

Programmi spaziali, quinta puntata

La buona educazione

Il processo di civilizzazione secondo Norbert Elias

Per concludere questa serie di articoli sull'uso dello spazio da parte degli esseri umani, e dopo aver sconfinato, nella puntata scorsa, nell'analisi dei territori urbani e degli elementi che ne fanno posti «felici» (o «infelici»), torniamo in quest'ultima puntata a una declinazione particolare della prossemica di Edward T. Hall o, se si preferisce, delle «tecniche del corpo» di Marcel Mauss.

Tratteremo in queste pagine di un tema apparentemente minore e più ristretto, ma che, se messo nella giusta prospettiva, apre squarci teorici illuminanti: si tratta della *buona educazione*, delle «maniere cortesi» e del loro significato individuale e, soprattutto, sociale e storico. Per questa esplorazione useremo come punto d'appoggio l'opera di Norbert Elias intitolata *Il processo di civilizzazione* [1], uno splendido testo sull'evoluzione storica dei *mores*, ovvero dei costumi e del modo di comportarsi, che ha anche il pregio (raro nella saggistica) di essere estremamente gradevole a leggersi.

L'opera di Elias è divisa in due tomi. Nel primo, intitolato *La civiltà delle buone maniere*, l'autore propone un'analisi comparativa dei «manuali di buona condotta», a partire da quelli medievali fino ad arrivare al XVII secolo. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, precetti e raccomandazioni non sono affatto costanti nel tempo e variano in modo sensibile, e talora perfino clamoroso, di epoca in epoca. Norme che oggi sembrano assolutamente scontate e imprescindibili non sono sempre state tali: la buona educazione ha avuto una precisa evoluzione storica, determinando modi diversi di stare al mondo, di percepire ciò che è lecito, di provare ripugnanza o vergogna. Sono cambiate nel tempo le regole che comandano il comportamento a tavola, la gestione dei bisogni naturali, le relazioni fra i sessi, i modi nell'espressione dell'aggressività. La trasformazione dei costumi è stata talmente profonda che è oggi abbastanza difficile riuscire a immaginare i dettagli della vita quotidiana di altri tempi, poiché tendiamo inconsciamente a proiettare sulle altre epoche la nostra maniera moderna di comportarci (così come, nel presente, tendiamo a proiettarla acriticamente su altre civiltà).

La buona educazione dipende anche, e forse soprattutto, da un modo particolare di usare e di occupare lo spazio, tanto quello fisico quanto quello immateriale, che si apre fra due o più soggetti. In questo senso, l'apprendimento della buona educazione comporta sempre anche l'adozione di un *modus* specifico di muoversi nello spazio, di percepire le distanze, di fare le cose e di usare il corpo.

Per comprendere la portata, al contempo individuale e collettiva, delle abitudini instaurate dalla buona educazione, il modo migliore è forse quello di ripercorrere sinteticamente la sequenza argomentativa proposta da Elias, riallacciandoci, dove sia il caso, a quanto visto negli altri articoli di questa serie.

Il *bon ton* a tavola

Fra le pratiche quotidiane la cui normazione è più esplicita vi è senz'altro il comportamento a tavola. Per quanto attiene a come ci si deve comporta quando si mangia, tutti quanti siamo in grado di elencare almeno una dozzina di regole, il mancato rispetto delle quali costituisce una violazione più o meno grave (a seconda dei casi e delle circostanze) del *bon ton*. Nei pranzi in famiglia non è richiesto lo stesso grado di formalismo e di buona educazione che occorre invece osservare nei pranzi di lavoro o in quelli formali, ma il mancato rispetto delle norme fondamentali è sistematicamente sanzionato anche nell'ambiente familiare.

Partiamo da qualcosa di apparentemente scontato: gli occidentali mangiano seduti su sedie disposte attorno a un tavolo. Se la posizione seduta sembra a noi del tutto naturale e massimamente comoda, è bene ricordare che non è sempre stato così (i romani mangiavano distesi su lunghe sedie), né è così ovunque (si pensi ai costumi africani o giapponesi). Oltre alla *postura*, determinata dalla sedia, l'altro elemento nodale nella disposizione conviviale dell'occidente è la *disposizione*, data dal tavolo: si pensi alla centralità, nelle famiglie mediterranee o alpine di qualche decennio fa, del tavolo da pranzo o alla valenza, nella lingua italiana, di espressioni come «mettersi a tavola» o «mangiare con le gambe sotto il tavolo», ecc.

