

CAPITOLO I

I FONDAMENTI EPISTEMOLOGICI DELLA RICERCA ANTROPOLOGICA PER UN APPROCCIO ALLA COMPLESSITA'

1.1 Per una nuova visione della ricerca antropologica

L'antropologia è, per definizione, un settore di studi che ha per oggetto l'essere umano nella sua globalità; dal punto di vista etimologico il termine indicante tale disciplina deriva dal greco *ánthrōpos*, "uomo" e *logos*, "studio", ma più in generale possiamo dire che essa si propone di rispondere alle diverse domande sull'uomo¹: il suo campo d'indagine riguarda infatti la variabilità dell'uomo, delle sue idee, delle sue usanze e tradizioni nelle società passate e presenti. I suoi interessi, tuttavia, sono profondamente cambiati nell'arco degli anni: mentre prima si occupava delle culture non occidentali, lasciando ad altre discipline lo studio della civiltà occidentale e di analoghe società complesse dotate di una storia scritta, negli ultimi anni invece questa spartizione delle competenze non esiste più, ed ora gli antropologi svolgono le proprie ricerche sia nelle città industriali sia nei remoti villaggi del mondo non occidentale². Edmund Leach, in "Le nuove vie dell'antropologia", afferma che l'antropologia è soprattutto lo studio di sistemi di relazione: l'antropologia del domani dovrà pertanto situarsi all'incrocio tra un' antropologia politica, un'antropologia economica e un'antropologia delle scienze. Importanza fondamentale perché vi sia una nuova visione della stessa viene data, in questa prima fase, all'antropologia culturale, intesa come scienza che studia l'uomo sia sotto il profilo bio-fisico che bio-ambientale, nonché nelle manifestazioni di sue peculiari attività o modi di essere³. Questi ultimi, analizzati a partire dallo studio delle realtà locali e del loro collegamento con le nuove tecnologie ed altre realtà globali, danno vita a quello che è l'atteggiamento caratterizzante dell'antropologo nel suo lavoro, vale a dire lo scetticismo necessario a non avallare teorie che potrebbero essere

¹ C. R. EMBER, M. EMBER, [2003], *Antropologia Culturale*, Società Editrice Il Mulino, Bologna, p. 13.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, pp. 14-15.

errate⁴.

Per Mondher Kilani esiste un'antropologia dell'antichità, dove si tende a mettere in mostra il rapporto tra il passato e il presente, ed un'antropologia moderna, che riguarda la prospettiva della modernità a partire dall'antichità⁵; quest'ultima perpetua il riconoscimento dell'uguaglianza nella differenza, ignorando però i rapporti di forza che legano le diverse culture. Ma ciò che è più importante in questa disciplina e che la caratterizza in qualche modo è la tensione tra universalismo e particolarismo e le rivendicazioni sociali di tipo regionale o locale che obbligano l'antropologo a definire i suoi oggetti empirici e le sue costruzioni intellettuali. Occorre quindi evitare di chiudersi in una sola e semplice classificazione di costumi "strani" e lontani o nella passiva ricostruzione di culture scomparse o in via di estinzione, e una tale impresa è possibile solo se si ha una grande capacità di archiviazione⁶. Tutto ciò si rende necessario in quanto l'antropologia tende sempre più ad essere applicata alle società industriali e quindi complesse e in questo studio non vi è più lo sguardo esterno, garanzia di una certa obiettività che dava la possibilità di prescindere da alcuni pregiudizi o dal proprio universo mentale, poiché l'osservatore stesso ne è parte. Ne deriva che mentre l'antropologia è stata nel passato, essenzialmente, il prodotto di uno sguardo particolare, quello della società europea rivolto alle società "altre" e "una scienza sociale dell'osservato"⁷, oggi non è più così: occorre, come è stato già ribadito, mettere in relazione ciò che è locale con ciò che è globale e solo nel quadro di tale relazione appaiono, sotto una luce nuova, problematiche come quelle della dinamica sociale, del cambiamento socio-culturale, dell'identità etnica, del pensiero mitico e del suo rapporto con la storia. Per lungo tempo infatti l'antropologia è stata la scienza delle società arcaiche, selvagge ed esotiche⁸, il cui carattere di autenticità e trasparenza ne faceva oggetto di studio della scienza dell'uomo. Ai giorni nostri si è finiti per definire queste col termine generico di "società tradizionali", per distinguerle da quelle moderne, anche se bisogna ammettere che la tendenza attuale è quella di non utilizzare un termine preciso con cui definire le società studiate, al fine di evitare complicazioni ed equivoci:

⁴ C. R. EMBER, M. EMBER, [2003], pp. 14-15.

⁵ M. KILANI, [1998], *Antropologia. Un' Introduzione*, Edizioni Dedalo S.r.l., Bari, pp. 14-15.

⁶ *Ibidem*, pp. 20-21.

⁷ C. LEVI-STRAUSS, [1990], *Antropologia Strutturale*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, pp. 379-381.

⁸ *Ibidem*, pp. 378-381.

l'antropologia si definisce pertanto come scienza delle diversità sociali e culturali e, più in generale, come scienza dell'uomo nella società. L'analisi antropologica mira insomma a collocare al centro del suo procedimento le differenze per le quali le società e le culture si distinguono, ponendosi così, in questi ultimi anni, come "disciplina contrastiva", in grado di far emergere il rapporto tra l'unità e la diversità del genere umano⁹.

Purtroppo prevale ancora oggi il gusto per i racconti di viaggio che, così come ha mostrato Torodov, si traduce nell'infatuazione del grande pubblico per la vecchia visione esotica degli "altri" (visione di tipo chiaramente etnocentrico), oppure per la proiezione dell'"altro" in un passato idilliaco, come rifugio contro un presente ritenuto minaccioso (per esempio la voga per la ruralità)¹⁰; in tale tendenza si inserisce anche l'attrazione per quella che Marc Augè definisce come la "silhouette nobile e vaga di un selvaggio che più vicino di noi alla natura, avrebbe rifiutato in anticipo tutto ciò che ci opprime"¹¹: insomma il mito del buon selvaggio, dove però stavolta è la società moderna ad essere marchiata negativamente. In breve l'"altro", il "primitivo", appare come l'inverso positivo della società industriale considerata come una società alienante¹², ciò che spiega la recente tendenza a un "neo-evoluzionismo", che interpreta lo stato selvaggio come pienezza e la civiltà attuale come degradazione di questo. Si ha quindi una visione iperculturalista, intesa come valorizzazione eccessiva degli "altri", che si è venuta a creare anche attraverso la grande rappresentazione dell'etnocidio perpetrato nei loro confronti¹³. Vale insomma anche in questo caso la massima di Montaigne: "io dico degli altri, soltanto per dire di più di me stesso"¹⁴, mentre invece è necessario applicare il procedimento antropologico definito da Augè, secondo il quale nell'analisi di una società bisogna considerare un'unità sociale di piccola ampiezza a partire dalla quale si deve tendere ad elaborare una analisi di portata più generale, cogliendo da un certo punto di vista la totalità della società in cui queste unità

⁹ M. KILANI, [1998], p. 27.

¹⁰ T. TORODOV, [1982], *Le recits de voyages et le colonialisme*, « Le Debat » n° 18, pp. 94-101.

¹¹ M. AUGE', [1982], *Simbolo, Funzione, Storia. Gli interrogativi dell'antropologia*, Liguori, Napoli, p. 19.

¹² M. KILANI, [1998], pp. 29-30.

¹³ R. JAULIN, [1978], *La Pace Bianca. Introduzione all'etnocidio*, Laterza, Bari, p. 13.

¹⁴ M. MONTAIGNE, *Les Essais*, Nelson, Paris, nella traduzione italiana, in *Saggi* vol. 2, Adelphi, Milano, in T. TORODOV, [1982], p. 22.

s'inseriscono¹⁵. Si parte in tal caso da una nuova visione antropologica che vede questa come data dal rapporto tra il particolare e il generale. Un esempio dell'applicabilità di questa teoria ci è dato dalla Svizzera, dove si è riusciti a conciliare gli apporti della modernità con la preservazione di un' identità socio-culturale specifica, e grazie a questa totale integrazione della modernità da parte delle popolazioni di montagna è stata resa possibile la preservazione, ossia la rielaborazione delle pratiche sociali tradizionali; ciò non esclude comunque il lavoro antropologico, che per definizione implica comparazioni interculturali, nello spazio e nel tempo, fra le particolarità e i significati sociali diversi che l'antropologo osserva.

Una prima comparazione nel nostro caso si può fare nei rapporti di lavoro salariato nella società industriale, che possono essere confrontati con le pratiche di aiuto reciproco e di cooperazione delle società tradizionali. Tale semplice constatazione ci aiuta a comprendere alcuni fenomeni che accompagnano le situazioni di cambiamento o di rivolgimento nelle società tradizionali sotto l'impatto della modernizzazione (ad esempio il rifiuto del lavoro salariato). Il procedimento antropologico attuale conduce ad una interpretazione della modernità, ovvero dei cambiamenti, delle rotture e delle crisi della società moderna. In questa prospettiva i nuovi strumenti informatici non vengono intesi solo come una sfida tecnologica ed economica: l'antropologia si sofferma infatti anche sulle loro implicazioni nell'ambito dei rapporti di lavoro e della socialità¹⁶. In particolare possiamo dire che vi sono due procedimenti fondamentali dell'antropologia: uno è il decentramento-distanziamento, che consiste nel far sì che il ricercatore esca dal proprio universo culturale per potersi rendere conto della diversità, senza tuttavia cessare d'interrogarsi sulla propria società; l'altro è l'osservazione partecipante che si traduce nella presenza fisica di lunga durata del ricercatore al di là di ogni visione semplificatoria formale ed istituzionale della realtà¹⁷. Il riduzionismo e i rischi di deformazione risultano così ridotti ed è facilitato l'accesso ai significati profondi e alle logiche soggiacenti; il lavoro sul campo associa in questo modo l'esperienza esistenziale, quella individuale e quella intellettuale. Tale modo di procedere ignora quindi l'esistenza di una cultura o società chiusa in se stessa e completamente isolata rispetto all'esterno: ogni unità sociale si trova ad essere inserita

¹⁵ M. AUGÉ, [1982], pp.197-198.

¹⁶ M. CALLARI GALLI, [2000], *Antropologia per insegnare*, Bruno Mondadori Editore, Milano, pp. 4-6.

¹⁷ M. KILANI, [1998], pp. 49-51.

in un sistema più ampio da cui trascende. Le regole dell'osservazione partecipante devono infatti tener conto di due fattori: l'insieme dei dati esterni e delle determinazioni socio-politiche globali che agiscono su un gruppo dato, e il rapporto fra l'antropologo e la popolazione presso cui lavora e il suo ruolo nell'informazione e nella conoscenza a cui può avere accesso.

Le osservazioni e le analisi del ricercatore scaturiscono per lo più dalla dinamica del dialogo che s'instaura con i suoi informatori¹⁸: è una nuova visione, questa, che si muove nella direzione di un' "antropologia dello sviluppo"¹⁹, per la quale una riflessione sullo sviluppo deve allargare il campo d'indagine in modo tale da includervi non solo coloro che decidono azioni di sviluppo, ma anche le popolazioni che ne sono oggetto.²⁰ L'antropologia applicata costituisce così un nuovo oggetto intellettuale che integra strettamente la concezione dei progetti di sviluppo, le modalità e le loro applicazioni sul campo e le conseguenze di queste iniziative di trasformazione presso i gruppi interessati. Essa si rivolge soprattutto alla problematica del cambiamento sociale, questione decisiva per l'antropologia moderna.

Inoltre è importante sottolineare in questa sede come il procedimento antropologico risiede nella prospettiva olistica che lo sottende e che perciò ogni approccio al reale a partire da un punto di vista o da un particolare ambito deve approdare ad una ritotalizzazione del sociale²¹. Per quanto riguarda l'antropologia del cambiamento sociale infatti solo negli ultimi decenni gli antropologi hanno cominciato ad interessarsi da vicino al cambiamento sociale e culturale. Benché vi fossero già stati degli studi negli Stati Uniti e in Inghilterra, si trattava comunque di un approccio che derivava da una concezione meccanicistica del cambiamento, valutato sempre in rapporto alla società dominante: di qui la rigida opposizione, nei lavori sull'acculturazione, fra tradizione e modernità, passato e presente, società primitive e società complesse. Tale analisi era poi fortemente marcata dalla concezione unilineare del cambiamento sociale, quella che allora era prevalente e che è stata rimessa in discussione oggi da un certo numero di antropologi.

Il rappresentante più importante di questa nuova corrente è Balandier, che nei suoi

¹⁸ M. KILANI, [1998], pp. 49-51.

¹⁹ Per approfondimenti a tal proposito, cfr. M. CALLARI GALLI, [2000], pp. 57-58.

²⁰ R. BASTIDE, [1998], *Anthropologie appliquée*, traduzione in italiano, *Antropologia applicata*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 12-14.

²¹ M. KILANI, [1998], pp. 54-55.

lavori sull’Africa definisce il sistema sociale come “un’ entità approssimativa sempre in via di farsi e rifarsi e di definirsi”²² e insiste sull’ampiezza delle scelte e delle potenzialità di cui dispone oggi ogni società, cogliendo l’intreccio fra tradizionale e moderno. Oggi il cambiamento sociale è analizzato anche nel quadro dell’antropologia dello sviluppo, un campo di studi che assume come oggetto le comunità direttamente coinvolte in programmi di sviluppo. Un quadro completo di tale letteratura è dato dagli scritti di De Sardan²³ e Jacob, dove troviamo nell’antropologia una serie di analogie fra il selvaggio e il civilizzato, fra tradizione e modernità, e a tal proposito viene considerato lo scambio del vino come “*potlach*” occidentale. In conclusione, come osserva Lévi-Strauss, “l’antropologia non è altro che un tentativo di spiegazione della diversità a livello generale e metodo di determinazione universale. Il procedimento comparativo che è alla base di questa deve utilizzare il metodo strutturale, il quale permette di dissolvere la specificità di ogni cultura nell’universale. Il riferimento all’universale consente a sua volta di chiarire in maniera profonda le proprietà di un sistema particolare. Le istituzioni umane vengono così considerate come l’espressione delle costrizioni dello spirito umano”²⁴. Occorre quindi scoprire la rete di costrizioni particolari che rinviano ad un fondo comune, all’umanità; mentre, per quanto riguarda lo scambio di cui abbiamo parlato in precedenza, esso si colloca nella tradizione sociologica francese con il riferimento ai fatti concreti che vengono esaminati nella loro totalità e nel minimo dettaglio per analizzarli ed interpretarli nel quadro di un’ipotesi teorica. L’antropologia dunque è utile a fornire un contributo concreto per la comprensione della società e soprattutto dei processi di trasformazione in atto al suo interno. Essa permette d’indagare in modo proficuo la realtà in trasformazione, già a partire dai processi e dai programmi della formazione scolastica dove si definiscono spazi importanti di conoscenza e valorizzazione dell’ambiente, della memoria storica e folklorica, all’interno dei quali la competenza antropologica può rivelarsi agente attivo di una consapevolezza del rapporto presente-passato e di una conoscenza della cultura diversa dal passato territoriale: in definitiva si può affermare che l’antropologia ha bisogno di una nuova visione e di una nuova funzione di interpretazione delle nuove

²² G. BALANDIER, [1963], *Sociologie Actuelle de l’Afrique Noir*, PUF, Paris, in M. KILANI, [1998], p. 72.

²³ O. DE SARDAN, J.P. JACOB e E. PAQUOT, [1991], *Les Agents du développement comme médiateurs*, Ministère de la Coopération et du Développement, Paris.

²⁴ C. LEVI-STRAUSS, [1990], p. 380.

modalità in cui si esprime la diversità culturale all'interno di una società divenuta multietnica.

