

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>



Le teorie implicite e l'ordine del mondo

La costruzione di un umano, 6

Stefania Consigliere

Università degli Studi di Genova
DISFOR, Sezione di Antropologia
via Balbi 4 – 16126 Genova

Messe in forma

Nella scorsa puntata abbiamo visto alcune delle piste secondo cui la biologia umana, estremamente aperta e potenziale [v. puntate n. 2 e 3], si sviluppa durante l'ontogenesi e come, al di fuori del contesto umano (ovvero, al di fuori della particolare cultura che ci accoglie), non esista alcun "uomo di natura" pronto a diventare adulto secondo linee predeterminate. Privi di un ambiente affettivo, cognitivo e materiale sicuro i neonati umani semplicemente *non crescono*: entrano in uno stato di inibizione e depressione generale che rallenta l'accrescimento fisiologico fino ad arrivare al cosiddetto "nanismo da privazione affettiva" e, nei casi più drastici, alla morte.

Per crescere, e quindi per accedere all'età adulta, gli individui umani hanno bisogno di essere accolti da un contesto umano che operi su di essi una precoce e profonda operazione di contenimento e di messa in forma. Tale plasmazione riguarda l'intero dell'individuo: dall'espressione genica alla posizione di comodità, dal funzionamento fisiologico ai modi del sonno, dall'anatomia al metabolismo. La cultura non è dunque qualcosa che si aggiunga come un vestito sopra una natura soggiacente e immutabile: essa andrebbe piuttosto pensata, nella nostra specie, come uno sfondo-formella, una condizione di possibilità che al contempo permette e direziona tutte le fasi della traiettoria ontogenetica.

Tutti i collettivi umani si trovano dunque di fronte a un medesimo compito: quello di garantire ai propri membri una certa presenza al mondo attraverso la presa in carico, per via culturale, di ciò che la nostra biologia lascia aperto, indeterminato. E proprio per questo, per via di questa apertura del

biologico, i contesti umani sono estremamente variabili. A seconda del periodo storico, dell'ambiente circostante, delle tradizioni, della geografia, del clima, del tipo di conoscenze disponibili, dei percorsi biografici previsti, delle relazioni con altri contesti, ciascun collettivo umano mette in forma i propri membri in modo da garantire loro una certa congruenza col mondo nel quale sono chiamati a vivere e a operare. E dacché nessun contesto è uguale a un altro, i percorsi, i modi, le soluzioni, le piste saranno, di volta in volta, diversissimi, così come diversi e specifici saranno gli individui così prodotti.

Possiamo immaginarci questo processo – e anzi, questa miriade di processi – come un'intensificazione e un prolungamento, a livello culturale, della molteplicità degli ambienti descritti da Von Uexküll per il mondo animale [Von Uexküll & Kriszat 1934; v. puntata n. 2]. Così come, fra i viventi, l'ambiente non è uno spazio astratto, "newtoniano", identico per tutte le specie e oggettivamente descrivibile da un osservatore neutro, ma un insieme di vincoli e di possibilità che emerge insieme alla configurazione biologica della specie che lo abita, così anche i soggetti umani plasmati da differenti culture abitano mondi culturalmente differenti, molteplici, ritagliati e lavorati in modi diversi, che non rimandano a un unico mondo oggettivo e uguale per tutti ma a una miriade di "punti d'osservazione", di modi di plasmazione e di cosmovisioni.

Ciascun umano è un umano specifico: compresi noi occidentali, abituati a pensarci come forma-base dell'umanità e a proiettare sugli altri i nostri modi e il nostro mondo. Come tutte le altre, anche la nostra forma di umanità è particolare e storica, dipendente da un insieme di circostanze che, lungi dall'essere ovvie, sono il prodotto di un percorso lungo e accidentato. Anche noi, come tutti, abitiamo un mondo che si declina attorno a noi secondo i paradigmi che la nostra cultura specifica.

La sottrazione del "mondo unico e oggettivo" e la contemporanea relativizzazione della nostra cultura potrebbe far temere la caduta in un relativismo assoluto, in cui tutte le vacche sono grigie – così non è. Riprenderemo la questione, con più agio, nell'ultima puntata. Per il momento basti dire che rinunciare alla Verità Assoluta non significa affatto rinunciare alla, o alle, verità; né alla loro coerenza; e che questa lezione, come già abbiamo visto, ci viene, prima ancora che dall'antropologia, dalla storia della fisica novecentesca. (E per inciso: così come la «scala dell'essere», con la sua gerarchia di viventi ordinati in base alla loro maggiore o minore somiglianza a *Homo sapiens*, è in corso di dismissione nell'ambito della zoologia, così anche la vecchia idea colonialista della «scala evolutiva delle culture», secondo cui le culture sarebbero tanto più evolute quanto più simili alla nostra, può tranquillamente essere gettata come ferro vecchio.)

La volta scorsa abbiamo indagato ciò che la plasmazione culturale opera a livello, per così dire, "naturalistico"; ora è il momento di osservarne l'azione anche a tutti gli altri livelli, e in particolare a quello che definiamo "culturale". E se, arrivati a questo punto, ancora continuiamo a parlare di *messa in forma biologica* e *messa in forma culturale* è solo per comodità analitica: per rendere comprensibile, agli occidentali che siamo, la complessità di un'operazione unica, globale, e profondissima.

Secondo Ernesto de Martino [1977], la plasmazione che le culture operano sugli individui è anche, contemporaneamente, un *ordinamento del mondo* che quegli individui abitano. Nell'insieme delle possibilità, ciascuna collettivo umano seleziona un certo numero di opzioni compatibili con la sua storia, e che compongono nel loro insieme uno "spazio umano" specifico; e prefigura, con la fatica quotidiana del tirar su i bambini, il tipo di umani che lo abiteranno. Possiamo rappresentarci un simile spazio come un ambito di coerenza, una bolla in cui il mondo e gli individui che lo abitano si trovano in un rapporto di mutua dipendenza e di reciproca conferma: i soggetti trovano nel mondo ciò che si aspettano di trovarvi, e agiscono in modo da confermarne l'assetto. Dalla strutturazione macroscopica a quella più spicciola e quotidiana, la tenuta del mondo e quella degli individui che lo abitano sono intimamente legate: si pensi, per fare un esempio, a cosa succederebbe se una mattina, alzandoci, *trovassimo l'invasor*, come in «Bella ciao»; se la corrente elettrica smettesse di arrivare alle nostre case; o se la prevedibilità dei cicli naturali dovesse interrompersi (e, per remoto che sia, nessuno di questi eventi è

impossibile). Ogni volta che viene meno un asse portante di un mondo specifico, quel mondo – ovvero, l'insieme degli individui che lo abitano – devono correre ai ripari: riorganizzarsi materialmente, collettivamente e psichicamente. Impresa non semplice, all'analisi della quale dedicheremo la prossima puntata.

In sintesi, dunque, ciascuna cultura dà ordine contemporaneamente a un mondo e ai soggetti che lo abitano. È quella che de Martino chiamava appunto *presenza al mondo*: la coerenza fra un contesto e gli individui che lo popolano, una certa armonia fra l'esterno (l'ambiente, le istituzioni, l'ordine cosmico, l'ordinamento del gruppo, la lingua, le istituzioni, i meccanismi di soluzione delle crisi ecc.) e l'interno (la strutturazione pulsionale, il regime fisiologico, le conoscenze accessibili, i legami fondanti, le aspettative, le piste biografiche ecc.). Poco importa, da questo punto di vista, se il linguaggio che si parla è l'italiano o il dogon; se l'alimento più consumato è la pasta o il miglio; se si crede in un dio unico creatore dei cieli e della terra o in una molteplicità di anime presenti in ogni cosa; se si va a scuola per imparare a leggere o in foresta per imparare le proprietà delle piante e le abitudini degli animali: importa che il mondo abbia un ordine e che i soggetti umani lo possano abitare con un certo agio.