Alcune delle più importanti regole del «come si sta a tavola» riguardano il corretto uso delle posate: non a caso, chi non ne conosce o non ne pratica l'uso corretto si guadagna in men che non si dica gli epiteti di «barbaro», «selvaggio», «incivile». Anche in questo caso, occorre superare l'uso comune e la percezione banalizzante degli oggetti e dei costumi: seppure agli adulti esse sembrano connaturate alla tavola e indissolubili all'atto del nutrirsi, le posate sono strumenti del tutto peculiari, legate a una civiltà specifica. Ciò che a noi oggi pare scontato ha avuto una lunghissima evoluzione storica e perfino nelle biografie individuali l'uso corretto di questi strumenti è oggetto di lunghi anni di apprendistato.

Nei modi di comportarsi a tavola non vi è nulla che sia immediatamente ovvio, che sia per così dire il prodotto di un «naturale» senso di decoro. Cucchiaino, forchetta, tovagliolo non sono stati inventati per caso da qualcuno, come un utensile tecnico, con un obiettivo evidente e chiare indicazioni sul loro uso; al contrario, per secoli la loro funzione si è via via precisata attraverso i rapporti e gli usi sociali, così come la loro forma si è delineata e consolidata [2].

L'uso di un attrezzo specifico per portare il cibo alla bocca è relativamente recente. A importare l'uso della forchetta nell'Europa occidentale fu una principessa greca, che nel XI secolo sposò un doge veneziano; la sua abitudine, tuttavia, suscitò scandalo nella corte di Venezia, poiché era considerata eccessivamente raffinata e leziosa. Così, quando la giovane donna morì, San Bonaventura non esitò a spiegare la dipartita come castigo divino per chi adotta costumi troppo sofisticati. Nel medioevo cavalleresco e cortese si mangiava con le mani e ancora nel XVII secolo usavano la forchetta solo gli strati superiori della società europea. Né andava meglio al cucchiaio: per molti secoli, le zuppe sono state sorbite a turno da ciascuno dei commensali direttamente dalla zuppiera; e nei primi tempi della sua diffusione il cucchiaio era uno solo per l'intera tavolata, usato a turno.

Ancor più interessante la storia del coltello. Poiché si tratta pur sempre di un'arma da taglio, e dacché è impiegato soprattutto per tagliare la carne, all'utilizzo del coltello si associano implicazioni assai forti di ordine emotivo; non a caso, ai bambini ne è vietato l'uso fino a che siano abbastanza grandi da capirne la pericolosità. In epoca medievale, e ancora all'inizio dell'età moderna, era costume servire animali cotti interi, o comunque parti intere di animali, che venivano portati a tavola appena usciti dal forno e scalcati da un apposito servitore alla presenza di tutti i commensali per l'allegria generale. Una situazione del genere sarebbe oggi, per la maggior parte degli occidentali, del tutto insostenibile: la diversa sensibilità moderna percepisce l'atto dello scalcare la carne di un animale intero come poco diverso dal sezionamento del tavolo anatomico, e la presenza del cadavere dell'animale sulla tavola porta l'immaginario, anziché verso l'allegria del pasto, verso pensieri cupi associati al *memento mori*.

Nelle civiltà cinese e giapponese, ancor più sensibili di quella europea alla questione del coltello a tavola, già da molti secoli esso è stato completamente bandito e tutto il processo di taglio viene effettuato, per così dire, «dietro le quinte», nella cucina, al riparo dagli occhi dei commensali. In estremo oriente la carne arriva in tavola non solo già suddivisa in porzioni ma anche già tagliata in bocconi ed esiste tutta un'arte del *tagliare* che è propria del solo cuoco ed è reputata tanto essenziale quanto quella della cottura.

In termini generali, la storia delle posate nella civiltà occidentale segnala un lento e costante aumento della *distanza fisica* del cibo dai soggetti che lo consumano. La formalizzazione dei gesti del nutrirsi, realizzata attraverso l'uso delle posate, ha progressivamente allontanato il cibo dal contatto con le mani e con la bocca (è considerato scortese, salvo casi eccezionali, strappare i bocconi con i denti), e fatto dimenticare, nei limiti del possibile, l'origine animale e quindi cruenta di molti dei piatti che consumiamo. L'unico alimento che, anche in situazioni di etichetta assai rigida, è possibile continuare a toccare con le mani è il pane: non è un caso se il cibo dalle più forti connotazioni simboliche dell'intera civiltà occidentale [3] continua a fungere, ancora a giorni nostri, come il principale elemento di mediazione alimentare, sia dal punto di vista nutrizionale (pane e *companatico*) che da quello simbolico («buono come il pane», il «pane della vita» ecc.).