1.2 La ricerca antropologica per un approccio alla complessità

Sino a qualche decennio fa vi era nei confronti dello studio della contemporaneità un certo rifiuto da parte delle scienze umane, abituate come erano alle teorie evolucionistiche del XVIII e XIX secolo, che vedevano nella storia della civiltà il dispiegamento evolutivo della forma dell'uomo moderno, abituati a sognare "mondi oltre questo mondo"²⁵; solo con fatica, pertanto, ci si è rivolti allo studio del presente, alla sua analisi e alla sua osservazione. Ciò che risulta difficile ancora oggi è l'introduzione di questo nuovo approccio nei nostri modelli di trasmissione culturale e nelle discipline che costituiscono il nucleo del nostro sapere²⁶. Forse questo è dovuto al fatto che "è difficile definire la società contemporanea, poiché è una società dalle relazioni così complesse da apparire confusa"²⁷. La stessa idea di complessità sembra difficile da delimitare. In effetti, dal punto di vista etimologico essa si può definire come un insieme di elementi ed aspetti non univoci, ma dal punto di vista epistemologico "non si può parlare di una complessità, ma delle complessità e non c'è una via privilegiata alla complessità, ma piuttosto molteplici vie della complessità"²⁸.

Tale complessità è data dall'essere inseriti tutti in un "flusso culturale globale"²⁹, flusso che ha fatto sì che anche l'idea di spazio e di tempo intorno a noi sia cambiata, provocando anche uno stravolgimento della storia, in quanto "gli avvenimenti si moltiplicano e producono una sorta di accelerazione della storia, lo spazio intorno a noi si dilata e paradossalmente si restringe visto che un messaggio può pervenire in pochi istanti anche se il destinatario si trova a migliaia di chilometri"³⁰. Le invenzioni tecnologiche inoltre anticipano e trasformano la realtà e alcune di queste tentano di

²⁵ C. GEERTZ, [1987], *Interpretazione di Culture*, Il Mulino, Bologna.

²⁶ M. MAFFESOLI, [1987], *La conquista del presente. Per una sociologia della vita quotidiana*, Ianaa, Roma.

²⁷ M. CALLARI GALLI, [2000], p. 1.

²⁸ G. BOCCHI, M. CERUTI, [1985], *La Sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano, p. 7, in riferimento all'articolo di Edgar Morin "Le vie della complessità", in esso contenuto.

²⁹ M. CALLARI GALLI, *I percorsi della complessità umana*, in M. C. GALLI, M. CERUTI, T. PIEVANI, [1998], *Pensare alla diversità. Per un'educazione della complessità umana*, Meltemi, Roma.

³⁰ M. AUGÉ, [1993], *Nonluoghi*, Elèuthera, Milano, p. 34.

mettere in ombra i mediatori tradizionali come la famiglia, la chiesa e soprattutto la scuola. Questa inversione tra la realtà e i cambiamenti ha provocato "una subordinazione della capacità analitica e critica di ogni membro della società"³¹. Ecco perché, in risposta a questi problemi, viene proposta una nuova didattica che, attraverso la conoscenza diretta di alcuni fenomeni e attraverso nuove metodologie e nuovi strumenti processuali, porti alla creazione del "mediatore universale", il quale da solo sceglie i punti di riferimento su cui organizzare le proprie rappresentazioni ed interpretazioni³². Per realizzare ciò occorre rivolgersi all'antropologia e ai suoi nuovi orientamenti che riconoscono la "policentricità dell'elaborazione culturale, propria della contemporaneità dove è possibile intravedere le molteplici identità che attraversano oggi la vita di un soggetto sottoposto ad una continua azione di decostruzione"³³. Oggi in effetti assistiamo ad un'alternanza di processi di globalizzazione e localismo con ibridazioni e contatti che hanno profondamente mutato lo schema classico che vedeva la propria cultura come il massimo livello di umanità raggiungibile³⁴. Occorre quindi "un progetto formativo, articolato e globale"³⁵, come da noi proposto, dove "l'interculturalità sia considerata come lo stato ordinario di ogni gruppo e non l'eccezionalità di un particolare periodo storico o di un particolare incontro"³⁶. Oltretutto questa è anche la prospettiva della Callari-Galli quando parla di un "educazione interculturale necessaria affinché si possa costruire un serio tentativo di riparazione dal rischio dello spaesamento identitario che in misura crescente affligge oggi tutti, volendo con essa reagire al pastone delle omologazioni che avvengono attraverso logiche consumistiche e di fanatismo ideologico"³⁷. Vi è insomma il bisogno di un'educazione che si componga di più discipline, sia umanistiche che tecnologiche, perseguendo il compito di indicare la "multivocalità" della nostra epoca ed "evidenziando i molteplici contributi che i diversi gruppi umani hanno dato nel corso della storia o delle storie al fine di formare una cultura comune basata sulla diversità"³⁸.

³¹ M. CALLARI GALLI, [2000], pp. 5-6.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, p. 20.

³⁴ M. CALLARI GALLI, [1993], *Antropologia culturale e processi educativi*, La Nuova Italia, Firenze.

³⁵ C. LEVI-STRAUSS, [1984], *Lo sguardo da lontano*, Einaudi, Torino.

³⁶ M. CALLARI GALLI, [1999], *Lo Spazio dell'incontro. Percorsi nella complessità*, Meltemi Editore, Roma.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ M. CALLARI GALLI, *Per un'educazione all'alterità*, in F. POLETTI, [1992], *L'educazione interculturale*, La Nuova Italia, Firenze.

A questo punto è opportuno qualche richiamo su concetti appena accennati in questa ricerca, quali la teoria generale dei sistemi, la complessità e l'olismo.

Nei primi del '900 il problema della complessità venne affrontato a livello teorico-psicologico (Gestalt), e nel 1950 divenne oggetto della teoria generale dei sistemi basata sul superamento dello schema causale-deterministico e meccanicistico: il sistema è una globalità da studiare nell'integrazione dinamica delle parti e mediante l'integrazione di varie discipline scientifiche. Le parole chiave di questo nuovo approccio sono organizzazione, controllo, interazione, organicismo, cibernetica³⁹.

La teoria generale dei sistemi è in realtà un ramo della scienza e della filosofia contemporanea, teso a superare gli schemi tradizionali legati troppo strettamente a rapporti di causa-effetto e a modelli meccanicistici, e finalizzato a spiegare le vaste interazioni che caratterizzano i sistemi complessi.

Non deve meravigliare la stretta corrispondenza fra psicologia, sociologia, antropologia, filosofia e scienza: il fatto che la società sia un sistema complesso è confermato dall'osservazione che certi comportamenti di massa non rappresentano la somma di singoli comportamenti individuali allo stesso modo in cui un sogno non può essere interpretato attraverso le singole immagini emerse dal subconscio, ma attraverso un legame che le tiene assieme. Seguendo lo stesso ragionamento, nessuna dinamica ecosistemica o paesaggistica può trovare spiegazione facendo riferimento alla semplice somma sugli studi della relazione della coppia organismo-ambiente (approccio riduzionistico)⁴⁰.

Nella società come negli ecosistemi naturali, sono le relazioni a determinare il salto gerarchico e far sì che le cose vengano studiate nella loro globalità.

Per capire fino in fondo la filosofia dei sistemi, occorre far riferimento anche ad un altro concetto: l'indeterminismo, termine opposto al determinismo. Fu Heisenberg, nel 1927, a formulare il principio di indeterminazione: a causa della perturbazione introdotta dai sistemi e dagli strumenti di misurazione la determinazione di un parametro comporta l'indeterminazione di un altro. Il concetto di casualità però non viene respinto del tutto, bensì sostituito da quello di profondità. Il principio di indeterminazione, nato da osservazioni di meccanica quantistica, è stato

³⁹ Scienza della complessità, che studia i processi di controllo e regolazione dei sistemi complessi.

⁴⁰ M. PACI, [2004], *Ecologia Forestale. Elementi di conoscenza dei sistemi forestali*, Edagricole, Bologna, p. 15.

successivamente applicato in campo psicologico, dove i comportamenti umani non sarebbero necessariamente e sempre determinati da condizionamenti ambientali e naturali, ma seguirebbero una volontà che va per proprio conto. Tale concetto può essere esteso ai sistemi viventi come le foreste: queste, come tutti i sistemi complessi aperti, in ogni istante si ricreano e si modellano alla ricerca di un equilibrio sociale e termodinamico che si distrugge appena stabilito.

La quantità di fattori che entrano in gioco e le loro possibili interazioni sono tali da vanificare previsioni successionali esatte; i termini stessi si modificano di continuo nel tempo e, pur esistendo i rapporti di causa-effetto, è il tempo stesso a creare nuove situazioni e nuove relazioni.

Reversibilità ed equilibrio rappresentano in questo senso due concetti chiave. Se ciò che ha un 'equilibrio non può persistere nel proprio stato, quello che ha una storia, cioè un'accumulo di tempo, è lontano da un equilibrio, da una simmetria.

Contributi recenti allo studio dei sistemi viventi sono quelli, applicabili anche a livello sociologico, di Gregory Bateson e Humberto Maturana⁴¹.

Bateson credeva nell'esistenza di una "sacra unità della biosfera" (il mondo del vivente, la creatura), dotata sia a livello globale sia a livello di componenti (ad esempio, gli ecosistemi) della proprietà di una mente coerente e organizzata, capace di elaborare le informazioni (l'unità fondamentale dell'evoluzione non sarebbe l'organismo, ma la mente = organismo + ambiente): in questo senso la conoscenza del singolo individuo è una piccola parte di una ampia conoscenza integrata che tiene assieme la biosfera.⁴²

In altre parole, i sistemi viventi avrebbero la capacità di conoscere, pensare e decidere: non a caso Bateson definisce la sua teoria come una "epistemologia cibernetica", la scienza che studia il funzionamento dei sistemi.

L'ecosistema, al pari di una mente, è un aggregato di parti integranti: i suoi processi sono assimilabili a catene di determinazione circolare. Ciò che, attraverso il tempo, a livello di mente individuale è apprendimento, a livello di popolazione (nell'ecosistema) diviene evoluzione (in questo caso nel corso di varie generazioni). Ciò che nell'evoluzione si chiama selezione, nel processo mentale prende il nome di preferenze. Nell'evoluzione biologica, come nel pensiero, il nuovo nasce dal disordine del casuale.

⁴¹ G. BATESON, [1979], *Mind and nature a necessary unity*, Dutton, New York, tr. It. *Mente e Natura*, Adelphi, Milano, 1984.

⁴² *Ibidem*, p. 16.

Cambia la scala spaziale e quella temporale, cambia la natura dei sistemi, ma i meccanismi mentali degli uomini e quelli evolutivi dei sistemi viventi sono analoghi. Il comportamento di un organismo o di un sistema vivente, secondo Maturana, non può essere determinato da nessuna informazione esterna, perché in ogni interazione il sistema agisce conformemente alla propria struttura. Per arrivare al nocciolo della questione, che si tratti di un sistema sociale oppure di una foresta, non sono gli input esterni a determinare certi comportamenti, bensì la struttura interna del sistema stesso. Il fatto è che tutte le interazioni implicano accoppiamenti strutturali fra un'entità strutturalmente determinata e l'ambiente in cui essa esiste, e quando l'interazione dà un risultato previsto si ha l'illusione della casualità.

La complessità di un sistema vivente, legata alla sua plasticità strutturale, dipende dalla capacità di subire cambiamenti strutturali in seguito ad interazioni con le proprie componenti viventi, con il proprio ambiente e con altri sistemi viventi. L'organizzazione garantisce l'identità stessa del sistema attraverso interazioni circolari (autopoiesi), ma la struttura che ne consegue non è statistica, bensì riferita a un determinato intervallo di tempo (Maturana e Varela, 1980). La capacità di mettere in atto cambiamenti in risposta all'ambiente è alla base dell'adattamento di tale organismo, il cui comportamento futuro sarà imprevedibile, per quanto legato alla sua struttura⁴³.

L'epistemologia, cioè lo studio di come avviene la conoscenza, ha fatto da collante ad approcci in apparenza così divergenti. I punti di contatto tra filosofia ed ecologia, (e, più in generale, scienza) appaiono ancor più clamorosi se si pensa che, in termini esoterici, già nel IX secolo il filosofo arabo Al Kindi aveva affrontato il concetto di complessità.

Secondo la teoria di Al Kindi, ogni sostanza emette raggi, che rappresentano il collegamento fra le sostanze stesse (cause) e gli effetti che esse producono.

Ma il legame fra causa ed effetto non è esclusivo (di uno a uno), bensì legato a tutti i raggi che convergono in un determinato punto (ogni sostanza, infatti, emette raggi in ogni direzione): non si può non pensare alle interazioni tra i fattori ecologici. Secondo questa teoria, tutta la realtà è determinata (determinismo ontologico), ma è legata a relazioni così complesse che non è possibile conoscerla per intero (determinismo epistemologico)⁴⁴.

Questa ricerca però si riferisce soprattutto alle discipline antropologiche, visto che da un

⁴³ M. PACI, [2004], p. 17.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 18-20.

lato esse forniscono dati sulle tradizioni culturali dei gruppi coinvolti nei cambiamenti e dall'altro propongono schemi ed ipotesi interpretative dei rapporti culturali e degli incontri/scontri che da millenni rappresentano la nostra vita; scopo principale resta tuttavia quello della spiegazione e dello studio dei fenomeni che avvengono a livello locale in relazione al globale attraverso un approccio multidisciplinare. Tutto ciò è oltre modo indispensabile visto che “in un mondo caratterizzato sempre più da rapporti di interdipendenza tra culture, dove esiste un equilibrio precario tra localismo e globalismo, è necessario stabilire collegamenti, relazioni e mediazioni fra i diversi stili di vita e tra le diverse proposte di soluzioni sociali, politiche ed economiche”⁴⁵. Inoltre, benché molti sono i campi in cui la gestione delle differenze occupa un posto di rilievo, in questo progetto viene data particolare importanza soprattutto all'ambito educativo e alla collaborazione scolastica che si rende necessaria, visto che “sia gli insegnanti che tutti coloro che si occupano della trasmissione culturale sia formalmente che informalmente si trovano spesso ad esser preda di superficialismi, stereotipi e pregiudizi (che magari riguardano anche la vita dei contadini o dei cosiddetti “ceti subalterni”) con interpretazioni spesso dettate da inconfessati etnocentrismi pieni di rischi e pericoli che richiederebbero una maggiore attenzione attraverso una nuova cooperazione tra culture”⁴⁶.

La trasmissione culturale deve porre al proprio centro la “conflittualità” così come si manifesta nella nostra epoca, per cui l'obiettivo deve essere quello di approntare proposte e modelli, come quello qui esposto, capaci di fornire nuovi schemi per contenerla e gestirla⁴⁷. La suddetta trasmissione deve tener conto nella sua fase esplicativa di quella che Geertz definisce come la “descrizione densa”, dove esiste “una gerarchia stratificata di strutture significative e questa stratificazione implica la collezione di più voci di più significati”⁴⁸. La presenza in tutte le società di culture “ibride” potrebbe far pensare ad un nuovo modello di sviluppo attraverso la costruzione di percorsi alternativi e di modelli antropologici che, basati sulla “*action anthropology*”⁴⁹, potrebbero dimostrare tutte le loro potenzialità in questa progettazione.

⁴⁵ M. CALLARI GALLI, [2000], p. 25.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 40- 45.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 50.

⁴⁸ C. GEERTZ, [1987], *Interpretazioni di culture*, Il Mulino, Bologna.

