le linee ad alta velocità che le circoscrivono e le circondano: la stazione ferroviaria, l'autogrill, il motel, la sala d'attesa dell'aeroporto, il metrò. Per rappresentare in modo tangibile il passaggio dal luogo al nonluogo, Augé ricorre a un testo di Jean Starobinski, che a sua volta legge Baudelaire: la modernità è la città dei campanili e delle ciminiere; la surmodernità è invece lo spazio rappresentato dalle reti, dai nodi, dai punti di scambio della circolazione delle persone, delle merci, dei veicoli.

Sono i canali comunicativi che da puri spazi di percorrenza si trasformano in spazi di insediamento: il transito è la vera dimora della surmodernità, si potrebbe dire parafrasando Augé.

Tuttavia, questa distinzione tra luoghi e nonluoghi non è così semplice come sembrerebbe, perché, come scrive l'autore, queste sono «polarità sfuggenti». [...] È un problema di sguardo, come scrive giustamente Marc Augé, o meglio di «spostamento dello sguardo». I nonluoghi sono quelli della solitudine, luoghi disabitati, luoghi di transito, luoghi in cui la sosta non si presenta come un atto di meditazione o di riflessione, ma come una pausa lungo un itinerario, spesso reiterate – quello del metrò, dell'automobile, dell'aeroplano. La ripetizione sembra dominare questi spazi della surmodernità, spazi dove la solitudine si trasforma in monotonia e vi si insedia l'angoscia dell'abbandono. Eppure basta uno sguardo attento, quello di un fotografo, di uno scrittore che appunta suo diario una frase, o di un semplice passeggero meditando, a rovesciare la negatività dei nonluoghi.

Marco Belpoliti, *Intervento al convegno «LUOGHI/ NONLUOGHI»*, 28 ottobre 1997

Verifica della comprensione

- Qual è il senso antropologico che Marc Augé individua nelle linee del metro parigino?
- Quali sono i tratti salienti della surmodernità?
- Dopo aver letto attentamente il testo, elenca e descrivi i «nonluoghi» che ti capita di frequentare.

3. I «primitivi» nostri contemporanei

Il primo stadio dell'umanità era costituito da cacciatori-raccoglitori che non disponevano di alcuno strumento per produrre, accumulare e conservare ricchezza, ma dipendevano completamente da ciò che trovavano e uccidevano.

In questo tipo di comunità:

- 1) non c'era divisione del lavoro;
- 2) grande era la solidarietà di gruppo, essenziale per procurarsi il cibo;
- 3) immediato era il rapporto bisogno-soddisfazione.

Il secondo stadio è costituito dalle società agricole, le quali non «trovano» ma «producono» cibo, e con esso i mezzi per la produzione (utensili), per l'accumulo (depositi), e per la difesa (armi) del cibo.

Ciò comporta:

- 1) la divisione del lavoro tra artigiani, custodi, uomini in armi;
- 2) la solidarietà limitata al territorio occupato, con ostilità per i vicini visualizzati come potenziali predatori;
- 3) dilazione nel rapporto bisogno e soddisfazione, perché tra la semina e il raccolto si crea quello spazio d'attesa che è la soddisfazione dilazionata.

[...] Nelle società agricole non si danno innovazioni perché ciò che conta è la stabilità del ciclo naturale, assecondando il quale è garantito il cibo e la sua riserva se appena si ottemperano quelle regole che sono le condotte del lavoro.