I bisogni naturali

La capacità di reprimere gli impulsi naturali è oggi uno dei criteri più indiscussi (e, per inciso, anche fra i più indiscutibili, nel senso che è difficile anche solo accennarne) di buona educazione, a tal punto che i comportamenti difforni sono impensabili e universalmente percepiti come terribilmente fastidiosi. Ma, come ormai dovrebbe essere chiaro, non è sempre stato così e in altre civiltà, peraltro raffinatissime, il codice di repressione è stato talora assai diverso.

Per un confronto contemporaneo, possiamo considerare due casi reciproci. In Occidente (e in particolare in Europa) è considerata grave violazione delle norme del *bon ton* digerire rumorosamente. Non si tratta solo di etichetta o di rispetto di vuoti formalismi: la norma contro questo genere di atti è del tutto interiorizzata dagli europei, che trovano disgustoso e ripugnante il gesto e il rumore a esso associato. In Cina, di converso, si tratta di un comportamento del tutto naturale, come per noi potrebbe essere quello di tossire, che viene praticato liberamente quando se ne sente la necessità e senza nessuno scrupolo particolare. Ovviamente, questa differenza di costumi può causare gravi inconvenienti nelle relazioni fra soggetti poco smaliziati dal punto di vista prossemico: quasi inevitabilmente, un europeo che non sia addestrato a valutare la differenza dei costumi si sentirà disgustato e offeso da un gesto che, per il suo interlocutore cinese, non ha nessun significato particolare. Esiste tuttavia un rovescio della medaglia, che è tanto più necessario considerare per non cadere nell'errore gretto di considerare la nostra civiltà come intrinsecamente «più civile» delle altre. Il gesto, per noi del tutto naturale, di soffiarsi il naso in pubblico è reputato disgustoso e offensivo dai giapponesi, sia per via dell'espulsione pubblica di materiale corporeo che per il rumore che esso produce. Prima di considerare «incivili» i cinesi che, alla fine di un pranzo, manifestano rumorosamente il loro apprezzamento, immaginate quale potrebbe essere lo stupore di un europeo che abbia appena finito di soffiarsi il naso di fronte agli sguardi severi e disgustati di una compagnia di giapponesi.

Allargando quanto detto sopra sulla distanza fra i soggetti e il cibo, nella storia d'Occidente si registra, in generale, la tendenza a una repressione sempre più rigorosa degli impulsi mano a mano che passano i secoli. A partire dall'età medievale e fino ad arrivare ai nostri giorni, il comportamento giudicato conforme per un adulto si è fatto progressivamente sempre più normato e vincolato, fino ad arrivare a essere radicalmente differente dal comportamento dei bambini. Per farci un'idea di quali potessero essere, a questo proposito, le usanze medievali, s'immagini una situazione in cui gli adulti hanno coi loro bisogni fisici lo stesso rapporto dei bambini e in cui, se si trattengono, lo fanno per puro ossequio a una regola esteriore di buona condotta – un po' come noi oggi ci trattendiamo, per puro rispetto dei formalismi, dal grattarci la testa davanti a interlocutori illustri.

Per rendersi conto in modo immediato delle differenze che intercorrono fra i nostri modi e quelli in uso appena un paio di secoli fa, basta provare a leggere un manuale di buone maniere scritto prima della fine del Settecento: la libertà con cui questi testi nominano i

bisogni naturali è, per la sensibilità odierna, assolutamente eccessiva. Non solo per le nostre regole di buona educazione certi atti sono completamente banditi dalla dimensione pubblica (e spesso anche da quella privata), ma addirittura si è imbarazzati anche solo a farne menzione o a leggerne il nome. Raggruppati sotto la categoria dello scurrile, dei bisogni naturali è oggi in Occidente impossibile anche solo parlare, e proprio nel grado di interiorizzazione della norma è percepibile il salto storico. Un solo esempio, fra i più facilmente riferibili: mentre per noi è *impensabile* l'idea di alzarci da tavola a metà pranzo per andare a urinare dietro la porta del salotto, questo comportamento era ancora abbastanza diffuso nella nobiltà francese del Settecento da indurre i manuali a sconsigliarlo esplicitamente.