⁴⁹ M. CALLARI GALLI, [2000], p. 50; il termine si riferisce alla dicotomia antropologia/azione, che indica una nuova funzione dell'antropologia come “facilitatrice” dell'utilizzo delle risorse interne e di

Questa nuova impostazione permette infatti di considerare le pratiche di sviluppo come un processo di ricomposizione del passato di ogni gruppo sociale col suo presente. A tal proposito sembra utile ricordare che “la storia insegna che per conservare la propria identità le società devono trasformarsi. Ma ciò non impedisce loro di integrare i nuovi elementi, di cui esse si appropriano, secondo il proprio genio, che è specifico e inimitabile”⁵⁰. L’orientamento verso cui si è mossa questa ricerca antropologica parte dagli studi avviati alla fine degli anni ‘30 da alcuni intellettuali francesi come Bataille, Gallois e Leisir che per primi si rivolsero alla contemporaneità, creando “l’antropologia del qui e dell’attuale”⁵¹ e tentando di stabilire dei canoni rigorosi per la ricerca etnografica del sé. Essi per primi iniziarono gli studi dei processi culturali che rendono “l’altro quello che abbiamo più familiare”⁵². A questo proposito Jamin scrive che, “oltre a rendere estraneo ciò che ci è di più familiare, si diventa osservatori che osservano gli altri che siamo noi o al limite quell’altro che il nostro stesso io”⁵³. L’antropologia diviene così metodo per riflettere sui nostri comportamenti, sulle nostre usanze, sui nostri valori, sulle nostre norme, paragonandoli incessantemente con altri comportamenti, altre usanze, altri valori e altre norme, così come si propone di fare questa ricerca senza però cadere in ottiche etnocentriche, benché “si è ancora turbati se non traumatizzati ad analizzare noi come gli altri”⁵⁴. Dal punto di vista progettuale è previsto l’utilizzo del procedimento antropologico di Augè, il quale assume come oggetto d’indagine “un’unità molto piccola a partire dalla quale si tenta di elaborare un’analisi di portata più generale cogliendo da un certo punto di vista la totalità delle società in cui queste unità s’inseriscono”⁵⁵. Si è partiti, pertanto, da una visione dell’antropologia come disciplina che pensa al rapporto tra il particolare e il generale. Un altro aspetto di cui si deve tener conto in questa ricerca è l’antropologia dello sviluppo di cui si fa promotore Bastide⁵⁶; essa costituisce oggi un nuovo oggetto intellettuale che integra strettamente la concezione dei progetti di sviluppo con le

stimolatrice della vitalità della cultura in cui si vogliono innestare progetti di cooperazione.

⁵⁰ F. SABELLI, G. RIST, [1992], *Il était une fois le développement*, Edition d’En Bos, Lousanne, p. 71.

⁵¹ M. KILANI, [1994], *Antropologia. Un’introduzione*, Dedalo, Bari.

⁵² D. COLLIER, [1991], *Il collegio di Sociologia*, Bollati Boringhieri, Torino, p. 28.

⁵³ J. JAMIN, [1980], *Un Sacré collègue ou les apprentis sorcier de la sociologie*, Cahier internationaux de sociologie, n°68 in M. CALLARI GALLI, [2000], p. 90.

⁵⁴ T. TENTORI, [1990], *Antropologia delle società complesse*, Armando Editore, Roma, pp. 30-32.

⁵⁵ M. AUGE’, [1993].

⁵⁶ R. BASTIDE, *Anthropologie Appliquée*, in U. FABIETTI, [1993], *Il sapere dell’antropologia*, Mursia, Milano, p. 21.

modalità e le loro applicazioni sul campo e considera anche le conseguenze di queste iniziative di trasformazione presso i gruppi interessati.

1.3 Elementi di antropologia urbana nella complessità territoriale della Comunità montana dell'Alto Tirreno Cosentino

Per dare una corretta definizione dell'ambito di cui si occupa l'antropologia urbana occorre innanzitutto considerare il modo in cui l'antropologia si è posta di fronte al fenomeno urbano. Interessante risulta l'osservazione di Cesare Pitto contenuta nel suo discorso iniziale sull'antropologia culturale e sui suoi compiti disciplinari; secondo lo studioso raramente in Italia si è aperto un discorso che porti l'antropologia culturale a occuparsi dell'uomo nella sua totalità, ponendosi nuove aree d'intervento più consone alle mutate condizioni nel suo operare scientifico o alle nuove sollecitazioni di un mondo in rapido mutamento sociale⁵⁷. Tale è il caso appunto dell'antropologia urbana, che ha avuto nel lavoro degli antropologi italiani un limitato riscontro, dato che la problematica dell'urbanizzazione è maturata sotto la spinta dei fenomeni del mutamento sociale: ecco perché al centro di molti lavori di studiosi vi è per lo più un rapportarsi verso la sociologia e l'urbanistica o nelle fasi operative alla cosiddetta "politica di piano"⁵⁸. Dal punto di vista dell'approccio antropologico occorre poi fare anche una distinzione fra una ricerca antropologica che si sviluppa su tematiche culturali che si svolgono nella città (cosa che ha una sua tradizione nei metodi utilizzati dall'antropologia tradizionale) e quella ricerca che pone il fenomeno urbano al centro del suo interesse metodologico, come immagine della cultura delle società complesse, considerando "le città come totalità e quindi oggetti di studio nella loro essenza"⁵⁹. In generale, nella mentalità comune, l'antropologia è collegata allo studio delle società primitive, ma a tal proposito Pitto fa notare che "nessuno considera più le società

⁵⁷ C. PITTO, [1980], *Antropologia Urbana. Programmi, ricerche e strategie*, Feltrinelli Editore, Milano, p. 10.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ C. M. ARENSBERG, *L'elemento urbano in una prospettiva interculturale*, in C. PITTO, [1980], *Antropologia Urbana. Programmi, ricerche e strategie*, Feltrinelli Editore, Milano, pp. 175-195.

sottosviluppate del terzo mondo o le culture rurali come esempi di società primitive”⁶⁰. Si pensa piuttosto che di fronte alla massificazione dei rapporti sociali sotto la spinta della società capitalistica questi sistemi sociali stiano scomparendo e con essi scompare la loro caratteristica di essere degli “esemplari unici di variazioni strutturali esistenti”⁶¹; per tale motivo si va sempre più verso la considerazione di una comunità primitiva o rurale come una “società globale su base locale”⁶². Ma l’essere soggette a fattori di modernizzazione e cioè al conflitto culturale, su cui si basa il fenomeno del mutamento sociale, causa a queste comunità l’integrazione in sistemi di relazioni più ampi, che sono la combinazione di tali contraddizioni e non il puro annientamento delle strutture sociali precedenti. Nella struttura sociale basatasi su grandi sistemi urbani, nelle periferie del mondo, ma anche nel cuore delle metropoli si determinano forme di aggregazione che “sono il frutto dello scontro tra diverse forme di organizzazione sociale che reggono lo scontro della società complessa dominante”⁶³. Questo è stato constatato anche da Grendi, secondo cui di fronte alla spinta del mutamento sociale, prodotto dalla società capitalistica “la società tradizionale non crollava, non si dissolveva per incanto come un castello di carta, giusta l’attesa funzionalista, ma rivelava insospettite capacità di adattamento selettivo. Il modello di equilibrio non reggeva: l’elemento conflittuale disfunzionale trovava nuove opportunità nel rinnovato ambiente socio-economico”⁶⁴. Quindi, “di fronte ai comportamenti sociali degli abitanti delle grandi periferie, degli emigranti, chiusi nelle loro etnicità fortemente urbanizzate, l’antropologia ha dovuto operare delle scelte, rinunciando a una pretesa oggettività scientifica, e proponendo l’intervento sul campo attraverso l’analisi basata sull’osservazione partecipante”⁶⁵, ponendosi con forza il dilemma ricorrente che le è più vicino, quello degli stretti legami con l’etnocentrismo. L’osservazione partecipante, che è la prima caratteristica della scuola di Manchester nello studio delle società in transizione, è diventata così pratica corrente di buona parte del lavoro sul campo

⁶⁰ C. PITTO, [1980], pp.11-12.

⁶¹ E. E. EVANS-PRITCHARD, [1975], *Social Anthropology*, Cohen & West London, in *Introduzione all’antropologia sociale*, Laterza, Bari, p. 9.

⁶² R. KONIG, [1968], in *The Community*, London, p. 29.

⁶³ C. PITTO, [1980], p. 13.

⁶⁴ E. GRENDI, [1972], *L’antropologia economica*, Einaudi, Torino, pp.13-14.

⁶⁵ B. MALINOWSKI, in U. FABIETTI, [1991], *Storia dell’antropologia*, Zanichelli Editore S.P.A., Bologna, pp. 101-103 (metodo di ricerca utilizzato da Malinowski a cui si rivolge questo lavoro entrando così come ha fatto Malinowski, il più possibile in rapporto d’intimità e di comprensione con le comunità studiate).

dell'antropologo, costituendo una discriminante tra le scuole britanniche dell'antropologia sociale e le scuole antropologiche americane e francesi. Non va tuttavia dimenticato che è l'elemento culturale etnocentrico che ha cambiato l'aspetto della storia del pensiero occidentale, ed è rimasto il fulcro su cui ruota ed ha ruotato tutto il dibattito dell'antropologia moderna⁶⁶. A dimostrazione di questo Pitto spiega brevemente che “prima gli antropologi si battevano, almeno nelle intenzioni, contro la tendenza a porre la civiltà come solo metro per misurare le altre forme di civiltà e solo in seguito si sono trovati a confrontarsi con la valutazione positiva che le altre forme di organizzazione sociale sono arretrate rispetto alla nostra nel cammino del progresso, se non di qualità peggiore proprio perché diverse”⁶⁷.

Tale visione etnocentrica, che domina ed ha dominato tutta la formulazione della teoria e della politica dello sviluppo di tutte le altre società umane, rispetto a quella occidentale capitalista, si è incarnata poi nello studio da parte degli storici dello sviluppo delle aree sviluppate e metropolitane, vedendo gli altri paesi come sottosviluppati e marginali sull'antica strada per il progresso sociale e civile. Per questa ragione si può osservare con Frank che “la maggior parte delle nostre categorie teoriche e le nostre indicazioni per una politica di sviluppo sono state derivate esclusivamente dall'esperienza storica delle nazioni capitalistiche avanzate Europee e Nord Americane”⁶⁸. In seguito, soprattutto col relativismo culturale, l'analisi antropologica si è fatta più attenta, ma benché sia cambiato l'oggetto non è cambiato però il metodo. Infatti, “il superamento di una concezione della cultura occidentale dominante, attraverso la consapevolezza della relatività dei rapporti sociali, rispetto alle particolari condizioni di specifiche combinazioni delle relazioni sociali, si estingue in una concezione universalistica di uguaglianza, come punto di vista generale,⁶⁹ e da ciò si può giungere alla conclusione che, se risulta diverso, lo deve alla sua distanza rispetto a noi e quindi al suo essere in qualche modo peggiore”. Questo rappresenta un ritorno all'etnocentrismo che si riflette appunto in una “diversa valutazione degli altri che vivono più o meno accanto a noi e molte volte con noi”⁷⁰. Ma il diaframma storico e

⁶⁶ C. PITTO, [1980], p. 14.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 14.

⁶⁸ G. FRANK, [1970], in *Sociologia dello sviluppo e sottosviluppo della sociologia*, Edizione italiana a cura di Lampugnani, Nigri, Milano, pp. 40-45.

⁶⁹ A. MALEK, [1974], *La dialettica sociale*, Dedalo, Bari, p. 62.

⁷⁰ C. PITTO, [1980], p. 15.

geografico che per anni ha diviso noi dagli altri si è definitivamente spezzato, per cui l'esotismo dei primitivi non serve più a colorare gli altri, perché gli altri, oggi, sono qui, nelle *bidonvilles*, nei ghetti, nelle *favelas*, ma soprattutto nei centri storici degradati, fra i baraccati dei borghetti e nei quartieri di edilizia popolare. Vi è stata quindi una trasformazione sostanziale: si è passati da una civiltà occidentale che propaga la propria luce ai quattro angoli della terra, distruggendo e sottomettendo modi di vita locali e strutture sociali diverse, a una civiltà metropolitana che amalgama in sé queste culture trasformate, le situa dentro di sé e le mette in equilibrio precario con le altre forme di vita associata, e su questo apparente caos costruisce il suo equilibrio⁷¹. Questo processo non è neutro, poiché il contraccolpo di queste culture spezzate e buttate nel tessuto urbano si fa sentire nella città, condizionandone lo sviluppo e aprendo contraddizioni a cui nessuna teoria sociale dell'equilibrio o del conflitto riesce a dare soluzione nel lungo periodo. L'ingegneria sociale ha cercato di dare delle risposte a queste contropunte generalizzando un consenso fatto di aspetti terziari e consumismo, come se chi fosse stato espropriato della propria soggettività potesse essere risarcito con i sottoprodotti di un processo di organizzazione civile, i quali rappresentano nello spettacolo della società un modo di essere sociale che il più delle volte non appartiene nemmeno lontanamente al patrimonio di queste masse di espropriati. Su questa logica nascono quelle che Pitto definisce come "città mostre" che vengono costruite in base a un disegno razionale che non considera gli altri se non come elementi da rinchiudere in spazi delimitati⁷². Per quanto riguarda i paesi da noi analizzati, possiamo parlare di "quartieri mostri", come il quartiere S. Francesco a Verbicaro, dove sono state costruite le "case popolari" che molti spiantati dal centro storico si rifiutavano di andare ad abitare⁷³. Questo ci riporta al discorso sui gruppi sociali stipati in quartieri ghetto e costretti ad adattare i loro costumi, confinandoli nella logica restrittiva dell'organizzazione del piano urbanistico del capitale. L'autoritarismo urbano, infatti, è quello che fa sì che i gruppi sociali inurbati riconvertano la propria vita e le proprie relazioni alle esigenze dell'imperialismo spaziale della città, sia essa intesa come città industriale o come città

⁷¹ C. PITTO, [1980], p. 16.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Di tale fenomeno parla R. DI GIORNO, direttrice dei servizi socio-assistenziali del Comune di Verbicaro, la quale, occupandosi di problemi sociali e di disadattamento, parla di questo quartiere dove la gente spiantata dal centro storico si rifiutava di andare ad abitare, e chi vi abitava tornava di frequente ai vecchi luoghi d'abitazione.

parassitaria. Ma ciò, come dimostra la nostra ricerca, non riguarda solo le città, ma anche i paesi come quelli presi in esame. Ed è proprio in questo contesto che si muove oggi l'antropologia culturale nel suo identificarsi come urbana, rispondendo alle necessità di fare dell'antropologo un operatore che diventi cronista di questa contraddizione mondiale⁷⁴. Nel tessuto urbano si manifestano contraddizioni fra trasformazioni della società di tipo preindustriale e l'incameramento di un mondo degli altri dentro lo stesso contenitore urbano. In effetti "i sobborghi, le lottizzazioni, le bidonville, le città nuove, i grandi complessi, i nuovi quartieri, sono focolai di mescolanze sociali di cui non siamo ancora riusciti a capire del tutto il significato"⁷⁵. Ma ancora più importanti sono gli interrogativi sulla nascita reale di una società nuova: si tratta di una sorta di mutamento o semplicemente di una crisi di crescita che sarà risolta più o meno in fretta? Il dilemma è strettamente legato alla crisi dell'urbanizzazione come fenomeno globale e alla crisi dell'urbanistica come sistema di analisi e programmazione dei fenomeni sociali, legati allo sviluppo delle città e dei paesi contemporanei. Si osservi inoltre, a tal proposito, che "dal punto di vista sociologico questi grandi movimenti hanno fatalmente un' influenza notevole sulla trasformazione delle strutture sociali, delle istituzioni, dei ruoli. Ma allo stesso tempo sono una conseguenza dei bisogni, delle aspirazioni, dei sistemi di valori che ancora non riusciamo a cogliere"⁷⁶. Da tale punto di vista, non troviamo grandi differenze tra l'antropologia e la sociologia e la loro differenziazione è quasi nulla, se non fosse per quella volontà razionalizzatrice della sociologia, che partendo da presupposti razionalistici si propone di voler prevedere lo scarto sociale per indirizzare il conflitto in una miriade di variabili previsionali. Sul limite della sociologia, Gutkind constatava polemicamente che "se noi studiamo una tribù primitiva, nel Borneo, chiamiamo questo studio ricerca antropologica; ma se noi studiamo una tribù suburbana in un paese occidentale chiamiamo questo studio indagine sociologica. In realtà tra i due studi non c'è differenza. La distinzione è semplicemente la conseguenza di un malinteso bisogno di affermazione da parte nostra. Se i sociologi fossero abbastanza umili da applicare alla nostra società i medesimi principi che gli antropologi usano nelle loro indagini sulle tribù primitive, verrebbe fatto un importante passo verso l'obiettività scientifica e

⁷⁴ C. PITTO, [1980], pp. 16-17.