Nel nostro vocabolario cartesiano, questa plasmazione culturale investe tanto le menti quanto i corpi. Essa definisce i criteri della conoscenza; fissa i limiti del mondo e quelli dell'azione umana; regola i rapporti fra umani, e quelli fra umani e non umani; orienta le tappe dello sviluppo e della biografia; stabilisce i criteri dell'accesso alle risorse e al potere; ordina i rapporti fra le generazioni e i generi; delimita lo spazio dell'ordinarietà da quello della non-ordinarietà (sacro/profano, puro/impuro, vita/morte, salute/ malattia); e incessantemente lavora le piste di transizione fra questo e quello.

Filosofia con la gente dentro

Gli esiti sono diversissimi: ogni cultura è, a pieno titolo, una forma di umanità, con una sua cosmovisione, un suo mondo di riferimento e un suo modo specifico di produrre umani.

Anche la nostra cultura, come tutte le altre, dispone di una cosmovisione specifica; e come tutte le altre, anche la nostra è storica, e quindi mutevole e provvisoria. Le teorie, le pratiche, i dati e i modelli su cui si basa sono l'esito del particolare percorso storico di una "tribù" altrettanto particolare: quella degli aristotelici-cartesiani, ovvero di coloro che hanno ordinato il mondo secondo il dualismo oppositivo natura/cultura (e pensano dunque che l'uomo sia fatto di una parte materiale e macchinica, il corpo, e di una parte immateriale e libera, la psiche); che da sempre prediligono il ragionamento logico-deduttivo a quello analogico-abduttivo; che hanno precocemente orientato la loro filosofia attorno alla questione dell'uno (unico bene, unica verità, unico essere); che più recentemente hanno modificato profondamente il loro modo di sussistenza tramite il sistema industriale; il cui metodo principe nella conoscenza del mondo è quello della scienza sperimentale; e che reputano di avere sviluppato, fra tutte, la civiltà più alta e desiderabile.

Uno scavo archeologico alla ricerca delle categorie fondanti dell'Occidente (ovvero di noi stessi: del nostro pensiero, della nostra percezione del mondo e della nostra forma di vita) sarebbe assai interessante, ma ci porterebbe, temo, troppo lontano. Basti qui dire che scavi di questo genere sono stati fatti con grande acume e sono reperibili sotto il cappello di una manciata di discipline accademiche: nell'antropologia, nella filosofia comparata, nell'orientalistica, nella storiografia, nella sociologia della scienza [si vedano, ad esempio, Polanyi 1944; Melandri 1968; de Martino 1977; Jullien 1989; Latour 1991; Remotti 1990-2009; Descola 2005].

Gli esiti, ancora una volta, aprono alla questione della molteplicità. È evidente infatti che quella stessa messa in forma che orienta l'attivazione genica e plasma il regime fisiologico imprime anche, negli individui, teorie implicite tanto più potenti quanto più vissute come dato di fatto naturale. Tali teorie non sono idee astratte o ideologie, ma innanzi tutto modi di funzionamento del corpo, modalità

percettive, linee-guida dell'attenzione, schemi comportamentali più o meno modificabili e più o meno esplicitabili, a seconda dei contesti, in conoscenza proposizionale. Hanno tanto a che fare col cognitivo e col simbolico quanto col fisiologico: ben più e ben prima di conoscerle, le si incarna, le si incorpora respirandole continuamente nell'aria culturale in cui si cresce. L'insieme di queste teorie – ancor più delle grandi narrazioni mitologiche o teogoniche – è ciò che conferisce a ciascuna cultura il suo timbro particolare; la loro articolazione forma una sorta di logica culturale di base, zoccolo al tempo stesso cognitivo e affettivo, percettivo e fisiologico, psichico e corporeo, che lega coloro che appartengono a una medesima cultura, che li individua secondo una stessa forma.

L'insieme di queste idee compone ciò che Tim Ingold [cit. in Viveiros de Castro 2009] chiama una «filosofia con la gente dentro»: non la filosofia dei filosofi di professione, e neppure le raffinate teorie degli scienziati quando, usciti dal laboratorio, propongono delle loro conoscenze una descrizione proposizionale; ma il fondo comune, unificante, che ci individua come umani culturalmente specifici e ci lega nel quadro comune e condiviso all'interno del quale pensiamo, ci muoviamo, scegliamo e, più semplicemente, viviamo. Quadro vasto, al cui interno si danno opzioni radicalmente diverse e sono possibili scelte fra loro incompatibili; ma – antropologicamente parlando – pur sempre quadro culturalmente specifico, e solo uno fra i molti che popolano il pianeta [Shweder & LeVine 1984; Remotti 2002].

Il livello di questa lavorazione è profondissimo, al punto che difficilmente le discussioni – comprese quelle che sembrano le più radicali e anche quando siano condotte da teorici attenti – arrivano a sfiorarlo. Ne danno prova, ad esempio, i dibattiti che oppongono le ragioni della scienza e quelle della fede, intese come opzioni teoriche radicalmente alternative. Cosa potrebbe esserci di più fondamentale? Eppure, per quanto storicamente e individualmente importantissima, anche l'alternativa fra scienza e fede è interamente giocata all'interno del quadro fondamentale dell'Occidente: quello del monoteismo. Si discute infatti, invariabilmente, di *un* Dio creatore e di *un* universo; perfino gli atei più conseguenti basano tutti i loro ragionamenti sulla refutazione dell'esistenza di un singolo Dio onnipotente; e suonerebbe assai strano, e perfino improprio, all'interno dell'Occidente discutere in piena serietà di *più* dèi o di *più* universi. Nonostante noi, e nonostante le nostre propensioni culturali, tuttavia, il politeismo è globalmente assai più diffuso del monoteismo, e l'idea di universi multipli è nata ben prima della più recente cosmologia [Balbi 2011].

Gli ordinatori

La “filosofia con la gente dentro” si comprende meglio declinandola in una serie di *ordinatori*, categorie che articolano la cosmovisione di ciascuna cultura in una serie di precetti, pratiche, teorie, possibilità biografiche; regole che imprimono un ordine a un mondo altrimenti caotico, e una forma a soggetti che altrimenti ne sarebbero privi. Dappertutto, nelle faccende quotidiane, le azioni e le relazioni devono mostrare dei pattern ricorrenti, una causalità riconoscibile che permetta di muoversi senza dover, ogni mattina, ricominciare daccapo la fatica tremenda di orientarsi nelle cose del mondo. Gli ordinatori sono tutte quelle categorie che, nel consueto procedere della vita, permettono di posizionare l'individuo in maniera appropriata rispetto alle relazioni che lo attraversano, alle attività che deve svolgere e agli eventi che possono accadergli. Essi rendono leggibile il reticolo di rapporti in cui ciascun soggetto è preso, assicurando la corrispondenza della struttura dei soggetti e della struttura del mondo.