Il senso del pudore

Nonostante l'impressione contraria che gli adulti possono nutrire in merito, il senso del pudore *non è affatto* cosa istintiva. Esso viene sviluppato negli anni della crescita lungo linee socialmente stabilite e introiettato dai bambini attraverso un lungo apprendistato. Il «comune senso del pudore», a cui si richiama perfino il codice legislativo, non è quindi nulla di naturale, ma dipende volta per volta dai costumi, dal tempo, dalle relazioni sociali, dalla storia delle popolazioni e degli individui. Atti che, in base appunto al pudore, noi oggi releghiamo alla più rigorosa intimità sono stati in altri tempi, e ancora sono in altre parti del mondo, gesti pubblici, soggetti a regole diverse da quelle che, da noi oggi, li normano secludendoli.

In età medievale e moderna era costume che i regnanti e i grandi signori ricevessero i sottoposti e i messi in situazioni che, oggi, sono riservate all'intimità: alzandosi da letto, facendo toeletta, o durante la svestizione e la preparazione per andare a dormire. I momenti che stavano attorno alla funzione biologica del sonno, che oggi sono privati, erano allora tanto pubblici quanto un'udienza o una riunione. Lo stesso rapporto con la nudità era completamente diverso dal nostro. Mentre oggi la nudità è una condizione problematica e imbarazzante di per sé, fino a un certo momento nella storia dell'Occidente essa ha rappresentato un problema solo in relazione agli altri; più in particolare, era considerata una mancanza di rispetto presentarsi nudi o discintamente vestiti davanti a persone di rango più elevato; di converso, il mostrarsi svestito di un nobile al cospetto dei sottoposti (come, appunto, durante la toeletta mattutina dei sovrani) era percepito come un gesto di benevolenza.

Com'è noto a chiunque abbia guardato qualche documentario antropologico in tv, molte popolazioni del mondo non usano vestiti; se la zona genitale è quella generalmente più soggetta a essere coperta, la regola non è comunque universale e taluni gruppi vivono comunemente in uno stato, per noi sorprendente, di nudità. Ma occorre fare attenzione: il concetto stesso di *nudità* è variabile da cultura a cultura, a seconda di quali parti del corpo siano reputate oggetto di pudore. Agli occhi di un occidentale, un amazzone coi

genitali scoperti è *nudo*, ma ciò non vieta che, agli occhi degli altri individui del suo gruppo, egli sia, invece, perfettamente vestito, che il suo corpo sia puntualmente addobbato con precisi segnali di sesso, di potere, di virtù, di bravura, di età (segnalati magari dal copricapo, o dalla collana, o dal bastone, o dalla striscia di stoffa attorno al petto). Popolazioni diverse hanno differenti vestiti; ma considerata l'universale valenza simbolica degli abiti, non c'è molta differenza, dal punto di vista antropologico, fra il bastone del potere che un autorevole anziano seminudo porta con sé e il Patek-Philippe al polso di un commendatore in doppiopetto [4].

L'evoluzione dei *mores* e la storicità della fisiologia umana

Per terminare quest'exkursus, che vuol essere soprattutto un invito alla lettura dell'opera di Elias, possiamo provare a tirare qualche conclusione, provvisoria e generica, ma pur sempre indicativa del tipo di movimento storico che ha portato la civiltà occidentale a essere quella che oggi conosciamo.

L'incremento nel senso del pudore, l'innalzamento nella soglia della ripugnanza, l'uso di strumenti appositi per compiere azioni specifiche (mangiare, soffiarsi il naso, ecc.) indica al contempo l'evoluzione dei costumi e una sorta di *mutazione culturale* nell'impianto della fisiologia di ognuno.

Come già visto molte volte, nello studio degli esseri umani è impossibile scindere natura e cultura: l'esito del processo di apprendimento è qualcosa che modifica la natura in base alla cultura e la cultura in base alla natura. L'autentica ripugnanza che si prova di fronte agli escrementi, l'orripilazione (letteralmente: i peli che si drizzano) di fronte a certi comportamenti, sono effetti *fisiologici* indotti da un apparato *culturale*. Cosa ci disgusta e cosa possiamo guardare senza reazioni particolari non è una costante di natura ma l'esito di un lungo apprendimento, che modifica non soltanto il nostro atteggiamento mentale ma anche, e soprattutto, la nostra risposta fisiologica di fronte agli eventi.