Il terzo stadio è costituito dalle società industriali dove la produzione di cibo (con tutti i valori ad essa connessi) diventa l'occupazione di una minoranza, mentre la maggioranza si dedica a una generalizzata attività produttiva a sfondo tecnologico con una radicale divisione del lavoro, con una struttura occupazionale in perenne cambiamento, scarsissima solidarietà umana, sostituita dalla garanzia tecnologica che connette i prodotti del lavoro dei singoli, e abbandono definitivo della delimitazione territoriale. Le strutture coercitive non seguono più il ritmo della natura, ma quello tecnologico della produzione per la produzione, indipendentemente dalla realtà dei bisogni. Questa separazione tra produzione e bisogno fa sì che l'uomo che vive nelle società tecnologiche debba ubbidire a regole astratte come quelle del mercato, che opera quella selezione naturale, un tempo operata dalle carestie e dalle pestilenze, e quella separazione da finalità collettive e cooperative di cui la tecnica ha bisogno, potendo essa operare tra uomini non eccessivamente socializzati, capaci di rispettare regole anziché obiettivi sociali.

«Il cacciatore, saremmo tentati di dire, è un uomo non economico. Almeno per quanto concerne i beni non alimentari, è l'esatto contrario di quella tipica caricatura immortalata nella prima pagina di ogni trattato di economia. I suoi bisogni sono scarsi e i mezzi relativamente abbondanti. Di conseguenza è relativamente esente da difficoltà materiali, non ha senso del possesso, rivela un immaturo senso della proprietà, è completamente indifferente a ogni pressione materiale, manifesta disinteresse a sviluppare il proprio apparato tecnologico.

L'uomo economico è un'invenzione borghese. Non è che cacciatori e raccoglitori abbiano frenato i loro impulsi materialistici; semplicemente non li hanno mai istituzionalizzati.

Noi siamo portati a ritenere che cacciatori e raccoglitori siano poveri perché non hanno nulla; ma forse proprio per questo dovremmo ritenerli liberi. La conclusione più ovvia e immediata è che la gente non si ammazza dalla fatica. Il periodo giornaliero medio dedicato individualmente al procacciamento e alla preparazione del cibo è di quattro-cinque ore. Per giunta, non si lavora senza soluzione di continuità; la ricerca del cibo era assai saltuaria, interrompendosi momentaneamente quando la gente si era procurata il necessario per l'occasione. Se c'è abbondanza, non darti pensiero del domani». (Sahlins)

A favore della sua tesi, Sahlins porta argomenti abbastanza convincenti: i cacciatori-raccoglitori, lungi dall'essere incapaci di progresso, l'hanno saggiamente respinto per evitare di risolvere l'intera vita in un'ininterrotta attività di lavoro, la qualità del loro lavoro (la caccia) rendeva inutili quelle relazioni personali intense e quei legami a lungo termine che costituiscono l'orgoglio di molte culture ritenute superiori e che in realtà sono imprigionate da strutture che durano nel tempo.

Questi valori, insieme all'etica del lavoro, compaiono con le società agricole dove la remunerazione dilazionata comporta obblighi a lungo termine, il carattere permanente dei rapporti, nonché quell'etica del lavoro, con conseguente sua divisione (l'aratro, la spada, il libro) per cui, mentre all'inizio tutti sono agiati, in seguito lo sono solo alcuni (i detentori della spada e del libro) e alla fine nessuno perché tutti sono schiavi del mercato. Analogamente, mentre all'inizio non c'è alcuna dilazione della soddisfazione (caccia) in seguito c'è una soddisfazione dilazionata (agricoltura) e alla fine, quando nella società industriale e mercantile il lavoro diventa premio a se stesso, c'è il regno della remunerazione dilazionata all'infinito.

[...] Ma oggi la produzione ha finito con il produrre molto più di quello che controlla, al punto che la macchina industriale e il mercato che la regola non può funzionare se non grazie a infrastrutture di dimensioni tali che, con buona pace di quanti oggi si apprestano a governarci, non possono essere finanziate e prodotte se non da una collettività centrale che può esistere se la tanto deprezzata solidarietà è in atto. [...] La razionalità strumentale che ha creato il nuovo mondo non basta più ora che il mondo si è sviluppato.

Nell'antichità la decisione politica era iscritta nella realtà delle cose di fatto perché, data la quasi impotenza dell'umanità nei confronti della natura, le scelte erano pressoché obbligate.