Pretendere di elencarli esaustivamente – anche solo per un singolo impianto culturale – sarebbe vano; e altrettanto vana, o folle, è l'impresa di far derivare la molteplicità di ordinatori che i diversi gruppi umani si sono dati da un insieme ristretto e universale di “metaordinatori” (è quanto ha fatto recentemente Philippe Descola, in un'opera bellissima e, per l'appunto, folle). Qui, al meglio, possiamo dare qualche spaccato, indicare alcune delle categorie ordinanti più diffuse – senza pretendere, tuttavia,

che esse siano universali o, peggio, esaustive. E soprattutto senza immaginare – come avviene invece assai comunemente – che il modo di funzionamento di ciascun singolo ordinatore sia universale, che i suoi contenuti dipendano dalla "strutturazione naturale" di un soggetto genericamente umano.

Fra gli ordinatori più diffusi e generali vi sono quello per sesso; quello per età; quello che distingue la comunità interna dall'esterno (l'umano dal non-umano, l'amico dal nemico ecc.); quello che regola il puro e l'impuro; quello che partisce la vita dalla morte; e l'insieme, assai mutevole, di quelli che affiliano ciascun individuo a gruppi di individui affini (il clan totemico, la tribù, la famiglia, la coorte, la classe scolastica ecc.). Non è necessario che tutti gli ordinatori siano attivi all'interno di un contesto o abbiano la medesima rilevanza; né, soprattutto, che funzionino tutti secondo un unico modo. È possibile che, all'interno di un collettivo, alcuni siano di tipo binario (ad esempio: "tutto ciò che non è puro è impuro") e altri di tipi continuo ("fra il puro e l'impuro ci sono moltissimi stati intermedi"). All'interno di ciascun contesto, l'insieme del loro funzionamento delinea una *logica culturale*, un quadro unitario entro il quale prendono forma dei soggetti e un mondo fra di loro adeguati, coerenti. Vediamone qualcuno, sia per afferrare il livello al quale agiscono che per assaporare, molto rapidamente, tutta la loro variabilità.

Maschio/femmina, uomo/donna. L'ordinatore per sesso non stabilisce solo *che* un certo individuo è femmina o maschio, ma anche *come* dev'essere per rientrare senza attrito nella categoria di appartenenza: si tratta infatti di plasmare le femmine perché diventino donne e i maschi perché diventino uomini – e nel passaggio fra il sesso il genere non c'è niente di scontato. Inoltre, esso stabilisce le eccezioni e i modi per lavorare l'eventuale disordine. Esso sta dunque a fondamento di ogni attribuzione di poteri, compiti e doveri dei gruppi che definisce: da nessuna parte del mondo nascere maschio o nascere femmina è indifferente, e ovunque le possibilità che si aprono ai due gruppi sono sostanzialmente diverse. In generale, la differenza fra i sessi si risolve assai spesso nella dominazione maschile, più o meno decisa a seconda dei contesti. Vi sono, tuttavia, delle eccezioni, culture presso le quali la responsabilità tribale o clanica è attribuita alla donna (la cultura Tuareg, ad esempio, o quella Irochese). E per scacciare preventivamente alcuni dei fantasmi che hanno infestato la storia intellettuale dell'Occidente, notiamo subito che queste società "matriarcali" non si presentano come il rovescio delle società patriarcali, ovvero come una situazione di dominio delle donne sugli uomini, ma come collettivi che hanno distribuito il potere in modo globalmente più equilibrato fra donne e uomini. La sessocrazia denunciata dal femminismo non è dunque una necessità di natura, ma l'esito di un insieme storico di rapporti.

La lavorazione dell'individuo in base all'ordinatore per sesso è precoce, globale e profondissima: investe il lecito e il non lecito, la posizione gerarchica, il vestire, il parlare, i gesti, il linguaggio, l'accesso alla riproduzione, il rapporto col corpo, le attività possibili, le relazioni col gruppo, la mobilità. Esso determina poi quali comportamenti siano appropriati a seconda delle diverse circostanze (nei gruppi di sole donne, nei gruppi di soli uomini, nei gruppi misti, nella relazione fra una donna e un uomo ecc.) e stabilisce i compiti genitoriali.

I casi che non rientrano nella partizione dispongono a volte di lavorazioni particolari: in alcune culture africane ad alcune donne è consentito, in base a talune condizioni specifiche, di "diventare uomo", e sono pertanto legittimate a sposare un'altra donna e comportarsi come uomini; e per una lavorazione particolare nostrana, si pensi ai *femminielli* di Napoli o, più recentemente, ai percorsi della transessualità. A volte, inoltre, vi sono plasmazioni d'eccezione per individui che si vuole far rientrare in categorie non ordinarie (gli eunuchi e le amazzoni, ad esempio). Sono casi relativamente rari, che coinvolgono un piccolo numero di soggetti e che risolvono il disordine creando sottocategorie dallo statuto d'eccezione.

In taluni contesti patriarcali alla donna anziana sono attribuiti speciali poteri, più vicini a quelli di cui godono gli uomini. Banalizzando un po', si può dire che una volta superata la menopausa, la donna si fa,

in qualche misura, “più simile” all’uomo e può quindi accedere a poteri che, nella fase riproduttiva, le erano preclusi. È da notare, tuttavia, che l’accesso a questi privilegi “maschili” coincide con la cessazione del più specifico potere femminile legato alla riproduzione, la cui estrema potenza è, in molti luoghi, oggetto di preoccupazione e di attenta regolamentazione (basti pensare alla disciplina meticolosa che, nel nostro codice civile, regola l’istituto della famiglia).

Sessocrazia e gerontocrazia s’incrociano in configurazioni variabili, sulle quali non è sempre possibile proiettare le nostre categorie. Tutt’altro che “naturalisti” o “biologicamente determinati”, i rapporti fra i generi vanno analizzati sullo sfondo del contesto culturale e sociale che li accoglie, alla stregua di vere e proprie variabili sociologiche. Diverse opere storiche e sociologiche hanno indagato le condizioni antropologiche dell’«amore» in diversi periodi della nostra storia, ricavandone dati sorprendenti che, ancora una volta, denaturalizzano il nostro sguardo [l’ovvio rimando è a Foucault 1976, 1984a e 1984b, ma si veda anche il recentissimo Illouz 2011]. Analogamente – e in modo ancor più cauto – dobbiamo guardarci dal proiettare le nostre preoccupazioni e il nostro modo contemporaneo di vivere le relazioni su culture altre, le cui determinanti antropologiche e sociologiche ci siano ignote. La puntata n. 3 conteneva una breve critica al malcostume divulgativo che proietta la famiglia mononucleare sulla struttura sociale dei nostri antenati ominidi; per chi ora avesse voglia di immergersi nelle complessità dei mondi umani, non resta che raccomandare la lettura di un qualsiasi manuale di antropologia sulle forme di parentela e di matrimonio [e per un’eccellente disamina dei fantasmi occidentali c’è un bel testo fresco di stampa: Ruggiero 2013].

Generazioni. L’ordinatore per età stabilisce la gerarchia e le relazioni fra le generazioni e prevede di solito che il maggior potere e i maggiori onori spettino ai più vecchi – ciò che immediatamente apre al rischio della gerontocrazia. L’azione di quest’ordinatore è visibile ovunque nella separazione per classi d’età; nei rapporti fra bambini e adulti e fra bambini di età differente; nella possibilità di accedere a cariche; nell’uso linguistico delle forme di rispetto; nella distribuzione del potere. La sua potenza è ben testimoniata dai comportamenti dei bambini: solo di rado, in gruppi d’età differente, lo scarto d’età non si manifesta come elemento significativo della relazione e giustificazione di un certo rapporto gerarchico fra “più piccoli” e “più grandi”.