Un eccellente esempio di come la cultura plasmi la biologia è quello delle categorie alimentari. Dal punto di vista della mera fisiologia, ovvero di ciò che il corpo umano è attrezzato per digerire, il mondo può essere diviso in «elementi che si possono mangiare», o *edibili*, e «elementi che non si possono mangiare», o *non edibili*. Fanno parte del primo gruppo tutte quelle cose che, se mangiate, come minimo non fanno male e, se possibile, apportano anche dei nutrienti; fanno parte del secondo gruppo le cose che, se mangiate, fanno male, oppure che, per qualsiasi ragione (sapore, consistenza ecc.) non è possibile mangiare. Presso ogni cultura il numero di cose che sono effettivamente mangiate è assai minore rispetto a quello che, dal punto di vista fisiologico, potrebbe essere mangiato: ciascuna cultura ritaglia, nell'insieme delle cose edibili, un sottoinsieme di elementi *commestibili*.

L'elemento più interessante in questo processo di ritagli multipli è il destino che attende ciò che, fisiologicamente edibile, è stato tuttavia culturalmente reputato *non commestibile*: questi elementi, pur essendo proficuamente mangiabili, vengono esclusi dalla possibilità nutrizionale e ascritti alla categoria del non edibile ovvero a quella dell'impuro. Questa doppia partizione agisce modificando la reazione fisiologica agli elementi fatti oggetto di bando: al termine del processo di inculturazione, ciò che è non commestibile ripugna tanto quanto ciò che è non edibile. Gli europei si sentono orripilare tanto all'idea di mangiare mosche (non edibili) quanto all'idea di mangiare grilli (edibili, ma stimati non commestibili). Le differenze possono essere anche più sottili e spostarsi con le frontiere nazionali: i francesi mangiano con gusto le lumache, che agli italiani spesso ripugnano; l'Europa mediterranea vanta una grande tradizione nella confezione e nel consumo di insaccati, che spesso provocano il disgusto dei nordafricani. Spostandoci nel tempo, e di pochi anni solamente, alcuni dei piatti che le generazioni anziane mangiano con gusto (il rognone, il sanguinaccio, il fegato) causano spesso la ripugnanza delle generazioni più giovani.

Anche in questo caso, occorre allenarsi allo sguardo critico dell'antropologo: i nostri costumi non sono quelli più civili; la ripugnanza che proviamo di fronte all'idea di mangiare grilli alla piastra, e che davvero muove i nostri stomaci al rigetto, è tanto «autentica» quanto quella del musulmano di fronte a fette crude di carne proveniente dall'animale impuro per eccellenza. In entrambi i casi, la risposta fisiologica (e quindi apparentemente naturale) è stata appresa attraverso un lungo processo di inculturazione.

Altre reazioni fisiologiche, analoghe a queste, sono rese operanti attraverso le norme della buona educazione: di fronte a qualcuno che mastica con la bocca aperta e sorbisce rumorosamente la minestra dal piatto, molti adulti si sentono sinceramente infastiditi e perfino schifati – ma provate a osservare le reazioni di un bambino ancora abbastanza piccolo da non aver introiettato le regole della buona educazione e sarà evidente quanto, della nostra reazione «a pelle», sia responsabile la cultura in cui viviamo e che ci conforma.

La corsa alle buone maniere

L'europeo attuale è, secondo Elias, un essere umano sostanzialmente differente, sotto il profilo pulsionale, da un europeo del Cinquecento o del Medioevo. A conclusioni analoghe arrivano anche gli ultimi lavori di Foucault, che ricostruiscono quale sia stata, nei secoli fra il XVII e il XIX, la modificazione delle strutture e dei modi della vita comune e, in particolare, la gestione delle diverse forme di devianza [5]. Una volta delineato il panorama storico di questa mutazione, resta tuttavia da porsi una domanda fondamentale: perché, a un certo punto, si sente il bisogno di modificare comportamenti che, per interi secoli, erano andati bene?