⁷⁵ P. H. CHOMBART DE LAUVE, [1967], *Uomini e città*, Marsilio Editore, Padova, p. 35.

⁷⁶ C. PITTO, [1980], p. 16.

cadrebbe l'illusione di sapere di più sui bisogni e sulle aspirazioni elementari della nostra tribù"⁷⁷. Questo bisogno di chiarimento metodologico è necessario, perché rappresenta uno degli aspetti primari per l'individuazione del campo d'indagine dell'antropologia urbana, che si va precisando come uno dei fattori epistemologici della definizione di campo dell'antropologia culturale, e nella sua globalità di produttore di fenomeni culturali, cioè attraverso le differenze, su cui si fondono i rapporti sociali di produzione.⁷⁸ Si deve tendere a riproporre i dati specifici dell'analisi e dell'osservazione, non staccati dal loro contesto sociale e umano, trovando gli elementi che ricollegano universi staccati e distinti al più vasto processo di aggregazione-disgregazione, che costituisce l'attuale fase di sviluppo della società: "l'accumulazione su scala mondiale"⁷⁹. L'antropologia s'interessa, dunque, delle attività relazionali e culturali dell'uomo, delle sue relazioni di convivenza e di come l'uomo ordina lo spazio e produce beni nel suo ambiente di vita, nel suo habitat. Essa si occupa infatti dell'uomo come produttore di cultura, identità, comunità, territorio, ruoli, relazioni, tradizioni, arte e salute dei popoli e dei loro manufatti⁸⁰. Nasce così dall'incontro con i metodi dell'antropologia culturale "la nuova teoria urbana", che non trae la sua originalità dal definirsi come una sfera di analisi particolare, ossia all'interno della città, ma proprio dal suo porsi come "espressione globale delle sollecitazioni che provengono da altri settori scientifici". D'altronde il suo oggetto, la città attuale, viene intesa come rapporto tra struttura e cultura, e subisce subito "la parcellizzazione di sollecitazioni che provengono da altri settori disciplinari diversi"⁸¹. Il superamento di questo stato di cose è indispensabile, visto che "l'implosione delle città impone, da almeno mezzo secolo, alla coscienza degli architetti e degli urbanisti, il problema delle città come un problema non più estetico formale, ma principalmente come un problema struttural-sociale. E qui possono incontrarsi i contributi di diverse discipline, e poco importa che l'area di studio si chiami scienze del territorio, scienza della prossemica o progettazione urbana, o riproponga i termini classici e tradizionali di architettura, urbanistica, antropologia e sociologia urbana. Il contributo dell'antropologo a quest'area problematica è

⁷⁷ E. A. GUTKIND, [1960], *Comunità e Ambiente*, Edizioni Comunità, Milano, p. 27.

⁷⁸ C. PITTO, [1980], p. 18.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ G. LICARI, [2006], *Antropologia Urbana. Il caso dei Contratti di Quartiere*, Collana di Antropologia, CLEUP, Padova, pp. 31-32.

⁸¹ C. PITTO, [1980], p. 18.

inizialmente quello di essere mentore del polimorfismo dei gruppi che si riversano nell'insediamento urbano; e poi più tecnicamente quello di chiarire ai progettatori politici e tecnici il significato dei codici diversi da quelli della cultura istruita e dominante⁸². Quindi, il contributo dell'antropologo è quello di cercare di ricollegare alle strutture originarie quei codici diversi che si affacciano in un sistema; soprattutto quando il sistema è costituito dallo scontro di contraddizioni che si sovrappongono a una interpretazione dei fatti sociali, legati alle proprie matrici culturali: non va tanto cercata la loro lontana origine, ma la loro "origine contemporanea, che si caratterizza come reale combinazione dei rapporti sociali, a cui la giustificazione astratta di un mondo lontano e irripetibile non può dare una risposta, ma serve solo a creare rinforzi ideologici per la perpetuazione della subalternità"⁸³. Perciò viene riproposto un metodo di osservazione che, partendo dalla valutazione di Durkheim sui fatti sociali, riconduca questi ad un sistema dove ogni elemento si ricollega alla totalità⁸⁴. Il fatto sociale viene quindi ad essere inquadrato, nel nostro lavoro, in un contesto specifico e non storicizzato astrattamente; "del resto essendo solidale con altri fatti non può essere modificato senza intaccare anche questi, ed è spesso molto difficile calcolare in anticipo il risultato finale di questa serie di ripercussioni"⁸⁵. Ecco perché come tema centrale di questa ricerca, e in generale delle scienze antropologiche, è lo studio del fenomeno urbano in quanto "fenomeno dialettico che interagisce con tutte le realtà sociali esistenti, sia perché la cultura urbana ne determina e ne altera lo sviluppo, sia perché essa si struttura nello sviluppo e nell'organizzazione dei fatti stessi che la determinano, nonché nella ricezione nel suo insieme dei fenomeni culturali, che originariamente erano estranei a quelle realtà sociali"⁸⁶. Tale interesse per lo studio delle società complesse ha fatto emergere un problema di cui si sono resi consapevoli molti antropologi e strettamente attinente al nostro lavoro: lo studio di realtà limitate, di piccole culture (magari esotiche), il quale non solo non produce un allargamento delle intuizioni scientifiche, ma si riduce ad una fuga all'indietro rispetto ai fenomeni di mutamento sociale. Ecco perché si è giunti negli anni che vanno dal 1950 al 1960 a

⁸² M. CALLARI-GALLI, G. HARRISON, [1974], *La partecipazione della "campagna" nel processo di formazione della "città"*, citazione tratta da "La danza degli orsi", Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma, p. 242.

⁸³ C. PITTO, [1980], p. 19.

⁸⁴ E. DURKHEIM, [1972], *Il lavoro sociale*, Newton Compton, Roma, p. 50.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 50.

⁸⁶ C. PITTO, [1980], p. 20.

mettere al centro degli studi (come anche di questa nostra ricerca) il fenomeno urbano, visto il suo rapido trasformarsi. Infatti gli antropologi "avevano ogni incentivo per interessarsi sempre più da vicino alle trasformazioni dell'antico contadino, dell'abitante del villaggio, in un cittadino, in un operaio industriale, in un' élite nazionale"⁸⁷. Il fenomeno urbano è accompagnato da un ritmo crescente della popolazione mondiale, che è forse uno dei problemi più tipici del nostro tempo, il quale accelera la spinta a modelli urbani per grandi masse di popolazione che dalle aree rurali emigrano verso i grandi agglomerati urbani che congestionano le periferie degli insediamenti industriali. In effetti quando questi insediamenti non hanno una popolazione esuberante è sufficiente l'insediamento di infrastrutture produttive e di sistemi terziari, i quali, avendo bisogno di una certa manodopera, creano un rapido spostamento di intere fasce di popolazione dalla campagna alla città anche quando questa è assai distante dall'area interessata, così come è stato fatto dagli abitanti dei paesi qui trattati, che si sono riversati in massa in città industrializzate (ad esempio Milano) o nell'ambito extra-nazionale (ad esempio New York). Lo spostamento, infatti, "non avviene solo per fasi concentriche, ma anche su direttrici a vasto raggio: tipica è l'emigrazione delle zone satellizzate alle metropoli industriali del mondo occidentale, per cui il fenomeno emigrazione-inurbamento ha investito, con tutte le sue contraddizioni, le città dei paesi industrializzati"⁸⁸. Ma in questo processo, con il passaggio da una fase di industrializzazione monopolizzante a una fase post-industriale, basata sui consumi di massa, sull'assistenzialismo e la terziarizzazione, la città come centro della cultura occidentale è andata in crisi, e ciò non è avvenuto solo a livello strutturale, ma anche a livello d'immagine: essa si trasforma cioè da città borghese in "città speculativa"⁸⁹. Questo avviene soprattutto nelle città meridionali e non senza gravi ripercussioni per i paesi, i cui abitanti perdono, andando in crisi i grossi centri, anche le poche speranze di rimanere a lavorare quantomeno nelle vicinanze degli stessi (vedasi a tal proposito cosa ha determinato la crisi del settore tessile nel territorio qui trattato); mentre a livello culturale si sta avviando un processo di generalizzazione delle contraddizioni di classe nelle strutture urbane che noi riscontriamo anche nei paesi qui analizzati. Si ha inoltre il

⁸⁷ A. SOUTHALL, [1973], *Urban anthropology. Cross-Cultural studies of urbanization*, Oxford University Press, London, in C. PITTO, [1980], *Antropologia Urbana (...)*, op. cit., p. 3.

⁸⁸ C. PITTO, [1980], p. 21.

⁸⁹ C. AYMONIMO, [1976], *Il significato della città*, Laterza, Bari, pp. 30-31.

problema della ridefinizione della cultura urbana, visto che si ha uno scontro tra la cultura dominante e i residui di una cultura autoctona, ormai subalterna⁹⁰. Tuttavia, da un esame anche superficiale si scopre che proprio la cultura dominante, che si era posta come base il postulato mitico dell'equilibrio tra città e campagna, fornendosi con ciò un alibi alla diversità strutturale e imponendosi su questa linea un continuum di attività diverse e complementari, è andata in crisi⁹¹. Infatti, con l'inurbamento forzato i modelli di vita rurale si sono riversati in città, la campagna che ha rappresentato per secoli un momento della produzione si è oggi trasformata in un'appendice della città sia a livello produttivo che culturale, con le sue contraddizioni. Ma non è facile dare una risposta a tali processi di urbanizzazione, trovando un metodo generale e astratto per il fenomeno dell'urbanesimo, ed è possibile invece proporre la problematica della cultura urbana come punto focale dei rapporti di relazione fra gruppi o tra classi sociali, dove il contributo migliore che l'antropologia può dare è quello di "fornire, come sempre, relazioni convincenti su ciò che sta accadendo alla popolazione nelle diverse situazioni di vita reale e collocarle in una più ampia dimensione spazio-temporale"⁹². Questo è in effetti ciò che si prefigge di fare anche questa ricerca, attraverso un lavoro nel campo dell'antropologia urbana che sia allo stesso tempo un'informazione sugli sviluppi dell'analisi antropologica nelle società urbane e complesse. Per fare ciò è necessario "uno studio interdisciplinare che attraverso il progressivo incontro con le altre discipline serva a progettare un nuovo campo di applicazione di metodologie per l'antropologia culturale e che ora, in seguito all'impatto dei fattori dell'urbanizzazione contemporanea, la pone a contatto diretto con le mutate condizioni sociali e culturali di grandi insiemi, portando inevitabilmente l'antropologia a mutuare in gran parte i suoi campi d'analisi da settori di altre scienze operative come la sociologia, l'ecologia, l'urbanistica, la programmazione territoriale"⁹³. Da un tale sforzo di ridefinizione lo studio dell'antropologia urbana ha preso enfasi ed è diventato uno dei campi fondamentali per lo sviluppo della scienza antropologica, sia per quanto riguarda le nuove condizioni di vita create dalla trasformazione dei rapporti sociali all'interno di realtà, che si sono trovate inserite violentemente nel tessuto urbano per i processi di proletarizzazione delle

⁹⁰ C. PITTO, [1980], p. 23.

⁹¹ N. GINATEMPO, [1976], *La città del sud. Territorio e classi sociali*, Mazzotta, Milano, p. 24.

⁹² A. SOUTHALL, [1973], pp. 3-4.

⁹³ C. PITTO, [1980], p. 26.

classi sociali che formavano il tessuto societario prima dell'impatto col capitalismo coloniale, sia per una diversa concezione del territorio che, nel rapporto uomo-ambiente, non può più essere valutato come oggetto inerte, su cui si estrinsecano particolari rapporti sociali ed economici⁹⁴. La realtà urbana viene quindi letta come il punto focale di quei fenomeni sociali che vengono definiti come processi di transizione e, nello stesso tempo, come aspetto culturale della nuova tradizione della società capitalista, che trova nell'immagine della città la forma dei suoi rapporti sociali di produzione e di riproduzione⁹⁵. Per quanto concerne gli itinerari che si pone oggi l'antropologia urbana, si può osservare che con lo sviluppo della società urbana si è affermato un progresso sociale inteso tanto come proliferazione urbana, attraverso le grandi migrazioni moderne nel mondo occidentale, quanto come affermazione conseguente all'urbanesimo come stile di vita⁹⁶. Ma il concetto di stile di vita va collegato al concetto di identità e in particolare al concetto di "identità etnica"⁹⁷, la quale "costituisce non soltanto un elemento di pressione politica, ma rappresenta anche un fattore strategico nell'allocazione di determinate risorse"⁹⁸. Quindi, in un mondo dominato dall'esplicita regola della competizione, ogni mezzo è buono per emergere e per avere successo. Da questo punto di vista ci appare abbastanza convincente l'analisi fatta da Remotti secondo cui "l'identità si configura come un mezzo particolarmente efficace per costruire dei soggetti, ovvero per dare forme e consistenza, così che possono avanzare le loro legittime richieste"⁹⁹. Nelle società complesse questo processo si concentra nelle città, e in particolare in quelle metropolitane, dove "la competizione dei singoli si configura con alleanze di gruppo e con la spinta al successo che permette l'ottenimento e l'accaparramento delle risorse"¹⁰⁰. Ma al di là di queste considerazioni sull'identità, utili a capire i meccanismi entro cui si realizzano determinati progetti di "riqualificazione" o "promozione", punto centrale di questa ricerca rimane lo studio delle società complesse, che riceve un contributo determinante nella proposizione di una

⁹⁴ C. PITTO, [1980], pp. 27-28.

⁹⁵ M. LELLI, [1974], *La dialettica della città*, De Donato, Bari, p. 25.

⁹⁶ C. PITTO, [2004], *Itinerari di antropologia urbana: la città come stile di vita nell'identità migrante*, Dipartimento di Scienze dell'Educazione, UNICAL, Rende, p. 1.

⁹⁷ F. REMOTTI, [2002], *L'identità etnica e la sua invenzione. Identità, noi, noi altri*, Convegno organizzato da A.R.I.F.S. Onlus, *Identità e conflitti nel mondo contemporaneo*, Brescia, in C. PITTO, [2004], p. 2.

⁹⁸ U. FABIETTI, [1995], *L'identità etnica*, La Nuova Italia, Firenze, p. 121.

⁹⁹ F. REMOTTI, [2002], p. 4.

¹⁰⁰ C. PITTO, [1980], p. 2.

complessiva analisi antropologica, che prende in considerazione un fenomeno culturale forse meno rilevante rispetto alla città: il paese nel suo divenire storico e strutturale. La sfida è dunque quella di capire le dinamiche sociali e culturali che si svilupperanno nei contesti urbani che in prospettiva rappresenteranno la maggior parte dell'umanità¹⁰¹.

Nell'affrontare però una ricerca sul campo tendente ad enucleare e risolvere i nodi centrali della struttura della città (o come nel nostro caso del paese, o più precisamente di una comunità formata da più paesi), in una realtà specifica, che è "dominata dal sottosviluppo economico e con una lunga tradizione degli insediamenti urbani, si deve porre in risalto che la convergenza dei diversi apporti disciplinari e delle tematiche analitiche deve proporsi lo scopo di individuare lo spirito costruttivo dell'insieme umano studiato, e verificarne come, in una realtà data, nella sua astrazione si sia configurata l'immagine della città (o del paese) e come ciò implichi molti aspetti della sua crescita intesi in senso storico di ascesa e caduta"¹⁰². Il richiamo di Pitto al sottosviluppo viene anche qui ripreso in quanto sta ad indicare "il riferimento generalizzato ai processi sociali dello sviluppo capitalistico, conosciuti sotto l'aspetto del rapporto metropoli-satellite, letti s'intende dalla parte del satellite; ma pone anche l'accento sui processi di crescita degli insediamenti urbani nelle fasi successive ai grandi processi di industrializzazione, nel conflitto tra città-campagna che investe ed ha investito tanta parte del mondo anche quello fortemente urbanizzato"¹⁰³. Tutto ciò è avvenuto in una prima fase attraverso i processi migratori della società industriale e in una seconda fase più avanzata attraverso quelli finalizzati al puro benessere e più propriamente ai consumi tipici del periodo definito "post-moderno". Ma ciò che viene messo in luce in una prima valutazione sui nuovi elementi della questione urbana, nella fase attuale del processo di espansione capitalistica, è il peso dei processi migratori nei fattori di crescita e crisi della società urbana, dove gli aspetti molteplici del rapporto emigrazione-urbanizzazione sono regolati da esigenze del profitto.