Ciò non avviene per caso: durante la crescita, l’elemento fondamentale di garanzia è la presenza di adulti, ovvero di soggetti che incarnano, trasmettono e assicurano quel mondo al quale i bambini sono chiamati ad accedere. I modi di accesso all’età adulta e le qualità richieste sono variabili, ma la presenza di un confine fra adulti e bambini (e, più in generale, fra “più piccoli” e “più grandi”) è un meccanismo antropopietico fondamentale. Per questa ragione, molti collettivi umani dispongono di un istituto particolare – l’iniziazione – che sancisce e inverte definitivamente lo status di adulto, e che porta con sé un lungo corteo di conseguenze e implicazioni (che coinvolgono la postura, i vestiti, il modo di parlare, la capacità di leggere e ordinare il mondo, la quantità di conoscenze, l’autorevolezza, gli spazi, l’accesso al potere e ai beni, l’accesso alla riproduzione).

È poi ancora quest’ordinatore a stabilire il tipo di coerenza che caratterizza il succedersi delle diverse fasi di vita e a orientare il tragitto biografico secondo un senso culturalmente stabilito: esso governa l’accumulo dell’esperienza e i modi e i tempi della trasmissione intergenerazionale. A volte esso separa un numero preciso categorie distinte, individuate per fasce d’età, compiti, doveri e poteri differenziali; altre volte istituisce un campo differenziale che consente di orientare, caso per caso, i rapporti che gli individui possono intrattenere in base alla loro rispettiva posizione nella traiettoria esistenziale. Come esempio del primo tipo di funzionamento si può indicare la strutturazione per classi d’età propria del sistema educativo dei paesi occidentali, in cui i bambini sono accuratamente divisi in coorti anagrafiche; come esempio del secondo tipo di funzionamento si possono citare tutti i contesti in cui non è l’età di per sé ma la quantità di esperienza accumulata a determinare la posizione relativa degli individui.

Il disordine di questo ordinatore si manifesta spesso come crisi nella trasmissione generazionale: è il caso dei bambini costretti a crescere anzitempo o privati del riferimento agli adulti; dei vecchi accantonati nelle società in cui l'esperienza soggettiva è resa inutile dall'organizzazione biopolitica; degli adulti infantilizzati che rifiutano, o non sono in grado di assumere, il ruolo che a loro compete nei riguardi delle generazioni più giovani. Il vacillare della funzione ordinante espone a rischi che talora sono assai gravi. Una ricerca sul tasso di suicidi giovanili nelle comunità native del Canada, più alto rispetto alla media nazionale, ha mostrato come il dato variasse drasticamente a seconda della continuità culturale che le comunità stesse riuscivano a garantire. Il problema non stava dunque nell'essere nativi, ma nel *come* esserlo: un altro livello d'integrazione fra generazioni differenti e la possibilità della trasmissione, dai più vecchi ai più giovani, di un modo specifico di essere umani è garanzia di una certa tranquillità esistenziale [Chandler & Lalonde 1998]. Allo stesso modo le epidemie di suicidi fra i giovani uomini del Pacifico meridionale sembrano essere conseguenza dell'indisponibilità, a seguito della modernizzazione, dei luoghi tradizionali di negoziazione e soluzione delle crisi intergenerazionali [Desjarlais & al. 1995].

Antropologicamente parlando, quest'ordinatore è sensibile alle trasformazioni della piramide demografica. In contesti, come il nostro, in cui la fertilità è bassissima ed è piuttosto comune raggiungere un'età avanzata, il potere degli anziani è ridotto mentre si accresce – anche per via della loro rarità – l'importanza dei bambini (non per nulla, nella nostra percezione, la morte di un vecchio è intrinsecamente meno problematica della morte di un giovane o, peggio, di un bambino); in contesti in cui la fertilità sia alta o altissima, e le possibilità di raggiungere un'età avanzata piuttosto basse, minore importanza sarà attribuita ai bambini e maggior potere competerà agli anziani, anche per via della loro funzione di garanti rispetto alla trasmissione generazionale.

Dalle nostre parti gli psicologi segnalano la crescente difficoltà – da parte dei genitori, ma anche degli insegnanti e, più in generale, degli adulti – nel ricoprire il loro ruolo nei confronti dei più giovani. Le ragioni che sono state avanzate per spiegare questo disagio chiamano in causa, direttamente o indirettamente, un inceppo nel funzionamento dell'ordinatore che regola i rapporti fra generazioni, indebolito nella contemporaneità da fattori quali la rapidità del mutamento tecnico, la completa esclusione di anziani e bambini dal ciclo della produttività (e riproduttività) sociale, l'ideologia astratta di un'uguaglianza intesa come *indifferenziazione* dei soggetti (per cui, ad esempio, genitori e insegnanti faticano ad assumere il potere specifico connesso con la loro posizione e la loro età).

Infine, notiamo che contro il mito consolatorio di un'unica, saggia vecchiaia che accomunerebbe tutti gli anziani, e contro quello paralizzante del *senectus ipsa morbus est*, in nessun'altra età della vita le differenze culturali si fanno altrettanto evidenti. Il senso della vecchiaia, il potere di cui dispone, la vicinanza con la morte, lo statuto di antenato, il tipo di accesso alla riproduzione e alla trasmissione: tutte queste cose dipendono dalla lavorazione collettiva e dalla biografia che sta a monte, e configurano modi di essere vecchi drasticamente differenti. Il significato stesso della morte dipende da un insieme di fattori che si declinano in modi differenti di avvicinarvisi, di accompagnarla e di prospettarla. È stato detto in antropologia che se la maturità delle culture si valutasse dal rapporto con la morte, quella occidentale sarebbe, di tutte, la più arretrata.

L'umano e quel che non lo è. Citando gli indiani americani, Lévi-Strauss ha definito il mito come «una storia del tempo in cui gli uomini e gli animali non erano ancora distinti» [Lévi-Strauss & Éribon 1988, p. 193]. È una definizione profonda, che si applica altrettanto bene alle mitologie amerindie come ai miti greci, che spesso mettono in scena la possibilità divina di divenire fulmineamente animale e il cui problema originale – affrontato in Grecia coi miti delle origini e la genealogia di Urano, Crono e Zeus – è proprio quello del differenziamento, dello spazio fra gli esseri. Da nessuna parte sembra esservi

dell'umano scontatezza o naturalità, e ovunque c'è necessità di definire ciò che è umano distinguendolo da ciò che non lo è.

Le modalità di questa differenziazione sono assai variabili. Nell'Occidente contemporaneo la linea di discriminazione è di tipo naturalistico: dipende dall'appartenenza alla specie biologica. Nel nostro mondo, dunque, sono umani tutti gli individui che appartengono alla specie *Homo sapiens* e sono non-umani tutti gli individui che appartengono ad altre specie. Altrove i criteri possono essere più esclusivi, più inclusivi, oppure diversamente organizzati – anche in questo caso, dunque, non possiamo dare per scontato che ciò che è, per noi, un'evidenza quasi percettiva (la comune umanità di tutti gli appartenenti alla specie, e la comune non-umanità di tutti gli appartenenti ad altre specie) sia condivisa altrove. (Un inciso storico: *l'evidenza quasi percettiva* dell'unità della specie umana è, anche da noi, fenomeno relativamente recente: nel Cinquecento, all'epoca della scoperta dei “nuovi” continenti, in Europa vi furono lunghe e aspre polemiche sulla possibilità o meno di accordare statuto umano agli indigeni.)