Oggi che la tecnica ci ha liberato dall'impotenza siamo costretti a essere liberi, non nel senso di fare ciò che più aggrada, ma nel senso che dobbiamo scegliere degli obiettivi e delle finalità che non ci sono più imposte dalla natura, ma dal senso che vogliamo dare alla nostra vita.

Il senso è una categoria che esula dalla ragione strumentale che conosce solo funzionalità ed efficienza.

E il fatto che la nuova classe politica emergente ci propone unicamente questi valori significa solo che ci stiamo muovendo in un contesto di grande arretratezza culturale, in cui non c'è la più pallida consapevolezza del significato del nostro tempo.

A questo punto i «primitivi» possono riapparire in tutta la loro concretezza, e senza più nessuno sdoppiamento tra la loro vita e la nostra ricostruzione perché, stante queste premesse, i «primitivi» siamo noi.



Verifica della comprensione

- Quali erano le caratteristiche della società dei cacciatori-raccoglitori?
- Qual è la funzione “sociale” del concetto di solidarietà?
- Spiega il senso dell’espressione: «Noi siamo portati a ritenere che cacciatori e raccoglitori siano poveri perché non hanno nulla; ma forse proprio per questo dovremmo ritenerli liberi».
- Perché l’autore conclude il testo affermando che stando queste premesse, i «primitivi» siamo noi?

4. Matrimoni d'amore

Avevo chiesto di un ristorante di cucina tradizionale e qualcuno mi aveva indicato *Michael and Nancy* nel vecchio quartiere portoghese.

Stavo ancora mangiando un buonissimo baccalà lesso con patate, cipolle, olive nere e aglio crudo quando Michael, il proprietario-cuoco, mi si sedette alle spalle e mi chiese: «Lei, signore, ha bisogno di protezione?»

Michael Texiera, settantasei anni, malese-portoghese, soldato nell'esercito inglese, catturato dai giapponesi e, dopo la guerra, mandato a combattere contro i comunisti, era cattolico. Giovanissimo, aveva sposato Nancy. Assieme avevano fatto diciassette figli, di cui quattordici ancora vivi. Vent'anni prima, Nancy aveva detto che il suo ventre non reggeva più: ancora un figlio e si sarebbe spezzato. Allora, osservantissimi delle leggi della Chiesa, avevano deciso di non avere più rapporti sessuali e questo aveva dato a lui il potere di curare la gente e liberarla dal diavolo. Lo faceva con un piccolo crocefisso di legno che il suo parroco gli aveva portato da Roma dove era andato in pellegrinaggio.

«Certo. Si ha sempre bisogno di protezione», gli risposi. Michael mise il crocefisso in un bicchiere d'acqua, bisbigliò delle preghiere, mi passò il bicchiere attorno alla testa, sul petto, sulle mani e concluse che non avevo problemi: nel mio corpo il diavolo non c'era mai stato. Più di tutto mi interessava la sua storia con la moglie. Matrimonio d'amore? chiesi. Niente affatto.

Fu la madre a sceglierli Nancy.

La sposò che l'aveva vista una sola volta. Disse che assieme avevano avuto una vita felice ed erano ancora molto uniti. Che anche nella tradizione dei matrimoni combinati, ancora così diffusa in Asia, ci sia una saggezza cui noi occidentali, con il nostro culto della libera scelta, abbiamo, strada facendo, rinunciato?

Tiziano Terzani, *Un indovino mi disse*, Milano 1995

Verifica della comprensione

- Spiega il rapporto tra religione e magia presente nel testo.
- Analizza il valore sociale del «matrimonio combinato», ancora presente in molte società, soprattutto asiatiche.
- Qual è il peso della tradizione nel contesto sociale in cui vivi?

5. Cultura e conoscenza

Benché le condizioni socio-culturali della conoscenza siano per natura affatto diverse dalle condizioni bio-cerebrali, le une e le altre sono legate assieme a mo' di nodo gordiano: le società possono esistere, le culture formarsi, conservarsi, trasmettersi, svilupparsi, soltanto attraverso le interazioni cerebrali/intellettuali tra individui.