Nei processi d'integrazione urbana infatti "il crescente squilibrio tra città e campagna, di cui lo spopolamento delle campagne, e quindi l'emigrazione, è una componente fondamentale, ha creato un tipo particolare di penuria di abitazioni"¹⁰⁴. La questione

¹⁰¹ P. PALMIERI in G. LICARI, [2006], *Antropologia Urbana, Il caso dei Contratti di Quartiere*, CLEUP, Padova, p. 19.

¹⁰² C. PITTO, [1980], p. 3.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 4.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

però nella società capitalistica assume una forma nuova, poiché “l’inurbamento di crescenti masse di contadini fa aumentare i prezzi del suolo urbano: dove su questo diventa ancora più conveniente costruire appartamenti di lusso anziché case per lavoratori”¹⁰⁵. Ma per capire ciò bisogna partire da quello che è un “bisogno di rimeditazione e comprensione generale del fenomeno urbano nella società capitalistica, rispetto ad un approccio globale delle scienze sociali, e nel contesto, per rilevare e rendere emergenti gli aspetti del fenomeno urbano del Mezzogiorno”¹⁰⁶. Per fare questo occorre prendere dei riferimenti come quello da noi utilizzato nella seconda parte di questa ricerca, ossia il lavoro di Pitto e Seassaro su Cosenza, dove viene individuato come presupposto un impegno che abbia come centro la “città storica in senso occidentale”¹⁰⁷. In questa ricerca si fa preciso riferimento al nuovo orientamento degli studi dell’antropologia sui problemi urbani e sull’individuazione di problematiche culturali che scaturiscono dalla cultura urbana; ecco perché a distanza di pochi anni dalla sua applicazione operativa si è posta una riflessione scientifica sulla crescita degli interessi urbani fra gli antropologi per fornire le indicazioni di alcune prospettive di settori in cui “l’antropologia può rendere un servizio alla comprensione dei fenomeni urbani”. Tuttavia non si può parlare correttamente di una storia della città, ma di una storia dei processi di urbanizzazione, che riproponga pienamente la complessità dei fenomeni umani e la loro specifica combinazione nella composizione dei rapporti sociali, ed è quanto ha scoperto o riscoperto l’antropologia culturale nel suo procedere analitico¹⁰⁸. A tal proposito Harrison ricorda che “la complessità del fenomeno umano ha determinato una pluralità di approcci nello studio scientifico, mentre la irriducibilità del fenomeno umano ad un solo aspetto ha imposto all’antropologia di riunificare al suo interno: lo studio fisico dell’uomo, lo studio delle origini dell’uomo, lo studio delle sue condizioni storiche, lo studio delle capacità creative, lo studio del suo condizionamento ambientale e lo studio del suo condizionamento sociale”¹⁰⁹. Va ricordato inoltre che la competenza dell’antropologia sta, in ultima analisi, nella comparazione, che si basa su

¹⁰⁵ P. KAMMERER, [1974], *Questione delle abitazioni e immigrazione: il caso della Germania*, in P. KAMMERER, [1978], *La città e la crisi del capitalismo*, Laterza, Bari, p. 138.

¹⁰⁶ C. PITTO, [2004], p. 3.

¹⁰⁷ C. PITTO, L. SEASSARO, [1980], *L’identità della disgregazione urbana: il caso di Cosenza. Ricerca su genesi, struttura e percezione della città*, “Bollettino della Ricerca”, Dipartimento di Scienze dell’Educazione, UNICAL, Rende, p. 7.

¹⁰⁸ C. PITTO, [1980], p. 5.

¹⁰⁹ G. HARRISON, [1969], *Da un punto di vista antropologico*, Quaderno n°5, Istituto superiore di scienze sociali, Trento, p. 13.

una determinazione empirica delle forme e varietà del comportamento umano a partire da fattori emergenti nell'intera forma delle società umane di ogni dimensione. In tale prospettiva la città costituisce al massimo una categoria di questi fattori, anzi ogni sistema urbano costituisce un fattore specifico per la definizione di un'organizzazione sociale complessa, per cui viene focalizzato il discorso del "fenomeno migratorio inteso principalmente come supporto tra i gruppi migranti, intesi anche come etnici, giunti nella nuova realtà sociale, che è in ultima analisi sempre urbana, il "paese" o "villaggio", che rimane centro propulsivo della tradizione per la comunità migrante"¹¹⁰. Volendo fare un discorso sui cambiamenti sociali che sono piuttosto evidenti in questo territorio bisogna ricordare, con Pitto, che l'antropologia sociale britannica ha trovato in Evans-Prichard e Fortes i suoi più grandi esponenti, i quali sono riusciti ad offrire un quadro di sintesi fra strutturalismo e funzionalismo, che ha consentito di permeare i fenomeni del mutamento sociale in un'analisi che è sostanzialmente frutto della combinazione tra l'osservazione partecipante di Malinowski e il funzionalismo strutturalista di Radcliffe-Brown¹¹¹. Gli studi africani, con le problematiche che si scontravano con le grandi dimensioni di società in trasformazione, hanno determinato una crisi nello stesso metodo dell'antropologia ed hanno reso possibile l'individuazione dei nuovi oggetti per l'indagine antropologica. Questi in realtà sono stati dei "necessari precedenti per permettere all'antropologia di affrontare in maniera non strumentale i contesti urbani"¹¹². Per tale motivo sembra fondamentale affrontare il discorso sulla cultura urbana attraverso i processi del mutamento sociale secondo l'analisi proposta da Southall¹¹³. Infatti, nonostante la comparazione con quello che è avvenuto in Africa possa apparire strana, non dobbiamo meravigliarcene, visto che "l'Africa presenta uno spettro globale dei fenomeni del mutamento sociale, tale da offrire il crogiuolo più compatto dei vari processi"¹¹⁴. Il saggio di Southall opera a questo proposito una classificazione con una vasta operazione descrittiva e tipologica degli aspetti emergenti, con un'estrinsecazione dei fattori di mutamento e della loro presenza differenziata a proposito di varie aree urbane dell'Africa in fase di rapida transizione. Egli parte

¹¹⁰ C. PITTO, [1980], p. 6.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 7.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Vedi il suo saggio introduttivo in A. SOUTHALL, [1961], *Social Chance in Modern Africa*, Oxford University Press, London, in C. PITTO [1980], *Antropologia Urbana (...)*, op. cit. p. 28

¹¹⁴ C. PITTO, [1980], p. 29.

dall'ipotesi di fissare le basi per il mutamento sociale a livello locale partendo da un'analisi globale di tipo fenomenologico dei fattori demografici e di quelli estrinseci del mutamento sociale. Ed è proprio dalla stessa ipotesi che prende il via questa ricerca, partendo da quello che era lo status sociale esistente prima di questo mutamento per poter individuare norme e simboli e analizzare la struttura di questi piccoli gruppi e dei rapporti di relazione, con la considerazione delle variabili urbane che le determinano: l'emigrazione e le condizioni di vita. "La rapidità del mutamento nel tessuto sociale non assume l'aspetto dell'appropriazione da parte della popolazione urbanizzata di nuove idee e azioni precedentemente messe in discussione, ma vengono accettate passivamente dalla collettività"¹¹⁵. Vi è infatti anche un consenso formale rispetto alle norme comportamentali non accettate, ma verso di cui si fa un discreto rifacimento, per cui si delinea un conformismo di fondo verso la norma, che maschera una "latente anomia" che costituisce un altro degli aspetti del mutamento sociale che il fenomeno urbano porta con sé in queste realtà; su tali aspetti s'inseriscono poi in modo palese atteggiamenti provenienti da altre forme di comportamento culturale che sono il frutto della trasposizione violenta di oggetti da una cultura a un'altra¹¹⁶. Lo stesso avviene nel territorio da noi considerato quando si traspongono da culture e ambienti differenti tipologie costruttive, metodi agricoli e modi di vita. Da qui nascono gli errori e le incomprensioni di cui parla Southall, che si verificano quando si "trasferiscono oggetti e usi da una cultura a un'altra, nel senso che il ricevente può non aver pienamente compreso alcuni aspetti della cultura da cui si attinge"¹¹⁷; gli oggetti s'inseriscono quindi in un nuovo nesso funzionale e il loro impiego viene così ad essere stravolto. Tuttavia problema centrale rimane quello di individuare a questo punto quali siano le norme reali di comportamento espresse nel nuovo contesto sociale, anche a livello di aspirazioni o di status symbol. L'operazione che deve compiere l'antropologo è quella di procedere all'identificazione di sistemi di stratificazione sociale, determinata dalla situazione di mobilità sociale che s'instaura nella struttura urbana. Va però aggiunto il fattore spazio-temporale, che caratterizza l'insediamento urbano che si struttura sulla base di spinte esterne¹¹⁸. Nei paesi qui analizzati, il fenomeno dell'urbanizzazione si è

¹¹⁵ C. PITTO, [1980], p. 31.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ A. SOUTHALL, [1961], in C. PITTO [1980], *Antropologia Urbana (...)*, op. cit., pp. 60-124.

¹¹⁸ C. PITTO, [1980], p. 32.

manifestato anche attraverso i fattori di consumo, piuttosto che quelli della produzione. Esso trova la sua punta più alta negli aspetti legati alle attività commerciali, secondo la logica tipica della cultura occidentale, con la duplice funzione di fornire materie prime e di consumare le eccedenze della produzione in un preciso rapporto "metropoli-satellite", secondo il quale le metropoli tendono a svilupparsi e i satelliti a sottosvilupparsi¹¹⁹. Tale dinamica innesta un acceleratore sulle aree rurali, rendendo esclusivamente dipendenti le campagne rispetto alle città; si crea così un processo caratterizzato da fenomeni di disoccupazione di massa nelle aree rurali di decadimento delle attività agro-pastorali tradizionali, e di fuga verso le città industrializzate del Nord Italia o di altre aree del mondo.

1.4 La ricerca di un metodo nell'antropologia urbana

Ricercare un metodo nell'antropologia urbana significa partire dalla definizione del suo campo d'analisi; essa in effetti, come si è già detto, si propone di studiare i fenomeni urbani. Infatti, "l'antropologia è fra le scienze sociali quella che si è occupata di più dell'analisi dei rapporti fra gli uomini in maniera globale, per cui la necessità di definire costantemente il campo di analisi, con una precisa oggettivazione, non implica necessariamente una diversificazione nell'approccio metodologico, ma indica piuttosto una scelta di campo empirica"¹²⁰. Ciò vale a dire che gli approcci antropologici, siano essi culturali, sociali o politici, si ricollegano a fenomeni e problemi che si sviluppano e si concretizzano in ambienti urbani o che comunque sono riconducibili ad essi¹²¹. In questo caso l'ambiente urbano viene a costituire l'ecosistema in cui si manifesta un particolare comportamento culturale di un gruppo sociale specifico, dove questo fattore non può mai essere considerato neutro, visto che non solo si modificherà sotto la spinta delle azioni sociali del gruppo, ma tenderà esso stesso a condizionare a livello culturale

¹¹⁹ A. GUNDER FRANK, [1970], p. 42. In riferimento al territorio analizzato si può parlare di due particolari situazioni: una che riguarda lo sfruttamento del legname da parte della "Saffa" nel territorio di Grisolia che ha portato all'abbandono da parte dei contadini delle loro abituali mansioni e una conseguente mancanza di viveri che dovevano necessariamente esser acquistati; l'altra che riguarda la "Zuegg" che ha portato per anni alla monocoltura di frutta sia a Grisolia che allo Scalo di Verbicaro, entrambe attività illusorie che hanno provocato ben presto la crisi dopo la loro chiusura e la conseguente (e forzata) emigrazione.

¹²⁰ C. PITTO, [1980], p. 37.

¹²¹ *Ibidem*, p. 37.

le relazioni che si manifestano al suo interno¹²². Metodologicamente, si potrebbe partire dall'analisi fatta da Weber e Durkheim sulla natura della rivoluzione politica urbana, permettendo così di individuare gli elementi base che hanno determinato il definirsi di una *forma urbis*, come organizzazione sociale e politica, nella moderna struttura industriale¹²³. Infatti, "stabilendo la connessione tra indagine storiografica e sociologica, individua nelle città il momento complesso dell'agire nella società"¹²⁴. Seguendo questa linea metodologica nell'analisi dei paesi qui analizzati, risulta che la struttura urbana attuale continua a mantenere al suo interno una parte della struttura urbana e residenziale tradizionale, e questa condiziona il processo di sviluppo in atto, visto che esso rappresenta anche l'unica forma esistente di collegamento con l'ambiente circostante. Questo avviene perché il "compound tradizionale rappresenta l'unità residenziale organizzata sulla base della distribuzione dei compiti e delle funzioni all'interno della famiglia, che è l'unità produttiva ed è articolata su regole sociali predeterminate"¹²⁵. Tali sono le regole che la cultura di un popolo prescrive, all'interno della comunità sociale, ai vari elementi della famiglia di ambo i sessi. L'insieme dei "compound" costituisce il tessuto connettivo della "città recintata" che si raggruppa intorno alle sedi del potere istituzionale (il potere politico-religioso), che nel loro insieme calcano a livello spaziale il fulcro del paese¹²⁶. Va inoltre ricordato che "l'urbanizzazione non è un processo singolo, unitario, universalmente simile, ma assume forme e significati diversi secondo le prevalenti condizioni storiche, economiche, sociali e culturali"¹²⁷. Sulla scorta di quanto detto finora la ricerca di un metodo in antropologia urbana diviene, oltre che un obiettivo, una necessità, dal momento in cui l'antropologia culturale, per dirla con Arensberg, ha scelto come campo d'analisi il fenomeno urbano, che è divenuto uno dei punti focali del suo operare¹²⁸. Dal punto di vista metodologico Arensberg si muove su due piani non disgiunti tra loro: il primo, che determina una distinzione dell'antropologia per la comprensione dei fenomeni di urbanizzazione da altre scienze sociali affini come la sociologia economica

¹²² J. MUSIL, [1980], *Sociologia della città*, Franco Angeli, Milano, p.164.

¹²³ C. PITTO, [1980], p. 42.

¹²⁴ M. WEBER, [1979], nella traduzione italiana di D. MARTINDALE, *La città*, Nuovo Portico Bompiani, Milano, p. 62.

¹²⁵ P. C. LLOYD, *The Yoruba: An urban people*, in C. PITTO *Gli Yoruba: un popolo urbano (...)*, op. cit. pp. 321-322.

¹²⁶ C. PITTO, [1980], p. 51.

¹²⁷ O. LEWIS, [1973], *La cultura della povertà*, Il Mulino, Bologna, pp. 80-81.

¹²⁸ C. M. ARENSBERG, [1980], pp. 175-176.

e l'urbanistica, che l' hanno in qualche modo sollecitata a isolare le sue competenze nei confronti delle strutture urbane; il secondo, che riguarda la concettualizzazione del fenomeno a livello culturale tendendo a considerare le città nella loro totalità¹²⁹. Partendo dalla definizione di città "quasi tutte derivate", Arensberg cerca di superare il concetto di città come forma universale e necessaria che unifica nella sua struttura l'evolversi di processi storici differenziati. Da ciò deriva l'espressione "società urbana", oggi usata a sproposito, che è molto lontana da un inquadramento del problema dell'insorgere delle forme urbane che originano le città¹³⁰. Su questa base metodologica abbiamo cercato di analizzare inoltre "i fenomeni urbani non come un tutt'uno universale, ma come forme storiche dell'evolversi dei rapporti sociali di produzione nelle diverse organizzazioni sociali: così com'è per la forma che gli agglomerati urbani assumono nella nostra società attuale, dove il superamento della contraddizione rurale-urbana porta ad un urbanesimo generalizzato che può essere definito come fenomeno post-urbano o suburbano"¹³¹. In definitiva, il campo di studio dell'antropologia urbana può essere l'applicazione dell'analisi antropologica ai fenomeni che si sviluppano nelle città e che determinano la forma delle stesse nei processi e nelle prospettive interculturali. Tale analisi può essere fatta anche nel nostro caso, benché si tratti di paesi e non di città, tenendo come punto di riferimento costante lo studio svolto da Pitto e Seassaro sulla città di Cosenza¹³².