In diverse culture, più esclusive della nostra nell'attribuzione dello statuto di umanità, la parola *uomo* include solo coloro che fanno parte di quella cultura e parlano quella lingua. Questo non significa che queste culture escludano dalla relazione con sé ciò che reputano non-umano: nella maggior parte dei casi, anzi, il problema principale è proprio quello di stabilire, con individui appartenenti ad altre categorie, delle relazioni diplomatiche che evitino la guerra o la predazione esclusiva degli uni sugli altri. In questi contesti “non umano” non significa, come da noi, “a disposizione dell'umano”, ma “ente con cui negoziare”.

Vi sono poi culture che, nell'attribuire lo status di umano, usano parametri più inclusivi dei nostri e prevedono, ad esempio, che ne siano dotate anche diverse specie animali. Altre ancora organizzano gli enti in modo trasversale: le culture totemiche, ad esempio, associano umani e non umani in categorie miste che hanno un valore classificatorio assai più altro della mera distinzione umano/non umano. Solitamente, comunque, è in base all'appartenenza o meno all'“umanità” (comunque essa venga definita) che vengono regolate faccende delicatissime: si pensi, da noi, alle questioni della sepoltura, della ricerca in vivo, dei diritti basilari o della sperimentazione su cellule staminali.

Quest'ordinatore regola poi anche i rapporti con ciò che è più che umano: con gli spiriti, le divinità, gli antenati – nella nostra tradizione culturale, col dio del cristianesimo e con le sfere celesti –, rispetto ai quali norma la distanza da tenere e i tipi di movimento consentiti, prescritti o vietati. Nelle culture monoteiste, ad esempio, si prevede che gli umani *tendano alla* divinità, che aspirino a raggiungerla e a ricongiungersi; ma qui la divinità è, nel suo essere infinitamente più che umana, anche piuttosto lontana: s'immischia poco nelle faccende umane e non è lecito chiamarla per futili motivi, né esperirla alla stregua di ogni altro ente, come presenza individuata, singolare (si pensi al rapporto problematico del cristianesimo con le apparizioni). È lecito invece invocarla, dove l'invocazione testimonia e riconferma tanto la distanza quanto il desiderio dell'invocante. Altrove le divinità non si trovano a una distanza così grande e possono essere esperite individualmente (è il caso dei riti di possessione); chiamate a risolvere i problemi quotidiani (è il caso dei riti di propiziazione); o anche tenute scrupolosamente a bada, periodicamente blandite perché non s'immischino troppo nelle faccende umane [Singleton 2004].

Il mondo dei vivi e quello dei morti. Oltre a fornire una distinzione (a volte assoluta, altre volte più sfumata) fra ciò che è vivo e ciò che è morto, l'ordinatore vita/morte prevede quale trattamento debba essere riservato a ciò che è morto in modo che non contaminino e non disturbino ciò che è vivo e che possa essere allontanato in sicurezza dal luogo in cui i vivi abitano.

Dappertutto si pone la questione del “posto dei morti”: che il cadavere venga sepolto, bruciato, imbalsamato o posto in una città dei morti, un processo di distanziamento dev'essere attuato secondo criteri precisi. L'ordinatore impone delle distanze e delle cautele da prendere, dei modi e dei tempi da

rispettare: indica come tracciare il solco che permette ai vivi di continuare a vivere e ai morti di allontanarsi senza risentimento.

Nel suo contemporaneo essere e non essere l'individuo defunto, il cadavere è un oggetto problematico. Il suo trattamento (a volte breve, altre volte prolungato nel tempo) deve far sì che al morto siano ritualmente riconosciuti tutti gli onori che gli spettano, in modo che possa allontanarsi tranquillo dal mondo dei vivi. I morti, insomma, devono essere placati, la differenza fra morte e vita ribadita e rinsaldata ogni volta che un individuo della comunità varca la soglia fra i due stati. In caso contrario, si corre il rischio di entrare in una zona di confusione, in cui coloro che non hanno ricevuto, in vita o in morte, ciò che spettava loro continuano a perseguitare i vivi, sfumando il discrimine fra i due mondi. È dunque per la pace di tutti – appartengano a questo mondo o all'altro – che l'ordinatore svolge la sua funzione.

In queste circostanze hanno un ruolo cruciale i *rappresentanti* dei morti, coloro che, nel mondo dei vivi, possono “parlare a nome dei morti”. Si tratta, spesso, di specialisti del sacro, individui reputati in qualche modo in relazione col “mondo di là”: preti, sciamani, guaritori – ma non solo. Dalle nostre parti, ad esempio, le liti per le eredità sono fra le più sicure fonti di guadagno per notai e avvocati nelle cause in cui più eredi, contendendosi i beni di un defunto, continuano la relazione col caro estinto tornando periodicamente a interpretarne le volontà e a chiedere che vengano onorate. Finché la causa non termina, e finché ciascuno non ha il suo, il morto non è completamente sepolto: la sua presenza – incarnata nei suoi beni o nella figura del suo portavoce su terra (da noi, il notaio) – continua a ossessionare i vivi.

Puro e impuro. È l'ordinatore che segmenta gli enti del mondo in classi dotate di valore differenziale. Nel suo incrociarsi con altri ordinatori produce elementi o fenomeni che possono avere diverso statuto a seconda delle circostanze (si veda, ad esempio, la bella ricostruzione della sacertà proposta da Agamben in *Homo sacer*: è sacro ciò che, situato al di fuori della legge, non può essere sacrificato agli dèi e, contemporaneamente, può essere impunemente ucciso).

L'esempio etnografico più noto, e fra i più estremi, è quello della suddivisione indù in classi progressivamente più impure, con tutto l'armamentario di regole e divieti che ne consegue. Sistema quasi insopportabile, ai nostri occhi, per via della sua estrema violenza classificatoria – salvo girare lo sguardo e riflettere su quanto, anche all'interno dei nostri confini, diverse segmentazioni siano comunemente operanti: Bourdieu [1979] ha mostrato, in un testo ormai classico, come le diverse classi sociali definiscono il gusto estetico e lo trasmettono ai loro membri, e come proprio le questioni di gusto agiscano come efficace barriera fra soggetti appartenenti a classi sociali differenti.

Nell'Occidente contemporaneo una delle zone in cui più chiaramente si manifesta l'azione di quest'ordinatore è quella relativa all'igiene, vera e propria secolarizzazione di regole che, altrove, hanno valore religioso: per quanto laicizzata e ricondotta all'obiettivo materiale del "mantenimento della salute", la regolarità delle abluzioni costituisce, anche da noi, un criterio fondamentale della vita sociale. Esso inoltre si è fatto progressivamente più rigido nell'arco degli ultimi secoli: Norbert Elias [1936-1969] ha ricostruito l'evoluzione dei costumi in Europa, dal Medioevo fino alla contemporaneità, mettendola in relazione con la storia sociale delle classi. Le differenze rispetto al presente sono impressionanti. Fino al Settecento, uno dei tratti distintivi dell'aristocrazia era il particolare «puzzo» che i nobili emanavano e di cui andavano fieri, ed era comune che, durante i pranzi a corte, gli uomini si alzassero da tavola e orinassero contro gli stipiti delle porte. Dopo la rivoluzione francese l'asse del potere si sposta a favore della borghesia, con conseguente rischio di confusione fra le classi. Uno dei mezzi adottati dagli aristocratici per distinguersi è stata proprio la buona educazione che, attraverso un affinamento estremo dei costumi, ha portato alle regole dell'etichetta che oggi contraddistinguono i contesti nobiliari e permettono l'immediata identificazione di coloro che non ne fanno parte per nascita.