Nel secondo tomo della sua opera, intitolato *Potere e civiltà*, Elias propone un'interpretazione, complessa e convincente, dell'evoluzione delle buone maniere in occidente, legata alle mutazioni nella struttura sociale ed economica e alla lotta fra ceti. Ma occorre stare attenti a non appiattare il ragionamento di Elias sulla sola sociologia: come abbiamo visto sopra, l'apparato delle buone maniere modifica sostanzialmente, e non solo formalmente o superficialmente, il modo di stare al mondo delle persone.

Per cominciare, Elias chiama in causa le relazioni di dipendenza fra gli individui:

Quel mutamento del comportamento e della vita pulsionale che chiamiamo «civiltà» è strettamente connesso a una più intima e crescente interdipendenza degli uomini [6]

Dell'aumentata interdipendenza reciproca di tutti i membri della società europea, Elias fornisce alcune spiegazioni storico-economiche. La principale di queste chiama in causa una circostanza peculiare dell'Europa medievale: i suoi istituti giuridici non precedevano lo schiavismo. Ne esistevano certo forme simili, quali la servitù della gleba, e in generale i contadini non se la passavano troppo bene; ma l'impianto della dottrina cristiana, secondo cui tutti gli uomini sono figli dello stesso Dio e quindi fra loro fratelli, impediva la messa in opera formale della schiavitù vera e propria, così com'era praticata in altre civiltà. A seguito di ciò, non esisteva nell'Europa medievale forza-lavoro gratuita: le relazioni fra gli individui delle diverse classi sociali avvenivano sulla base di un contratto che entrambi i contraenti erano chiamati a sottoscrivere e rispettare [7]. In questo modo cresceva l'interdipendenza di nobili e lavoratori e, in una situazione del genere, neanche il contraente più forte poteva «lasciarsi andare» senza pericolo, dimenticando i diritti altrui in virtù dell'impunità procacciata dalla posizione di dominio. In una situazione in cui il diritto protegge anche il più debole, il controllo delle pulsioni è indispensabile all'instaurarsi di relazioni proficue fra individui.

Questa peculiare situazione giuridica, unita a considerazioni di tipo geografico e ambientale, hanno fatto sì che la mobilità interna delle società europee sia stata, in epoca medievale, davvero notevole, ciò di cui testimonia ampiamente la splendida fioritura delle città fra XII e XIV secolo. La formazione e lo sviluppo della borghesia mercantile in ambiente urbano avrebbe poi fatto il resto. Nel momento in cui la forza economica e sociale della borghesia ascendente iniziava a mettere in discussione il potere nobiliare era giocoforza, per i ceti nobili, *distinguersi* dalle classi più basse. Uno degli strumenti di questa distinzione fu, appunto, l'affinamento delle maniere. Questa «fuga in avanti» da parte delle classi alte avrebbe poi innescato una vera e propria rincorsa sociale in cui ciascun ceto, a cascata, cercava di assumere i modi più distinti di quello che lo precedeva nella scala sociale.

Questo tipo di meccanismo, basato in sostanza sull'emulazione, può sembrare un po' debole, oppure eccessivamente psicologistico, a coloro che sono avvezzi alle spiegazioni forti delle scienze hard. Come controprova, si può dare un'occhiata alle società attuali e valutare quanta parte esso abbia nella formazione e nelle carriere professionali dei nostri giorni. Per un'analisi approfondita, divertente e, dove il caso,