1.5 Per uno studio interculturale delle società urbane e complesse

Parlare di analisi culturale delle società complesse costituiva, alla fine degli anni '40 in Italia, un' utopia, o peggio ancora un' eresia: tale analisi era infatti "condannata dalla maggioranza del mondo accademico, e in alcune riviste scientifiche si definiva scienza del sudore pesante "l'antropologia culturale" ed a questa non erano attribuite cattedre di ruolo né di altro tipo"¹³³. Un deciso impegno in questo settore si è cominciato ad avere

¹²⁹ C. M. ARENSBERG, [1980], pp. 175-176.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² C. PITTO, L. SEASSARO, [1980], *L'identità della disgregazione urbana: il caso di Cosenza. Ricerca su genesi, struttura e percezione della città*, Bollettino di ricerca del Dipartimento di Scienze dell'Educazione, UNICAL, Rende.

¹³³ T. TENTORI, [1990], *Antropologia delle società complesse*, Armando Editore, Roma, pp. 7-8.

con l'assegnazione nel 1972 delle prime due cattedre di ruolo di antropologia culturale a Firenze e a Trento¹³⁴. Grazie al consolidamento della posizione accademica della disciplina, si ebbe poi il primo convegno nazionale di antropologia culturale delle società complesse, dove si faceva, rispetto ad altri precedenti convegni, un notevole passo di tipo organizzativo e qualitativo dal quale è emersa la specificità del momento antropologico nello studio delle società complesse; è stato infatti rilevato che lo studio delle società complesse ha sempre rappresentato un riferimento implicito nell'ambito degli interessi degli antropologi, dove la riflessione antropologica, attenta alle alterità culturali, ha prodotto forme di autoriflessione e nuove consapevolezze nella stessa società occidentale¹³⁵. In effetti, “lo sguardo volto all'esterno non poteva di fatto non essere orientato dall'ottica dell'osservatore e non poteva non riportare dall'esplorazione compiuta un arricchimento del soggetto”¹³⁶. Ma ciò che spinge gli antropologi a misurarsi con l'oggetto è proprio ciò che è stato perso, dato che “la cultura è vista come prodotto simbolico dell'interazione umana, premessa alla cooperazione essenziale alla produzione e riproduzione della vita oltre che come risposta al bisogno di collegarci alla realtà”¹³⁷. Ma, mentre torniamo a porre al centro della nostra attenzione la cultura e ne avvertiamo la presenza nel mondo attuale, siamo costretti a riconoscere la difficoltà di percepire le forme e le modalità della sua strutturazione. Infatti, abituati ad utilizzare categorie di lettura antropologica concernenti la “primitività” e gli strati subalterni della nostra società, restiamo in qualche modo “turbati se non traumatizzati ad analizzare noi come gli altri”¹³⁸. Sul piano metodologico occorre ora “non solo tener presenti le diversità tra noi e gli altri, ma anche i dislivelli interni alla nostra società, occorre tener presente la differenza tra struttura e sovrastruttura, fra l'esplicito e l'implicito, fra il detto e il non detto, fra aspirazioni e possibilità reali, fra capacità e traduzione in opere, tra progetto e azione”¹³⁹. Occorre inoltre analizzare il senso dei nostri comportamenti, delle nostre istituzioni e delle nostre emozioni. Da tutto ciò scaturisce la scoperta della dimensione culturale della nostra esistenza, la sua presenza in ognuno di noi, e si individua il suo ruolo nella produzione sociale e nei suoi dinamismi individuali,

¹³⁴ T. TENTORI, [1990], pp. 7-8.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 9.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 11.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 13.

avvertendone l'esigenza di esplorarne i fondamenti biologici¹⁴⁰. La cultura delle società contemporanee, alcune anche tecnologicamente avanzate, è divenuta una preferenza, ma non una delimitazione dell'antropologia culturale. Infatti è noto come in Italia gli antropologi culturali, pur avendo come ambito d'indagine l'osservazione del livello culturale in qualsiasi tipo di società¹⁴¹, si soffermino prevalentemente sulle società tecnologicamente avanzate. L'attuale fase storica, caratterizzata da rapidi ed estesi processi di trasformazione, rimette in discussione i rapporti che connettono le sfere ideali e produttive del vivere sociale¹⁴². Il processo di formazione sociale "si sposta progressivamente dalla produzione di cose alla produzione e diffusione di idee: dove il momento culturale tende ad assumere una rilevanza ed una autonomia che non aveva in fasi precedenti di sviluppo"¹⁴³. Ecco perché la preferenza degli antropologi va agli studi di società contemporanee tecnologicamente avanzate, che risentono comunque dell'influenza dei processi di modernizzazione imposti dallo sviluppo industriale, dall'espansione dei mercati, dalle egemonie politico-economiche, sia all'interno di sistemi capitalisti, sia all'interno di sistemi socialisti. Più recentemente, inoltre, si sono avviati gli studi sulle forme di modernizzazione¹⁴⁴ e sugli effetti sul piano culturale dei processi come quelli dell'informatizzazione, della telematizzazione, della robotizzazione e di tutto ciò che caratterizza quello che viene definito, con un neologismo contraddittorio ma efficace, "post-moderno"¹⁴⁵. In definitiva però si è voluto con le diverse denominazioni contrapporre le culture della complessità a quelle della semplicità: "si è inteso sottolineare quindi, con tale contrapposizione, il passaggio negli studi antropologici dalla fase primitivo-centrica a quella moderno-centrica, alla fase cioè che fa diventare gli osservatori degli altri osservatori di se stessi; si è inoltre inteso sottolineare il passaggio dalla fase della ricerca sui residui culturali del passato di varia antichità, tuttora vivi o estinti, alla fase di ricerca su noi stessi"¹⁴⁶. Ed è proprio questo l'obiettivo che si propone questa ricerca, tenendo presente l'aggiunta fatta da Tentori a

¹⁴⁰ T. TENTORI, [1990], p. 13.

¹⁴¹ T. TENTORI, [1983], *Appunti per un memorandum sull'antropologia culturale*, ripubblicati in T. Tentori, *Per una storia del bisogno antropologico*, IANUA, Roma.

¹⁴² T. TENTORI, [1990], pp. 14-15.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 16.

¹⁴⁴ W. W. ROSTOV, [1960], *The Stages of economic Growth*, Cambridge, University (riferimento importante soprattutto per quanto riguarda le fasi della modernizzazione).

¹⁴⁵ LYOTHARD, [1981], *La condizione post-moderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano.

¹⁴⁶ T. TENTORI, [1990], p. 17.

quanto detto da Salzman,¹⁴⁷ ossia che il termine "complesso" è più evocativo che denotativo: evoca cioè una tassonomia evolutiva¹⁴⁸.

1.6 Fase applicativa di tale studio ai paesi trattati

Fare uno studio interculturale delle società urbane complesse significa iniziare questa ricerca partendo dall'utilizzo in fase applicativa del lavoro svolto a cura del Dipartimento di Scienze dell'Educazione dell' Unical per la città di Cosenza, e in particolare, come si è già detto, dell'analisi di Pitto e Seassaro, che ha come punto di partenza l'approccio interdisciplinare¹⁴⁹ e dove il campo di studio prescelto è oggetto d'analisi di altre discipline. Infatti in questa ricerca funzione centrale ha l'antropologia culturale, considerata come principale elemento di coesione anche per le altre discipline, vista la sua speciale competenza riguardante la comparazione che è processuale e interculturale nella sua fase applicativa. Inoltre, nel seguire le linee guida che ritroviamo all'interno del lavoro sopra citato, vediamo che tali aspetti interdisciplinari si collegano all'analisi storica degli insediamenti umani intesi come un bene culturale, e quindi riguardante soprattutto la storia dell'organizzazione di tali insediamenti, vale a dire come trasformazione e umanizzazione del territorio. Lo studio interculturale delle società urbane richiede quindi più settori disciplinari i quali, una volta coordinati, verranno utilizzati nello svolgimento della ricerca in maniera non nettamente separata; inoltre esso si colloca nell'ambito degli studi della forma urbana e focalizza l'attenzione maggiormente su quelli che sono gli aspetti peculiari della città meridionale, presenti in tutti i contesti urbani, come il problema della coincidenza all'interno della città tra i processi di organizzazione fisica ed i processi di organizzazione sociale dello spazio¹⁵⁰. Abbiamo in definitiva in molte città e paesi del Meridione "la compresenza di due città all'interno degli stessi luoghi fisici, una città fisica e una città sociale"¹⁵¹. In tale prospettiva appare necessario analizzare non solo in quale maniera una struttura urbana si è venuta a configurare storicamente nel contesto territoriale, ma anche la combinazione dei rapporti di produzione, in cui emerge un' immagine indotta della

¹⁴⁷ P. C. SALZMAN, [1978], *The Study of complex society in the Middle East: a review essay*, contenuto in T. TENTORI, [1990], p. 38.

¹⁴⁸ T. TENTORI, [1990], p. 18.

¹⁴⁹ C. PITTO, L. SEASSARO, [1980], p. 8.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 9.

¹⁵¹ C. CALDO, F. SANTALUCIA, [1977], *La città meridionale*, La Nuova Italia, Firenze.

struttura urbana. Occorre soprattutto analizzare come la struttura fisica e la struttura sociale, per altro profondamente disgregate, vengano recepite a livello d'immagine da parte degli utenti.¹⁵² Si può pertanto parlare, per i centri urbani qui analizzati e più in generale per il Meridione d'Italia, di "identità dualistica e quindi disgregante della città"¹⁵³. Tale identità va riconnessa allo sconvolgimento dei valori tradizionali intercorrenti fra città e campagna con una nuova dimensione della funzionalizzazione del Mezzogiorno, come "enclave" improduttiva, parassitaria ed assistenziale, coerentemente con quello che è il processo di contenimento-stagnazione nell'ambito della contrapposizione Nord-Sud, che determina un processo di assistenzialismo generalizzato, il quale, a causa della pressione esercitata sulle classi lavoratrici del Settentrione, produce al Sud un' incontrollabile crescita dei profitti e dei suoli ed una potenziale manodopera esportabile, trattenuta provvisoriamente nelle gabbie urbane del sottosviluppo meridionale¹⁵⁴. Un altro aspetto delle città meridionali è l'abbaglio della vocazione turistica come fonte di sostentamento e come possibile soluzione al processo di assistenzialismo. La forma che ne deriva è quella tipica della disgregazione della città parassitaria, "ossia una città che cresce intorno ad un centro storico degradato, con aspetti di congestionamento dove abbiamo a fianco del vecchio insediamento storico la formazione di poli e di borgate costituite da quartieri popolari"¹⁵⁵. La specificità della realtà urbana meridionale è data da tre elementi giustapposti e poco integrati tra loro: una dimensione di servizi e istituzioni ancora relativi alla struttura urbana preunitaria (obsoleti e sottodimensionati); un grosso conurbamento relativamente affollato di tipo speculativo; segni di infrastrutture pubbliche che si pongono come unici elementi di ridefinizione del disegno urbano. Nel territorio da noi trattato abbiamo almeno un esempio di città che abbraccia due degli aspetti appena affrontati: Scalea, che presenta il problema della formazione della centralità urbana (e conseguente perdita dell'identità) e del rapporto tra la città storica e la città nuova. Nel caso di Scalea, fra l'altro, vi è una vera e propria separazione di tipo architettonico.

Ma questi aspetti non riguardano solo le città, ma anche i piccoli centri urbani come nel nostro caso Verbicaro, che ha un centro storico degradato e abbandonato, una mancanza

¹⁵² C. PITTO, L. SEASSARO, [1980], p. 9.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 10.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

di centralità fisica e una tipologia architettonica varia che si differenzia da quella utilizzata nel centro storico. In coerenza con quello che è l'approccio interdisciplinare, la ricerca partirà proprio da tale centro, per poi essere estesa agli altri paesi qui trattati; inoltre si articolerà in tre settori: 1) esame della struttura sociale e della funzione del centro storico inteso come sottosistema unitario che entra in rapporto con gli altri sottosistemi urbani; 2) analisi dei modi di uso e di riuso della struttura fisica del centro storico con l'individuazione delle persistenze di piano¹⁵⁶; 3) analisi del rapporto tra organizzazione fisica e sociale dello spazio nel paese nuovo rispetto alle modificazioni nel tempo della struttura sociale del paese. Alla fine verrà anche fatta un'indagine sull'immagine sia fisica che sociale, di centro storico e di paese nuovo, percepita dai fruitori.

Importante in tale lavoro è la conseguente verifica delle persistenze di piano, ovvero di fenomeni di resistenza alle trasformazioni socioeconomiche che condizionano l'organizzazione sociale e fisica dell'intera città (nel nostro caso dell'intero paese), analizzando in particolare l'immagine volontaria, vale a dire la forma d'intenzionalità. Per fare tutto questo occorre articolare il lavoro di ricerca in più settori: il primo settore si propone di indagare sulle caratteristiche attuali del centro storico, inteso come unità fisica e sociale di cui si vuol fare un'analisi dei fattori socio-economici di tipo attivo, cioè direttamente legati alla produzione o di tipo direzionale, visto che, nella maggioranza delle città del Sud, la crescita si ha per un rigonfiamento delle funzioni amministrative e per gli interessi del capitale fondiario ed immobiliare. Il secondo settore di ricerca si propone invece di documentare il processo di crescita del paese allo stesso modo come è stato fatto per la città di Cosenza, e quindi a partire dal momento in cui l'urbanizzazione travalica l'ambito del centro storico. Più precisamente la ricerca si propone di ripercorrere la storia della crescita partendo dalle origini sino ad oggi e contemplando le spinte socio-economiche che ne hanno determinato tale forma urbana.¹⁵⁷ L'articolazione del terzo settore di ricerca consiste, infine, nella rilevazione dell'immagine del paese che si determina presso i gruppi costituenti l'urbanato¹⁵⁸. La metodologia utilizzata nella ricerca sulla genesi, struttura e percezione della città di

¹⁵⁶ C. PITTO, L. SEASSARO, [1980], p. 9.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 10.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 11.

Cosenza¹⁵⁹ viene in questa sede applicata soprattutto nell'individuazione dell'organizzazione sociale dello spazio urbano tramite:

- la rilevazione e la consistenza delle attività economiche presenti sul territorio;
- la rilevazione dei dati demografici e socioeconomici relativi alla popolazione;
- la rilevazione dei servizi e delle istituzioni pubbliche e private (scuole, banche, farmacie, ambulatori e sedi istituzionali e territoriali);
- la rilevazione del fenomeno residenziale (stato delle abitazioni, affollamento e pagamento delle tasse relativo allo stesso). Il tutto verrà realizzato tenendo presente la forma urbana volontaria nelle singole fasi dello sviluppo, con particolare attenzione ai rapporti tra morfologia urbana e tipologia edilizia¹⁶⁰.

1.7 Per formare alla complessità

La complessità ha una doppia identità, sociale e cognitiva, e la sua dimensione epocal-planetary impone di dichiararla, oggi, soprattutto come nuovo modello formativo, come esempio di costruzione dell'io, dell'intelligenza e della comunicazione.

Siamo entrati in un'epoca nuova del mondo e, gradatamente, ci stiamo accorgendo che essa reclama una profonda trasformazione delle culture, delle mentalità e delle identità, ma anche delle logiche e dei processi di formazione¹⁶¹:

ecco perché è nata l'idea di una "performance" della formazione alla complessità, dove tale termine è riferito alla derivazione dall'inglese "to perform", ossia compiere, operare, eseguire, agire, recitare, rappresentare; ma anche alle forme di produzione teatrale o genericamente artistica, nata negli Stati Uniti e diffusasi negli anni Settanta e basata sull'improvvisazione dell'artista e sul coinvolgimento del pubblico¹⁶². Il vocabolo è entrato ormai a far parte dell'uso comune e ricorre frequentemente nell'ambito della filosofia del linguaggio, della sociologia e della teoria teatrale; è pertanto il contesto che determina il suo significato preciso (ad esempio nella terminologia teatrale rinvia al significato di "recitare" o "rappresentare"). Si è scelto in

¹⁵⁹ C. PITTO, L. SEASSARO, [1980], p. 1.