La cultura, peculiarità della società umana, è organizzata/organizzatrice attraverso il veicolo cognitivo costituito dal linguaggio, a partire dal capitale cognitivo collettivo delle conoscenze acquisite, dei saper-fare appresi, delle esperienze vissute, della memoria storica, delle credenze mitiche di una società. Così si manifestano “rappresentazioni collettive”, “coscienza collettiva”, “immaginario collettivo”. E la cultura, sfruttando il suo capitale cognitivo, instaura le regole/norme che organizzano la società e governano i comportamenti individuali. Le regole/norme culturali generano processi sociali e rigenerano globalmente la complessità sociale acquisita dalla stessa cultura. La cultura non è, dunque, né “superstruttura”, né “infrastruttura”, termini impropri in una organizzazione ricorsiva dove ciò che è prodotto e generato diventa produttore e generatore di ciò che lo produce o lo genera. *Cultura e società stanno in mutua relazione generatrice*, e in questa relazione non dobbiamo dimenticare le interazioni tra individui, i quali a loro volta sono portatori/trasmittitori di cultura; tali interazioni rigenerano la società, la quale rigenera la cultura.

Se la cultura contiene in sé un sapere collettivo accumulato nella memoria sociale, se essa racchiude principi, modelli, schemi di conoscenza, se genera una visione del mondo, se il linguaggio e il mito sono parti costitutive della cultura, allora *la cultura non include solo una dimensione cognitiva: è una macchina cognitiva la cui prassi è cognitiva*.

In questo senso si potrebbe dire per metafora che la cultura di una società è simile a una sorta di mega-computer complesso, in grado di memorizzare tutti i dati cognitivi, e che, portatrice di quasi-software, essa prescrive le norme pratiche, etiche, politiche di tale società. In un primo senso, il grande computer è presente in ogni intelletto/cervello individuale dove ha scritto le sue istruzioni e in cui prescrive le sue norme e i suoi comandamenti; in un altro senso, ogni intelletto/cervello individuale è simile a un calcolatore, e l'insieme delle interazioni tra questi calcolatori costituisce il Grande Computer. Nelle società arcaiche, tale “computer” si costituisce e si rigenera continuamente a partire dalle interazioni tra gli intelletti/cervelli individuali. Negli antichi imperi o reami, come giustamente ha osservato Manuel de Dieguez, gli Dei (in realtà la sfera teologico-politica) costituiscono i “Grandi Computer... che memorizzano e sintetizzano tutti i dati orali, strategici, politici di una civiltà”. Quei Grandi Computer si ricostituiscono e si rigenerano incessantemente a partire dalle menti dei Maghi/Sacerdoti/Iniziati. Il Grande Computer è presente in ogni intelletto/cervello dei soggetti del reame, dove può disporre simultaneamente di un santuario e di una torre di guardia. Una cultura apre e chiude le potenzialità bio-antropologiche della conoscenza. Le apre e le attualizza fornendo agli individui il suo sapere accumulato, il suo linguaggio, i suoi paradigmi, la sua logica, i suoi schemi, i suoi metodi di apprendimento, di investigazione, di verifica ecc., ma al tempo stesso le chiude e le inibisce con le sue norme, le sue regole, i suoi divieti, i suoi tabù, il suo etnocentrismo, la sua auto-sacralizzazione, il suo ignorare la propria ignoranza. Anche in questo caso, ciò che apre la conoscenza è ciò che chiude la conoscenza.

Edgar Morin, *Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi*,
Raffaello Cortina, Milano 2008

Verifica della comprensione

- Qual è il ruolo del linguaggio nell'ambito della trasmissione della cultura all'interno della società?
- Perché Morin utilizza la metafora del mega-computer per definire la cultura di una società?
- Cosa sono i "Grandi Computer" negli antichi imperi?