spietata dell'azione contemporanea di questo meccanismo, il rimando è senz'altro all'imponente tomo di Bourdieu intitolato *La distinzione* [8]. In esso è analizzata e criticata l'idea che il gusto artistico «puro», ovvero la capacità di apprezzare l'arte senza fare riferimento ad altri principi, sia dono naturale che alcune persone hanno, mentre ad altre è stato negato. Bourdieu mostra bene quanto il «senso dell'arte» sia in realtà l'esito di una precoce familiarizzazione col mondo dell'arte e col suo vocabolario. La capacità di apprezzare l'arte nella giusta maniera (ovvero, senza fare riferimento a valori morali, o alla bellezza del soggetto raffigurato, o alla preziosità della cornice) è l'esito di un vero e proprio processo di educazione, nel senso analizzato da Elias, che mette in grado l'individuo di reagire nel modo reputato corretto di fronte agli oggetti classificati come artistici. Non è un caso se questa capacità è tanto più sviluppata e precisa quanto più si sale nella scala sociale: l'effetto di distinzione che essa conferisce ai membri degli ambienti più esclusivi è del tutto analogo a quello che, nel XVIII secolo, le maniere raffinate di corte conferivano all'aristocrazia. Il prestigio, insomma, non è solo questione di soldi o di potere: nei circoli privilegiati un individuo straricco che non sappia discettare della pittura di Mondrian e della musica di Schönberg è pur sempre reputato un cafone. Non è poi un caso, secondo Bourdieu, se la prima preoccupazione dei ricchi di prima generazione è quella di dare ai figli una cultura sufficiente a essere considerati adeguati alla classe sociale dei ricchi storici. Anche in questo caso, si trova all'opera lo stesso meccanismo descritto da Elias per l'evoluzione dei costumi europei dal Medioevo all'età moderna: l'inseguimento, in termini di costume, delle classi privilegiate da parte di quelle in posizione mediana, e di quelle in posizione mediana da parte di quelle in posizione sfavorevole.

Dalla buona norma alla patologia

Indipendentemente dalle considerazioni cronologiche, l'opera di Elias rappresenta una vera e propria cerniera concettuale fra l'approccio «naturalizzante» di Hall alla prossemica come etologia umana e le tesi di Foucault sui «giochi di potere» fra individui. Elias sceglie di spiegare l'evoluzione storica dei costumi attraverso il ricorso a un sofisticato meccanismo di rincorsa fra classi sociali; nel quadro che disegna, il *precetto* che agisce a livello individuale si trova intrecciato a (e dipendente da) i grandi movimenti storici di mutazione sociologica che avvengono a livello della società intera. In tutti i grandi rivolgimenti economici, politici e sociali la buona educazione svolge un suo ruolo specifico come discriminante, come *segnale* che permette, di volta in volta, di distinguere gli individui fra di loro, di accomunare le classi e di ripartire fra queste l'accesso differenziale alle posizioni di potere.

In quanto attiene le buone maniere, la civiltà occidentale contemporanea è fortemente vincolante e rigorosamente normativa. In altre parole, nella valutazione delle «buone maniere» non si dà soltanto un giudizio di buona educazione, ma un giudizio (assai più pesante e dalle implicazioni più forti) di *normalità*.

Come esempio paradigmatico di questa *normazione* possiamo considerare il trattamento riservato ai «bambini difficili»: quelli che non si lasciano facilmente disciplinare dai genitori o dai maestri, che si distraggono, che non seguono le regole, che aggrediscono i compagni. Fino alla fine del Settecento, i bambini difficili erano sistematicamente *puniti*, spesso in modi che sono, per la sensibilità attuale, intollerabilmente violenti (bastonate, sculacciate, privazione di cibo ecc.). Per quanto crudele, tuttavia, la punizione implica pur sempre una valutazione del bambino come soggetto integro e capace: si può punire, infatti, solo chi sa qual è la regola ma non la vuole seguire. In altre parole, fino alla fine del Settecento si stimava che il comportamento irregolare fosse frutto di una *scelta* (cattiva e da reprimere, ma pur sempre scelta attiva). Le cose cambiano lungo il corso del XIX e del XX secolo, quando – dapprima lentamente, poi in modo sempre più radicale – tutti i comportamenti che deviano dai precetti della buona educazione vengono *patologizzati*.

Non più dunque il *bambino cattivo*, che dev'essere punito, ma il *bambino malato*, che dev'essere curato. La buona educazione *culturale* diventa la norma *naturale* a cui tutti devono adeguarsi per essere considerati normali.

Un esempio attuale della tendenza alla patologizzazione dei comportamenti è dato dalla sindrome nota come ADHD. L'acronimo indica una patologia di recentissima definizione (*Attention Deficit / Hyperactivity Disorder* – Disturbo da deficit di attenzione e iperattività), «disturbo» tipico della popolazione scolare, diagnosticato quando il bambino non presta alle lezioni tutta la dovuta attenzione e appare un po' troppo agitato per i parametri della disciplina scolastica. Negli Stati Uniti, dove la sindrome è più diagnosticata che in qualsiasi altra parte del mondo, la terapia d'elezione consiste nell'assunzione di metilfenidati (psicofarmaci simil-amfetaminici che agiscono come «miglioratori di prestazione»). Stime recenti asseriscono che una percentuale variabile fra il 30 e il 40% dei bambini statunitensi in età scolare fa uso di queste molecole. Tanto la patologia quanto la cura d'elezione sono oggetto di ampia controversia medico-scientifica e sociale [9]; nondimeno, l'ADHD ha ricevuto una sorta di benedizione ufficiale dal Report 2001 dell'OMS [10] e dal DSM-IV [11]. I primi congressi italiani sul tema ADHD si stanno tenendo proprio in questi mesi e a partire dall'inizio di quest'anno il metilfenidato (nome commerciale: Ritalin) è stato reintrodotta, dopo una ventina d'anni di bando, nella farmacopea nazionale.