¹⁶⁰ T. BETTANINI, [1976], *Spazio e scienze umane*, La Nuova Italia, Firenze.

¹⁶¹ M. CALLARI GALLI, F. CAMBI, M. CERUTI, [2003], *Formare alla complessità. Prospettive dell'educazione nelle società globali*, Carocci Editore, Roma, p. 11.

¹⁶² G. DEVOTO, G. OLI, [1995], *Il dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze, p. 1422.

questa sede di utilizzare tale termine perché “l’antropologo può attraverso la performance essere guidato verso forme elaborate complesse, linguaggi o sovrapposizioni di interpretazioni che dal rito lo conducono al teatro, nella volontà di evidenziare la complessa gamma di variazioni che si articolano e che declinano tanto la ritualità quanto la teatralità del quotidiano”¹⁶³. Per formare alla complessità occorre quindi andare oltre, entro il mondo concreto e reale dei fenomeni.

Spesso si è detto che la spiegazione scientifica consisteva nello spiegare quello che è complesso e visibile ricorrendo a ciò che è semplice e invisibile. La complessità richiede di pensare senza chiudere i concetti; vivere insieme con essa significa convivere con le conflittualità che comporta, cercando di non sprofondarvi dentro e di non infrangersi contro di esse. La nozione stessa di complessità ben rappresenta questa situazione, sia a livello di realtà sociale, sia a livello di processi cognitivi: complessità come pluralismo, come reciprocità di unità e di molteplicità, ma anche come metacognizione, come coabitazione di spazi locali e planetari, insieme e soprattutto come disposizione al meticcio¹⁶⁴. Essa è anche una riflessione su se stessa, del suo stile cognitivo, della sua funzione organizzativa e dei suoi molteplici modelli euristici.

Ciò che si propone qui è una nuova visione educativa verso la complessità, con il compito di mettere a disposizione di tutti e di rendere socialmente significativa quella “sfida alla complessità” che si è venuta sempre più affermando come una struttura chiave del mondo contemporaneo e della cultura che esso edifica.

Accettare la sfida della complessità implica la consapevolezza di trovarci di fronte a problemi che non sono risolvibili seguendo itinerari semplificatori e riduttivi; implica riconoscere che dal modo in cui essi saranno affrontati dipende non solo la qualità della vita del nostro gruppo, della nostra società, ma addirittura la sopravvivenza dell’habitat naturale della nostra specie; implica sapere che a medio termine il problema dell’esplosione demografica dovrà impegnare tutti gli strumenti disponibili, di tutte le discipline scientifiche, da quelle sociali ed umane a quelle matematiche e fisiche, chimiche, mediche¹⁶⁵.

Certamente tale problematica è anche una sfida per la scuola che deve ripensare in

¹⁶³ V. TURNER, [1993], *Antropologia della performance*, Edizioni Il Mulino, Bologna, pp. 9-10.

¹⁶⁴ M. CALLARI GALLI, F. CAMBI, M. CERUTI, [2003], pp. 11-12.

¹⁶⁵ M. CALLARI GALLI, [1996], *Lo Spazio dell’incontro. Percorsi nella complessità*, Meltemi, Roma, p. 128.

modo radicale agli stessi attori dell'educazione (il soggetto docente e il soggetto discente), ai loro ruoli e ai contenuti da insegnare, facendo sorgere una nuova cultura mentale di cittadinanza, di pluralismo, di globalizzazione e meticciato.

Oltretutto, riferendoci al modo come si devono comportare le scuole rispetto alle diversità, va detto che certamente è necessario mediare, ma la mediazione non deve essere qualcosa che riguarda, come avviene oggi, solo l'assimilazione o l'adeguamento, bensì deve essere soprattutto un fatto di comunicazione di conoscenze che non riguardano solo la conoscenza delle lingue o della cultura di un paese diverso da quello in cui stiamo vivendo, e soprattutto qualcosa che riguarda le identità umane che non vanno viste più come delle strutture rigide e immutabili, ma come in continua trasformazione e dai molteplici contenuti.

Occorre educare i ragazzi al rispetto della dignità delle persone e dell'altro, e in quei luoghi come le scuole, dove è possibile confrontarsi giornalmente con i propri simili, è necessario far sì che la diversità vera o presunta diventi una ricchezza per tutti. Vanno trovati perciò dei punti d'incontro attraverso una maggiore reciprocità e disponibilità al cambiamento, partendo dalla considerazione che il luogo tende ad omogeneizzare individui che appartengono a culture diverse, e che necessitano quindi, in questa società multiculturale e complessa, delle menti aperte e soprattutto disposte al dialogo e al confronto.

La stessa problematica non è solo scolastica, ma coinvolge anche altri luoghi dell'educare, e l'utilizzo dei mezzi tecnologici come la tv, il computer ed internet assumono oggi, sempre più, un ruolo centrale e decisivo nei processi educativi¹⁶⁶.

Un primo passo per formare alla complessità è quello di "creare una cittadinanza planetaria, con un fine educativo incentrato sul rinnovamento delle istituzioni formative, in direzione di una cultura contrassegnata, appunto, dalla complessità"¹⁶⁷.

D'altra parte, la mondializzazione dei contesti fornisce un nuovo grande teatro d'azione, non solo alle nuove arricciature dell'identità, alle affermazioni disperate di pretese originalità etniche, religiose o storiche, o ancora alle manifestazioni ricorrenti ed estreme di violenze simboliche, intellettuali e fisiche, ma anche ai diversi attori che si muovono sulle arene periodicamente attivate dalle crisi internazionali: ecco perché "dobbiamo pensare collettivamente i fondamenti per una formazione ed un'educazione

¹⁶⁶ M. CALLARI GALLI, F. CAMBI, M. CERUTI, [2003], p. 12.

¹⁶⁷ *Ibidem*, pp. 13-14.

planetaria”¹⁶⁸.

Il carattere transnazionale dei processi attivati sia dalle nuove crisi umanitarie che dalla cooperazione allo sviluppo, per essere adeguatamente studiate e comprese, richiedono strategie di ricerca multilocali e multifocali, capaci di far emergere la percezione che le persone hanno del cambiamento del loro *milieu* culturale, e allo stesso tempo consentano di analizzare l’incidenza nella strutturazione dei contesti di intervento, dei diversi sistemi interconnessi: dalle istituzioni locali ai grandi organismi che tagliano trasversalmente i confini nazionali e regionali, dalle culture locali ai flussi di informazioni, di immaginari e di significati che circolano nel sistema globale dei media¹⁶⁹.

Per far ciò l’apporto dell’antropologo risulta decisivo, in quanto capace di allenare (il soggetto, la mente) a “assimilare/distruggere” le forme dell’esperienza e di dar vita a nuove forme d’identità multiple e meticchie e come tali aperte criticamente anche su se stesse¹⁷⁰.

La storia recente non ha poi reso meno rilevanti, per la conoscenza, la pratica politica e la vita quotidiana, gli interessi che l’antropologia ha sempre nutrito e coltivato: i rapporti tra le diversità, la dialettica tra spaesamento e radicamento, la permanenza delle idee elementari, i caratteri irriducibili dell’alterità, i percorsi dell’ibridazione.

La capacità dell’antropologo è quella di tradurre la diversità e di individuare la dialettica complessa che si instaura tra unità e pluralismo¹⁷¹, mettendo inoltre in luce, con le sue ricerche, l’importanza di recuperare all’analisi e alla pratica educativa la quotidianità della vita politica, nonché i simbolismi e i rituali che si associano ad essa. Tutto ciò avviene attraverso la formazione e l’educazione, che è un processo estremamente pervasivo, che ha inizio nei primi anni della vita ed accompagna l’individuo nello svolgimento dell’intera esistenza e quasi la travalica sedimentandosi in tradizioni, usi, abitudini, credenze, norme e valori. Importante in questo processo è il contributo della pedagogia, e occorre sottolineare come quest’ultima abbia preso coscienza del problema complessità e lo abbia assimilato e rielaborato tenendo conto di due frontiere: quella identitaria del soggetto e quella cognitiva. In una situazione come quella attuale, infatti,

¹⁶⁸ M. CALLARI GALLI, [2004], *Nomadismi contemporanei. Rapporti tra comunità locali, stati-nazione e “flussi culturali globali”*, Guaraldi Universitaria, Rimini, p. 150.

¹⁶⁹ *Ibidem*, pp. 166-167.

¹⁷⁰ M. CALLARI GALLI, F. CAMBI, M. CERUTI, [2003], p. 12.

¹⁷¹ M. CALLARI GALLI, [1996], p. 132.

la riflessione pedagogica è chiamata a svolgere un ruolo fondamentale e a raccogliere una duplice sfida: riuscire da un lato ad elaborare strategie didattiche che consentano alla scuola di promuovere nei giovani la capacità di accogliere e rispettare le differenze, elaborando d'altro canto le metodologie più efficaci per l'educazione e la formazione degli adulti, soprattutto stranieri.

D'altra parte l'elaborazione di nuove strategie didattico-educative diventa sempre più necessaria soprattutto alla luce di quello che sta accadendo un po' ovunque nelle scuole italiane, dove assistiamo giornalmente ad episodi di violenza (diretta non solo verso i coetanei, ma anche verso gli adulti, le persone diversamente abili e gli stranieri), di bullismo e di sopraffazione non solo fisica ma anche psichica.

Spesso e volentieri assistiamo inoltre a dibattiti, a livello nazionale e internazionale, che giustificano tutto ciò con un aumento dell' aggressività delle persone. Non sappiamo se questo corrisponde a verità, né tanto meno possiamo analizzare questa aggressività come un fenomeno spiegabile (così come veniva fatto in passato dalla psicoanalisi) in termini di causa/effetto; di certo possiamo dire che gli effetti sono visibili e lo sono ancor più che nel passato per via dei nuovi mezzi di comunicazione. Ma in realtà cosa sta alla base di tutto questo? Come antropologi non possiamo dare una risposta, anche perché una sola non sarebbe bastante vista la complessità del fenomeno; di sicuro possiamo/dobbiamo interrogarci sul perché o sui perché. Innanzitutto possiamo dire che manca nelle scuole, già da quelle elementari, un'educazione all'affettività così come un'educazione alla sessualità che andrebbero fatte entrambe con la collaborazione tra educatori, genitori ed esperti. Di certo non si possono accollare (come è stato fatto da molti mass-media) tutte le responsabilità ai docenti, e benché esistano degli episodi alquanto allarmanti su questi ultimi, va considerato il fatto che si tratta di casi isolati che non rappresentano il tutto; allo stesso tempo possiamo affermare che i toni allarmistici usati dagli stessi riguardo all'aggressività non trovano fondamenti antropologici, in quanto sappiamo che la stessa è da sempre esistita nell'uomo, anzi fa parte di esso: è cambiato se mai il controllo sociale dell'aggressività. Infatti, "proprio come una cultura non è fissa o statica, così neppure le caratteristiche della personalità lo sono. Spesso gli individui alterano il proprio comportamento per adattarsi a circostanze che cambiano. Se in una società molti mutano il loro comportamento o il modo di allevare i figli, presumibilmente anche le caratteristiche della personalità tipica subiranno delle

trasformazioni”¹⁷². In effetti l’aggressività poteva rappresentare un problema per la vita sociale anche nel passato, ma non era repressa bensì codificata e accettata attraverso alcuni rituali socialmente riconosciuti (anche attraverso la pratica di alcuni sport); ed è proprio questo che è venuto a mancare nella società odierna. Inoltre nelle scuole non bisogna isolare il bullo come dicono molti slogan con frasi ad effetto, del tipo “smonta il bullo” (alcuni dei quali in Italia derivano direttamente dal Ministero della Pubblica Istruzione); occorre piuttosto rendere inefficace la sua azione attraverso dei nuovi processi educativi che riguardano la collettività. Il discorso interculturale non ha l’obiettivo di cancellare attraverso l’integrazione sociale la diversità, intesa come espressione di inferiorità; al contrario, ritiene che una riflessione sull’alterità sia utile a favorire l’integrazione e la convivenza¹⁷³. Il luogo da cui deve partire un serio discorso di educazione interculturale è sicuramente la scuola, istituzionalmente deputata non solo all’istruzione, ma anche alla trasmissione di modelli di comportamento e soprattutto alla formazione complessiva del soggetto come essere sociale. In un’ottica interculturale, la scuola ha oggi il compito di favorire nei giovani l’instaurarsi di un atteggiamento mentale aperto al cambiamento, pronto ad accogliere nuovi schemi culturali senza preclusioni o pregiudizi; nel contempo essa deve essere dotata di un sistema di autocritica o di critica costruttiva su se stessa e su ciò che la circonda. Nella formazione scolastica occorre quindi il passaggio da una visione istruttiva ad una visione costruttiva. Questa è una transizione radicale e non ancora ben conosciuta nelle sue applicazioni; non si conoscono neanche le sue implicazioni che non sono comprese appieno né sul piano educativo né su quello politico e sociale¹⁷⁴.

L’intervento educativo deve pertanto avere una funzione dinamicizzante tesa a provocare una rilettura critica ed attenta della cultura e della storia di cui si fa parte, capace di produrre cambiamenti negli atteggiamenti, nella coscienza collettiva, al fine di elaborare un modello capace di accogliere i contributi di tutte le culture per aiutarci a realizzare un nuovo modo di vivere insieme, riconoscendo a ciascuno il diritto di veder rappresentata ed apprezzata la propria peculiarità¹⁷⁵.

¹⁷² C. R. EMBER, M. EMBER, [2003], p. 280.

¹⁷³ F. SIRIGNANO, [2005], *La Formazione interculturale fra teoria, storia e autobiografia*, Edizioni ETS, Pisa, pp. 33-34.

¹⁷⁴ M. CERUTI in E. GATTICO, G. P. STORARI, [2005], *Costruttivismo e scienza della formazione*, Edizioni Unicopli, Milano, p. 14.

¹⁷⁵ F. SIRIGNANO, [2005], pp. 32-33.

Per l'educazione dell'uomo planetario è di grande importanza l'intreccio di discipline, e quindi l'analisi delle varie linee e delle varie tappe dell'evoluzione umana intesa come processo di planetarizzazione che assume, di volta in volta, aspetti nuovi ed emergenti. Dobbiamo partire da quella che è oggi una consapevolezza, ossia che la specie umana è nata come specie locale, in un'area geografica particolare, legata a un ecosistema particolare¹⁷⁶. In tempi relativamente rapidi, essa è divenuta anche una specie planetaria, l'unica specie animale capace di abitare praticamente in tutti i tipi di ecosistemi delle terre emerse: il tutto con un elevato grado di diversificazione, che però non ha diviso irrimediabilmente, anzi ha unito la nostra specie. Proprio grazie a questa reciproca generazione di unità e diversità, e grazie ai successi e le modifiche di innumerevoli strategie locali, la specie umana è diventata globale, producendo un'irreversibile interdipendenza fra popolazioni ed ecosistemi umanizzati fino ad allora separati. In questa fase di relazione tra locale e globale è nata una nuova umanità definita dagli europei "moderna", che segna in realtà solo l'inizio dell'interdipendenza planetaria della specie umana¹⁷⁷. Quest'interdipendenza oggi si è infittita ed ha assunto un carattere globale, anche se va detto che da sempre ha fatto parte dell'uomo anche a livello locale, come dimostrato da Pitto in una ricerca fatta sulle popolazioni dell'Artico e in particolare sugli Inuit e sul significato degli "Inukshuk", che sono delle costruzioni in pietra di forma umana poste a ricordare che "la vita di un uomo dipende sempre da un altro uomo"¹⁷⁸.

Bisogna inoltre tener conto delle "irreversibilità planetarie", che sono ambivalenti: esse da un lato sono il segno dell'apertura a nuovi mondi, dall'altro rappresentano oscuri valori e modi di vita che prevarranno in un futuro non molto lontano¹⁷⁹.