L'attribuzione di valore differenziale non è sempre rigida o univoca: capita, ad esempio, che ciò che è definito impuro non sia considerato da evitare di per sé, ma come oggetto o stato pericoloso, da maneggiare o da avvicinare con cautela. È il caso delle impurità periodiche (il ciclo mestruale nelle donne in molte culture, la particolare condizione di chi ha ucciso un nemico o ha violato un interdetto in altre ecc.): situazioni pericolose tanto per il soggetto che vi si trova che per gli altri, che vanno trattate secondo modi particolari che ne limitino la potenza distruttiva.

La scontatezza del quotidiano

Sopra gli ordinatori una varietà di teorie più circoscritte governa le azioni quotidiane, il cui insieme costituisce una sorta di trama strutturante dagli esiti assai vari. Vediamo qualche esempio.

All'incrocio fra psicologia, psicoanalisi e antropologia, si pensi a che differenza corra, per lo sviluppo dell'apparato senso-motorio, emotivo e cognitivo, fra i diversi modi di portare i bambini. Esemplifichiamo confrontando l'Europa con quello dell'Africa sub-sahariana. Dalle nostre parti si suole poggiare i bambini in posizione frontale rispetto all'adulto, entrare in relazione con loro attraverso il contatto oculare e la parola, e allenarli fin da subito a stare per conto proprio. Noi dunque sdraiamo i nostri neonati davanti a noi (nella culla, ad esempio), li guardiamo per accertarci del loro stato e per farli sentire in compagnia e rivoliamo loro la parola fin dai primissimi giorni; per contro, ci aspettiamo che dormano subito da soli nel lettino e che possano prender parte alle attività quotidiane solo dopo molti anni. In Africa, al contrario, si stima inutile parlare agli *infanti* (etim., "coloro che non parlano"), ma si mette molta cura affinché il bambino non sia mai solo. Per questa ragione i neonati vengono continuamente portati legati sulla schiena della madre, di una zia, di un fratello o di una sorella più grandi; e prendono parte fin da subito, sia pur passivamente, alle attività quotidiane della comunità. Mentre il primo modo privilegia la comunicazione verbale di tipo logico, il rapporto duale e l'autonomia individuale, il secondo privilegia invece la comunicazione corporea di tipo intuitivo, la pluralità relazionale e la socializzazione.

L'impianto emotivo-affettivo (nella sua strutturazione e nella sua logica di funzionamento) e le singole emozioni (la loro espressione, la loro regolazione, ma anche la loro stessa esperibilità) sono effetto del regime relazionale nel quale gli individui sono fin da subito presi [Despret 2001]. Per riprendere l'esempio appena visto, è ben diverso crescere a contatto con la pelle, l'odore, i movimenti e le reazioni di molti soggetti diversi, o sperimentando quasi solo quelli della propria madre. In ambito psicoanalitico si è discusso per decenni, e spesso con grande finezza, sulla presunta universalità del complesso di Edipo e quindi sulla possibilità di ritrovare ovunque una strutturazione emotiva analoga alla nostra. Inteso in senso freudiano classico, il complesso di Edipo ha a che fare con la dinamiche che regolavano la famiglia di una specifica tribù: quella dei viennesi di fine Ottocento, in cui era plausibile supporre che i problemi risiedessero nel bambino per via delle sue pulsioni onnipotenti e incestuose, normate dal padre tramite la castrazione simbolica e l'accesso del nuovo individuo all'ordine della legge. Per estenderne la portata ad altri tempi e luoghi, il complesso edipico è stato fatto diventare generico principio di rottura della diade madre-bambino, e dunque ingresso del mondo esterno e della Legge come principio di differenziazione. Se in questa versione il complesso di Edipo è parso effettivamente universale, esso ha però finito con lo smarrire il senso preciso di una configurazione emotiva-affettiva specifica e storicamente determinata: quella della famiglia occidentale borghese e mononucleare [Coppo 2003].

Altro è arrivato in questi anni a complessificare il discorso. Da un lato, il confronto coi dati dell'antropologia ha mostrato come in altri contesti l'investimento libidico non sia su *un* altro, ma sul gruppo: gli individui sono costruiti fin da principio per far parte di una rete di relazioni e per avvertire con particolare acutezza i pericoli insiti nella relazione duale (di "coppia", per così dire: che sia la coppia

madre-figlio, la coppia di amanti o qualsiasi altra relazione a due). In questi collettivi il singolo è, innanzi tutto, membro del gruppo [Collomb 1977]. Dall'altro lato, quello interno all'Occidente, da qualche anno gli psicologi clinici segnalano il tramonto dell'impianto edipico classico: le nuove sofferenze che arrivano ai loro studi hanno più a che fare con un eccesso di godimento – godimento coatto, senza limite, che nessun ordine arriva a fermare – che col trauma della castrazione [Recalcati 2010].

Allo stesso modo è mutevole, in base al tempo e al contesto, il comportamento ritenuto appropriato, che regola in modo sottile e onnipervasivo ogni azione quotidiana, incluse quelle che si svolgono in privato e perfino da soli. La buona educazione è dappertutto questione cruciale; e se le buone maniere sono ciò che distingue i "civilizzati" dai "barbari", gli "uomini per bene" dai "pocodibuono", la violazione delle norme che regolano il comportamento in pubblico può avere conseguenze di ogni portata: da un cortese far finta di nulla a una reprimenda, dall'imbarazzo allo stigma, dallo scherno all'internamento. Criteri precisi governano, fin nei più piccoli dettagli, le azioni consentite, quelle comandate e quelle proibite (la gestione dei fluidi corporei, la durata degli sguardi, i turni delle conversazioni, il decoro nell'abbigliamento, l'igiene personale ecc.); a seconda dei tempi e della tolleranza sociale, essi determinano una fascia piuttosto ristretta di comportamenti "normali". Per quanto riguarda il nostro presente, osservatori che hanno a disposizione un'arcata temporale di qualche decennio segnalano che, mentre si è andata allargando la maglia della tolleranza pubblica nei confronti dei comportamenti autocentrati (l'uso del cellulare, l'ascolto di musica in cuffia, la visione di film sul proprio computer ecc.), si è invece drasticamente ristretta quella nei confronti di comportamenti spazialmente non conformi alla normazione generale. [Per un'analisi più approfondita di questi temi, mi permetto di rimandare a una serie di articoli che ho scritto per «Naturalmente» fra il 2004 e il 2005.]