Come tema di ricerca per chi insegna (e per chi apprende), questi dati parlano da sé.

Note e bibliografia

- [1] ELIAS Norbert, 1936-1969. *La società delle buone maniere. (Il processo di civilizzazione I.)*. Bologna: Il Mulino, 1982; e ELIAS Norbert, 1936-1969. *Potere e civiltà. (Il processo di civilizzazione II.)* Bologna: Il Mulino, 1983.

- [2] ELIAS, *La società delle buone maniere*, p. 226
- [3] La *civiltà del pane* è, per eccellenza, quella mediterranea: dalla dea Cerere al pane consacrato dell'eucarestia, dalle leggi sul pane alla battuta di Maria Antonietta sulle brioches, tutta la storia della civilizzazione sulle sponde del *mare nostrum* s'impenna, dal punto di vista alimentare, sulla spiga di grano. Tanto per non perdere di vista la dimensione antropologica è bene notare che, altrove, il ruolo alimentare e simbolico che da noi occupa il grano è stato ed è di altri alimenti (il riso in Cina, il mais in America centrale ecc.).
- [4] BARTHES Roland, 1967. *Il sistema della moda*. Einaudi, Torino 1970. Il valore simbolico degli abiti è troppo noto, e troppo complesso, per poter essere trattato in queste pagine in modo adeguato. Quel che importa sottolineare è che essi svolgono, dal punto di vista prossemico, il ruolo di una vera e propria *bolla*, analoga in qualche misura a quelle descritte da Hall. Rivestendo il corpo, gli abiti lo sottraggono allo sguardo, in tal modo isolandolo (alla stregua di una vera e propria barriera) e connotandolo simbolicamente. Se è vero che l'abito non fa il monaco, è altrettanto vero che non esiste alcun vestito che sia simbolicamente neutro: comunque decidiamo di vestire (o, per estremo, di non vestire), qualunque abito indossiamo, i panni che abbiamo addosso dicono di noi cose precise, alle quali è vano immaginare di potersi sottrarre.
- [5] FOUCAULT Michel, 1975. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Einaudi, Torino 1976 e 1993.
- [6] ELIAS, *La società delle buone maniere*, p. 73
- [7] L'idea politico-giuridica che le società umane siano fondate su un contratto fra tutti i membri è storicamente più tarda rispetto all'epoca in analisi; nondimeno, la suddivisione in ceti di epoca medievale (*oratores, bellatores, laboratores*) prevedeva comunque che a ciascuno di essi fosse assegnato un compito specifico, fosse la preghiera, la guerra o il lavoro. In altre parole, nessuno era esentato dal fare qualcosa e si stimava che la struttura complessiva della società fosse tenuta in piedi dal rispetto, di tutti e di ciascuno, della parte assegnata dal volere divino.
- [8] BOURDIEU Pierre, 1979. *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Il Mulino, Bologna 1983.
- [9] JENSEN Peter S. [1998], Ethical and pragmatic issues in the use of psychotropic agents in young children, «Can J Psychiatry», n. 43, pp. 585-588.
- [10] WHO / OMS [2001 a], *World Health Report 2001. Mental health: new understanding, new hope*, World Health Organization 2001.
- [11] American Psychiatric Association, 1994. *DSM-IV. Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*. Masson, Milano Parigi Barcellona 1999.

Questo documento è pubblicato sotto licenza **Creative Commons Attribuzione-Non commerciale 2.5**; può pertanto essere liberamente riprodotto, distribuito, comunicato al pubblico e modificato; la paternità dell'opera dev'essere attribuita nei modi indicati; non può essere usata per fini commerciali. I dettagli legali della licenza sono consultabili alla pagina <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.5/it/deed.it>