E ancora, della scontatezza del quotidiano fa parte anche il rapporto con gli *enti non umani* (altri viventi, oggetti, spiriti, strumenti ecc.): animali, piante, dispositivi tecnici, idee, oggetti fanno parte a pieno titolo del contesto culturale che effettua l'operazione di umanizzazione e spesso, anzi, hanno un ruolo relevantissimo. In Occidente è particolarmente evidente, e ben analizzata, la predominanza dei dispositivi tecnici e della merce; altrove, del collettivo culturale possono far parte elementi del paesaggio (come nei clan totemici australiani), piante (come fra le popolazioni amazzoniche), antenati (come in molte parti dell'Africa) – e molto altro ancora. Da questo punto di vista, la relazione dei nostri bambini con il gameboy, coi programmi televisivi o con l'aspirina non è meno strana di quella dei bambini amazzonici con lo spirito del tabacco o dei bambini africani col nome dell'antenato a essi associato o con gli amuleti preparati per loro alla nascita.

Per concludere, una nota generale. La storicità di ciò che siamo vieterebbe qualsiasi pedagogia universale basata su presunti "naturali sviluppi" dei bambini e delle loro competenze. Non è per natura che disegnamo, cantiamo, corriamo, parliamo, scriviamo; né è per natura che sappiamo accudire un bambino, leggere, maneggiare un coltello, pascolare le capre. L'esposizione al contesto collettivo induce a impratichirsi di certe tecniche e a privilegiare talune attitudini a discapito di altre. I bambini provenienti da culture differenti dalla nostra manifestano a scuola capacità diverse da quelle "normalmente" attese, che poco hanno a che fare con astratte tabelle di sviluppo e molto con il contesto all'interno del quale sono cresciuti e con le aspettative di chi ne ha accompagnato la crescita; tali competenze, pertanto, non possono essere misurate in base alle nostre scale di abilità in relazione all'età e molto spesso non sono neppure viste – e non per incompetenza dei singoli maestri, ma per cecità culturale collettiva. (Potremmo migliorare le nostre scale valutative rendendole almeno comparative: dopo aver valutato i bambini migranti a scuola, per come disegnano o scrivono, li si potrebbe poi anche valutare a casa, per come badano ai fratelli più piccoli, aiutano a fare i lavori domestici, gestiscono emozioni difficili; e a voler essere proprio scientifici, bisognerebbe poi anche portare i nostri pargoli altrove e valutare spassionatamente come si muovono in foresta, come pascolano le capre e come sopportano lo spaesamento.)

Potrebbe dunque essere il caso di relativizzare le tappe dello sviluppo descritte nei nostri manuali. Le diverse fasi dell'autonomia e dell'apprendimento differiscono da cultura e cultura e quel che si riscontra nei bambini occidentali vale, fino a prova contraria, solo per loro: per chi, a quell'età, attraversa quel tipo di *dressage* [LeVine & New 2008]. In molti posti del mondo bambini di cinque o sei anni si prendono cura in modo competente di bambini più piccoli – cosa che, in Occidente, è impensabile: non solo perché l'infanzia dev'essere protetta dallo sfruttamento (e sfruttamento può esservi in famiglia così come in fabbrica), ma anche perché reputiamo impossibile che, a quell'età, si possa essere affidabili per mansioni del genere. I ragazzini migranti che a undici o dodici anni arrivano in Europa dopo essere sopravvissuti a pericoli di ogni sorta sono a tutti gli effetti adulti, che solo un'ingenuità piena di buone intenzioni, o una cieca adesione alla cronologia, possono equiparare ai coetanei locali, a tutti gli effetti bambini.

Ordine e disordine

L'insieme di questi ordinatori e delle altre teorie implicite che regolano il quotidiano compone una sorta di meta- (o infra-)ordinatore, generalissimo e fondante, che potremmo definire come la possibilità di discriminare fra la regolarità e l'irregolarità del mondo, fra ordine e disordine, fra stabilità e instabilità della presenza. Si tratta di un ordinatore del tutto particolare perché, anziché fare riferimento a contenuti specifici, fa riferimento all'affidabilità generale di tutti gli altri, alla possibilità di discriminare, nel proprio mondo, ciò che è come dev'essere da ciò a cui deve invece esser posto rimedio.

La stabilità degli ordinatori corrisponde alla stabilità del mondo, alla possibilità di muoversi in relativa sicurezza. La loro instabilità, per contro, comporta un senso di forte spaesamento e può mettere a rischio la presenza dei soggetti che su di essi si fondano. Per questa ragione, le partizioni che essi stabiliscono hanno qualcosa di sacrale: non solo non possono essere violate impunemente ma, poiché ingenerano conseguenze gravi, la loro violazione espone spesso a misure estreme. Contesto per contesto, la stabilità della partizione è essenziale alla sopravvivenza minima dei soggetti: un mondo completamente disordinato, in cui alle parole e agli schemi mentali non corrisponda più alcuna situazione sensata o minimamente prevedibile, è un mondo inabitabile: inumano.

Gli ordinatori sono dunque, per ciascuno, attaccamenti fondanti, qualcosa che solo difficilmente, e con molta cautela, può essere rimesso in causa, perché nella rimessa in causa degli ordinatori ne va, ogni volta, della tenuta di un mondo e dei soggetti che lo abitano. Il che non significa che gli ordinatori non siano modificabili: di fatto, ogni cultura li lavora in modo pressoché continuo, adattandoli alle trasformazioni storiche e quindi alle nuove esigenze dei propri membri. Ma – ed è questo il punto cruciale – ogni volta che ciò accade non basta levare di torno un ordinamento ormai fattosi schiacciante, ma bisogna anche, e fin da subito, lavorare a un nuovo assetto, a un nuovo modo di far ordine. Che ciò avvenga per emanazione di leggi (come nella funzione legislativa stati moderni); per lenta trasformazione lungo le generazioni (come in quelle che Lévi-Strauss chiamava “società fredde”); per negoziazione fra gruppi; per progressiva incorporazione delle novità in una tradizione che solo apparentemente è immutabile, il punto non cambia: si tratta, ogni volta, di trovare un equilibrio plausibile fra la regolarità del mondo e la storia che incalza, fra la stabilità degli ordinamenti e la passione per la sperimentazione. Vediamo un esempio: uno solo, ma emblematico. Fino a un paio di generazioni fa la gerarchia fra i sessi faceva parte dell'assetto normale, scontato, della società occidentale: gli individui che vi crescevano in mezzo si trovavano dunque, una volta adulti, a riconfermare il modello. È stato l'impegno di moltissime donne, e di molti uomini, che ha, letteralmente, *cambiato il mondo* in un processo non è stato né semplice, né rapido, né indolore, e che nel mettere in questione, anche violentemente, gli equilibri vecchi, ha progressivamente cercato, e trovato, nuovi

equilibri e un nuovo, condiviso senso delle cose – al punto da rendere quasi insopportabile, per le generazioni più giovani, la lettura del Codice Rocco, che pure era in vigore fino a pochissimi decenni fa.

Il processo di trasformazione degli ordinatori è dunque, ovunque e sempre, un lavoro lungo e paziente: non si tratta infatti di stabilire regole astratte, come in un gioco di società, ma di cambiare un modo dell'umanità; di *fare umanità* in modo nuovo. E proprio la pazienza, e la capacità di resistenza, nell'azione necessaria a questa trasformazione è garanzia del suo esito.

Tutt'altro caso si manifesta invece quando un gruppo umano agisce sugli ordinatori di un altro gruppo allo scopo di annientarlo. Si tratta, in questo caso, di processi rapidissimi, violenti, che agiscono in modo distruttivo sugli attaccamenti degli individui ed evitano con cura di costruire nuovi equilibri. Si potrebbero fare diversi esempi, tutti tragici; il più chiaro è forse quello dei campi nazisti, nati col preciso scopo di rendere più facile lo sterminio di massa alle truppe tedesche tramite la previa deumanizzazione dei prigionieri [Browning 1992].

La desoggettivazione dei reclusi avveniva tramite la sistematica distruzione dei loro attaccamenti fondanti e degli ordinatori sui quali questi si basavano. Si cominciava con condizioni di viaggio insostenibili, che annullavano ogni spazio di intimità (elemento della massima importanza nella *Bildung* europea moderna), impedivano ogni forma di costume e, soprattutto, cancellavano la rigorosa separazione di vita e morte che regola la vita ordinaria e l'impianto psichico-affettivo. Una volta a destinazione, seguiva quel vero e proprio capolavoro di deumanizzazione che era il rituale di accesso ai campi, in cui gli individui venivano spogliati – letteralmente e metaforicamente – di ciò che è, per ciascuno, l'essere-nel-mondo come umano (i vestiti, i capelli, il genere, il nome, le forme del corpo) e strappati a ogni relazione precedente. Una volta all'interno, arrivava l'arbitrio delle procedure e degli ordini, il cui rigore era pari solo all'assurdità, e che ottenevano l'effetto di divaricare mondo e conoscenza, passato e presente, eventi e cognizione che di essi si può avere. In queste condizioni non è possibile alcuna forma di ordinamento del mondo: il che significa – secondo il nesso che in antropologia lega il mondo e la presenza nei soggetti che lo abitano – che la soggettività stessa è a rischio.

Il perfetto prigioniero dei campi era dunque quello che non poteva più testimoniare, e non perché morto, ma perché privato perfino delle generiche e minimali facoltà umane. Primo Levi li chiama "musulmani" (le ragioni esatte della denominazione sono ignote): erano prigionieri che non mostravano più alcun segno di "vita qualificata"; non parlavano, o pochissimo; non chiedevano; non praticavano alcuna forma di protezione di sé; e neppure aspettavano alcunché. Spezzato ogni attaccamento e in assenza di qualsiasi resilienza, il musulmano è, nel progetto dei campi, il prigioniero perfetto, il trionfo del sistema [Agamben 1995, Agamben 1998].

Insieme alle ricerche sul nanismo da deprivazione affettiva, questo è forse il dato più sostanziale che si possa portare sulla "naturalità" della vita umana e delle facoltà soggettive. E ciò – si badi – non è affatto detto per togliere rilevanza alla "storia naturale" della nostra specie, ma per invitare chi studia la biologia umana a osare infine quel salto verso la *storia* che una parte della biologia ha già fatto, e che si sta dimostrando fertile.

Bibliografia

Agamben G., 1995. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi, Torino 1995.

Agamben G., 1998. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Bollati Boringhieri, Torino 1998.

Balbi A., 2011. *I limiti della cosmologia*. «Le Scienze» n. 516, pp. 46-51.

Bourdieu P., 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Les Editions de Minuit, Paris 1979.

Browning C.R., 1992. *Uomini comuni. Polizia tedesca e "soluzione finale" in Polonia*. Einaudi, Torino 1995.

Chandler M.J. & Lalonde C., 1998. *Cultural continuity as a hedge against suicide in Canada's First Nations*. «Transcultural Psychiatry» 35 (2), pp. 191-220.

- Collomb H., 1977. *La mise à mort de la famille*. «La psychiatrie de l'enfant» XX (1), pp. 245-299.
- Coppo P., 2003. *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria*. Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- de Martino E., 1977. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Einaudi, Torino 1977.
- Dejarlais R., Eisenberg L., Good B. & Kleinmann A., 1995. *La salute mentale nel mondo. Problemi e priorità nelle popolazioni a basso reddito*. Il Mulino, Bologna 1998.
- Descola P., 2005. *Par-delà nature et culture*. Gallimard, Paris 2005.
- Despret V., 2001. *Le emozioni. Etnopsicologia dell'autenticità*. Elèuthera, Milano 2002.
- Elias N., 1936-1969. *Il processo di civilizzazione. I. La società delle buone maniere. II. Potere e civiltà*. 2 voll. Il Mulino, Bologna 1982 e 1983.
- Foucault M., 1976. *La volontà di sapere*. Feltrinelli, Milano 1996.
- Foucault M., 1984a. *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*. Feltrinelli, Milano 2000.
- Foucault M., 1984b. *La cura di sé. Storia della sessualità 3*. Feltrinelli, Milano 1999.
- Illouz E., 2011. *Perché l'amore fa soffrire*. Il Mulino, Bologna 2013.
- Jullien F., 1989. *Procès ou création. Une introduction à la pensée chinoise*. Editions du Seuil, Paris 1989.
- Latour B., 1991. *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*. Elèuthera, Milano 2009.
- LeVine R.A. & New R.S. (a cura di), 2008. *Antropologia e infanzia. Sviluppo, cura, educazione: studi classici e contemporanei*. Raffaello Cortina, Milano 2009.
- Lévi-Strauss C. & Éribon D., 1988. *De près et de loin*. Odile Jacob, Paris 1988.
- Melandri E., 1968. *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Quodlibet, Macerata 2004.
- Polanyi K., 1944. *La grande trasformazione*. Einaudi, Torino 1974.
- Recalcati M., 2010. *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*. Raffaello Cortina, Milano 2010.
- Remotti F., 1990 e 2009. *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*. Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- Remotti F. (a cura di), 2002. *Forme di umanità*. Bruno Mondadori, Milano 2002.
- Ruggiero F., 2013. *Modificazioni Genitali Femminili. Una questione post-coloniale: il nostro sguardo sulla nostra "alterità"*. Colibri, Paderno Dugnano (MI) 2013.
- Shweder R.A. & LeVine R.A., 1984. *Mente, sé, emozioni. Per una teoria della cultura*. Argo, Lecce 1997.
- Singleton M., 2004. *Critique de l'ethnocentrisme. Du missionnaire anthropophage à l'anthropologue post-développementiste*. Paragon, Paris 2004.
- Viveiros de Castro E., 2009. *Métaphysiques cannibales*. PUF, Paris 2009.
- Von Uexküll J. & Kriszat G., 1934. *Ambiente e comportamento*. Il Saggiatore, Milano, 1967.

Parole chiave – mondi umani, messa in forma, ordinatori, teorie implicite

Abstract – Oltre a plasmarne la biologia, la messa in forma degli esseri umani da parte dei collettivi culturali a cui appartengono imprime in ciascuno una cosmovisione specifica, coerente col mondo nel quale gli individui sono chiamati ad abitare, e che si può immaginare come una vera e propria «filosofia con la gente dentro». Ciascuna cosmovisione si basa su una serie di ordinatori, regole fondamentali che permettono di muoversi nel mondo avendo a disposizione una sorta di durevole trama generale. Fra gli ordinatori più diffusi e generali vi sono quello per sesso; quello per età; quello che distingue la comunità interna dall'esterno; quello che regola il puro e l'impuro; quello che partisce la vita dalla morte; e l'insieme di quelli che affiliano ciascun individuo a gruppi di individui affini. Sopra gli ordinatori, una miriade di teorie e di pratiche regolano la vita quotidiana e plasmano individui culturalmente specifici. Lungi dall'essere astratta, la «filosofia con la gente dentro» che sta alla base di una cultura è, per chi la vive, condizione stessa di possibilità di esistenza.