Oggi, nell'orizzonte culturale reso praticabile dai dialoghi e dagli intrecci delle scienze contemporanee, può diventare possibile pensare ai processi di globalizzazione in un nuovo orizzonte definito allo stesso tempo dal generale e dal singolare, dall'universale e dal particolare. Bisogna inoltre ricordare la necessità di "educare alla cittadinanza"¹⁸⁰. Nella scuola in questi ultimi anni assistiamo ad un duplice processo, in cui da un lato

¹⁷⁶ M. CERUTI, [1986], *Il vincolo e la possibilità*, Feltrinelli, Milano, p. 13.

¹⁷⁷ M. CERUTI, [2003], p. 14.

¹⁷⁸ C. PITTO, [2003], *Quviassutigivassi Nunavut! Congratulazioni Nunavut!*, Centro Editoriale e Librario, Università della Calabria, Rende, pp. 131-133.

¹⁷⁹ M. CERUTI, G. BOCCHI, [1985], *La sfida alla complessità*, Feltrinelli Editore, Milano, pp. 29-42.

¹⁸⁰ M. CALLARI GALLI, [1996], pp. 11-12.

questa istituzione cerca di difendersi e di porre in qualche modo rimedio alle sue deficienze, mentre dall'altro i bambini e ancor più gli adolescenti presentano opportunità cognitive di socializzazione enormemente accresciute e diversificate, uscite ormai da ogni ambito che la scuola possa mai pretendere di controllare o recintare¹⁸¹. Ne derivano così due diverse soluzioni possibili: la prima è che “la scuola dovrebbe rinunciare ad essere agenzia di socializzazione e limitarsi allo sviluppo di competenze ben definibili e precisabili”, la seconda, totalmente contrastante con la prima, è quella secondo cui essa dovrebbe filtrare ed interconnettere esperienze differenti, eterogenee e squilibrate. In quest'ultima, che sembra la soluzione più adatta alla situazione attuale, notiamo un certo grado di difficoltà di applicazione dovuta al fatto che fra i compiti più critici per l'istituzione scolastica, in questa sua nuova funzione di filtro e di interconnessione fra esperienze eterogenee, è necessario individuare come bisogno primario quello dell'elaborazione di una nuova forma di cittadinanza, adeguata alle fitte e plurali relazioni fra locale e globale.

In effetti, “il compito di integrazione degli stati nazionali si è esercitato a metà strada tra locale e globale”; gli stati nazionali hanno puntato alla costruzione di società sufficientemente unite e coese, assai ampie se osservate dal punto di vista di gran parte dei suoi cittadini ancora immersi in dimensioni quasi esclusivamente locali (seppur allo stesso tempo immersi in azioni globali). Tale bidimensionalità ha prodotto la nozione moderna di cittadinanza che, vista dall'interno del singolo stato, definisce un processo di convergenza ed omologazione fra eterogeneità e le loro idiosincrasie locali per entrare a far parte di circuiti di diritti e doveri ben più generali. Lo stesso apprendimento scolastico di una lingua nazionale è stato guidato dalla prospettiva di una progressiva bonifica delle particolarità locali, siano esse costituite da dialetti, da vere e proprie lingue regionali o da semplici varietà¹⁸². Naturalmente queste funzioni omologatrici della scuola nazionale hanno anche sortito degli effetti integratori molto positivi, anche perché “la comunità linguistica non necessariamente coincide con un'entità politica ben definita”¹⁸³. In effetti una storia europea, in qualunque ambito si voglia tracciare, non è mai una semplice giustapposizione di storie nazionali o locali autosufficienti; al contrario, emerge in primo piano la presa di coscienza di un'interdipendenza sempre

¹⁸¹ M. CERUTI, [2003], pp. 17-18.

¹⁸² *Ibidem*, pp. 19-20.

¹⁸³ T. DE MAURO, [1998], *Linguistica elementare*, Editori Laterza, Bari, p. 16.

maggiore fra le società, le culture, i linguaggi umani: “sempre più i processi di scala planetaria influenzano tutti i processi locali, la stessa vita quotidiana degli individui e della collettività”.¹⁸⁴ Il pianeta in questo momento ha sempre più bisogno della nostra capacità di comprensione, per risolvere problemi sostanziali e globali nella loro complessità; per la loro determinazione necessita un sapere di tipo multidisciplinare che le nostre scuole non offrono, in quanto i sistemi d’insegnamento che troviamo nei nostri paesi spezzettano e disgiungono conoscenze che dovrebbero essere invece interconnesse, e così “si continua a formare menti unidirezionali ed esperti riduzionisti che privilegiano una sola dimensione dei problemi umani ed occultano tutte le altre”.¹⁸⁵ L’economia (il denaro) che guida ormai le nostre politiche e le nostre menti si trova ad essere inabilitata a comprendere tutto ciò che non si può calcolare: passioni, emozioni, gioie, credenze e speranze che sono poi alla base dell’esperienza umana. Le stesse università hanno perso la loro capacità di trasformare gli studenti in cittadini della Terra. Occorre dunque “educare all’era planetaria”¹⁸⁶, e per fare ciò è necessario riflettere su un metodo inteso come programma e come aiuto per affrontare la sfida onnipresente della complessità. La nozione stessa di età planetaria ci fa vedere come nella crisi generalizzata delle società e delle civiltà tradizionali ci sia il seme dell’emergere di una società e di una civiltà planetarie, rispetto alle quali devono essere ancora elaborate le necessarie regole di convivenza e di governo. Lo stesso processo di globalizzazione in atto non va inteso come un processo di omologazione economica senza memoria e senza una visione, perché oggi abbiamo la possibilità di inserire questi processi in una prospettiva storica più ampia e profonda. Occorre quindi l’elaborazione di una cittadinanza planetaria, che non sostituisca le tradizionali cittadinanze nazionali, regionali, locali, ma le accompagni e le integri ponendo le basi per nuove identità individuali e collettive che siano multiple e flessibili, complesse ed evolutive¹⁸⁷.

La scuola e l’università sono le istituzioni che più di altre devono perseguire questo obiettivo, e spogliate come ormai sono del privilegio di essere le uniche istituzioni formative riconosciute e gli unici veicoli legittimati del sapere, esse devono concorrere e insieme cooperare con altre esperienze formative che possono essere sempre più

¹⁸⁴ G. BOCCHI, M. CERUTI, [2004], p. 18.

¹⁸⁵ *Ibidem*, pp. 1-19.

¹⁸⁶ E. MORIN, [2004], in G. BOCCHI, M. CERUTI, *Educazione e globalizzazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano, p. VII.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

ricche e multimediali¹⁸⁸. Le tradizionali frontiere fra le discipline devono essere abbattute, avendo esse bisogno di confondersi, di mescolarsi, al fine di far nascere competenze e saperi fluidi con percorsi transdisciplinari ed aree di sovrapposizione. Occorre un ampliamento funzionale dei settori disciplinari e una sorta di “dequalificazione formale” delle discipline; occorre inoltre una formazione composta da un patrimonio di idee che a volte possono essere anche conflittuali, ma tese alla progettazione e alla realizzazione di uno scopo comune. Bisogna poi disciplinare e moltiplicare le occasioni di apprendimento nel corso di tutta la vita civile e professionale, e solo in questo modo la scuola potrà recuperare una centralità sociale, quale luogo di coordinamento e di molteplici apprendimenti. Va riprogettato il sistema educativo a partire dal presupposto che ogni individuo esprime potenzialità culturali uniche e che le condizioni istituzionali devono mirare alla massimizzazione delle interazioni fra queste culture individuali. Risulta inoltre indispensabile la creazione di un modello di sviluppo intercomportamentale, dove è necessario un intervento integrato per l’incremento di adeguate competenze comunicative, sia in ambito familiare che scolastico, individuando anche la possibilità di un più efficace coordinamento tra le due principali agenzie educative. Non può mancare altresì una nuova politica sociale della scuola che deve riferirsi a caratteristiche di “unicità” con cui ogni individuo realizza il proprio percorso di sviluppo, ma con una nuova capacità adattativa e di trasformazione. Tutto ciò porterebbe attraverso continue esperienze di fusione con gli altri individui, alla consapevolezza del significato e delle conseguenze sociali del cambiamento e della crescita. La stessa esperienza migratoria, in tale prospettiva, costituisce un interessante esempio di intreccio relazionale, poiché riguarda gruppi culturali molto estesi e molto diversi che si contestualizzano secondo significati e categorie spazio-temporali¹⁸⁹.

Va acquisito inoltre un doppio livello di consapevolezza: dell’irriducibile molteplicità delle identità individuali e, nello stesso tempo, della sostanziale unità evolutiva della specie umana. In effetti, ogni essere umano è espressione della storia singolare e unica del suo sviluppo, della sequenza, degli ambienti con i quali ha interagito, della trama di relazioni sociali che lo condizionano, delle coevoluzioni e delle retroazioni fra vincoli genetici, ambientali ed eventi contingenti. La storia della specie è una storia

¹⁸⁸ G. BOCCHI, M. CERUTI, [2004], pp. 7-8.

¹⁸⁹ A. M. DI VITA, R. LARCAN, [1998], *Crescere nella complessità. La prevenzione del rischio nella dimensione educativa e relazionale*, Edizioni Unicopli, Milano, pp. 10-14.

pluridisciplinare fatta di contaminazioni, intrecci, contingenze che hanno caratterizzato la diffusione e la diversificazione della specie umana sul pianeta. Questa narrazione oggi si arricchisce sempre più del contributo coordinato di genetisti, archeologi, antropologi e storici, e sfocia in un'antropologia complessa, planetaria ed evolutiva dove è possibile delineare una descrizione non essenzialistica, ma evolutiva e processuale delle diversità umane, siano esse culturali, tecnologiche o sociali prodotte da intricati processi storico-ambientali composti da meticciati, ibridazioni, colonizzazioni e scoperte. La storia planetaria si rivela pertanto un caso estremamente interessante di cooperazione e di ibridazione interdisciplinare¹⁹⁰. Ecco perché è indispensabile per l'educazione alla cittadinanza planetaria un contesto interdisciplinare che diventi la pietra fondante di ogni futura scuola o università. Per gli studenti di ogni età e livello scolastico le opportunità cognitive si sono moltiplicate e diversificate, tanto è vero che "oggi la scuola tende a diventare un'esperienza tra le tante e in alcuni casi neanche la più importante"¹⁹¹: ad essa spetta quindi il compito di filtrare e interconnettere molteplici esperienze eterogenee e per certi versi instabili.

La condizione umana è oggi caratterizzata da processi temporali, dimensioni spaziali e forme di relazione del tutto nuove, molte delle quali non attese; aspetti importanti di queste sono l'accelerazione, la globalizzazione e l'imprevedibilità¹⁹². Lo spazio individuale di ogni esperienza si è allargato all'intero pianeta, gli eventi si intrecciano in maniera tale che una piccola causa locale può avere effetti globali, enormi ed imprevedibili.

Nel nostro tempo più che in passato scopriamo l'irriducibile complessità degli oggetti di studio dei saperi stessi; già da alcuni anni i processi di cui abbiamo parlato hanno investito i saperi scientifici: spesso infatti i termini di "interdisciplinarità" e "transdisciplinarità" sono stati e sono utilizzati per sintetizzare i mutamenti in atto¹⁹³. Ma oggi più che mai l'interdisciplinarità o la transdisciplinarità non devono essere viste come particolarità di qualche università: sono necessari, è vero, dei riferimenti metodologici, ma serve soprattutto una cultura del progetto interdisciplinare o transdisciplinare e bisogna per realizzare ciò lavorare insieme, poiché solo co-operando

¹⁹⁰ M. CERUTI, G. BOCCHI, [2001], *Le radici prime dell'Europa. Gli intrecci genetici, storici e linguistici*, Paravia Bruno Mondadori Editore, Milano, p. IX.

¹⁹¹ G. BOCCHI, M. CERUTI [2004], pp. 1-2.

¹⁹² *Ibidem*, pp. 3-4.

¹⁹³ G. CERUTI, M. BOCCHI, [1985], pp. 11-13.

si scopre che ci si avvia verso l'empirismo.

Va anche notato tuttavia che l'individuo, sia nei contesti scientifici che tecnologici, è sottoposto a una difficoltà ormai nota da molto tempo, secondo cui tutto può risultare pertinente, ma non nello stesso modo e nello stesso momento: questo avviene perché non ci si rende conto che l'individuo non solo ha bisogno di mappe cognitive ampie e flessibili, ma anche di strumenti per far evolvere queste stesse mappe, per allargarle, ristrutturarle o per incrementare il loro potere di discriminazione. Inoltre è risaputo che ciò che si apprende in seguito negli ambienti professionali e nelle carriere lavorative è basato proprio su un gioco di differenziazione, di ricombinazione e di precisazione delle mappe cognitive costruite sugli itinerari scolastici ed universitari. Il rischio verso cui si sta andando nelle nostre scuole e università è quello di formare un individuo dal sapere diviso o frammentato, e sul piano delle conoscenze ricco di competenze locali o specialistiche di tipo avanzato ed innovativo, ma incapace di integrare queste ultime nelle mappe globali da lui costruite, che potrebbero perciò risultare molto statiche e neutre. Per questo occorre “formare un individuo che sappia costruire un futuro che non sia affatto predeterminato, ma che dipende in maniera critica dalla capacità di visione e immaginazione”¹⁹⁴. Questo, tra l'altro, si rende necessario alla luce del fatto che non esistono più professioni predefinite, ben marcate o caratterizzate da meccanismi di aggiornamento universitario quasi automatici: un tempo chi entrava nel mercato del lavoro poteva delineare davanti a sé in maniera abbastanza precisa le proprie aspettative di carriera, l'entità delle proprie retribuzioni future, il patto da stipulare con la propria azienda, fondato soprattutto sulla fedeltà e sulla stabilità; le discontinuità non erano escluse, ma erano vissute soprattutto come irruzioni dall'esterno che perturbavano percorsi di sviluppo “normali”. Oggi invece la carriera diventa nomadismo fra molti luoghi e ruoli, e le discontinuità si producono non tanto dall'esterno, quanto dall'interno, facendo parte del paesaggio quotidiano del lavoro e della vita. Anche il sapere universitario si trova impreparato rispetto a questa instabilità, essendo spesso scollegato dai ruoli che si prospettano e che cambiano ad alta velocità, e avendo le stesse aziende un alto tasso di volatilità. Le parole d'ordine di questa società sono creatività, inventiva e soprattutto flessibilità. Tuttavia, mentre prima il centro dell'attenzione era la società, che dettava molte regole omologanti e pertanto sentite

¹⁹⁴ G. BOCCHI, M. CERUTI, [2004], pp. 5-7.

come rassicuranti, oggi invece è costituito dall'individuo con la sua capacità d'intessere ed espandere progetti di vita che si moltiplicano e si trasformano continuamente.

In questi anni quindi è venuta meno la società come insieme preconstituito e preconfigurato di scelte e di interazioni¹⁹⁵; le sfide di fronte a cui si trovano i nostri sistemi formativi sono quelle dovute a cortocircuiti fra dimensioni locali e globali. Le modalità di apprendimento di contenuti nelle istituzioni formative nazionali sono messe in discussione dall'enorme ampliamento dei contesti sociali; l'esperienza dei bambini e degli adolescenti di oggi si estende fino a creare dei veri e propri cortocircuiti tra reale e possibile, tra immaginario e concreto, e tutto ciò è dovuto soprattutto ai mass-media che giornalmente diffondono messaggi più appartenenti al mondo della *fiction* che non alla realtà, ingenerando delle confusioni nelle menti che non sempre sono capaci di scindere ciò che è vero dal verosimile o dal falso. Giornalmente noi assistiamo ad un bombardamento di informazioni provenienti dalle tv, da internet e dai vari mezzi di comunicazione che non sempre sono necessarie, utili o educative e servono semplicemente per attirare l'attenzione degli utenti e per mantenerli in uno stato di dipendenza non sempre positiva, soprattutto quando si parla di adolescenti o bambini: ecco perché le scuole e le università devono affrontare fino in fondo le difficoltà inerenti a questo processo di espansione delle possibilità e dei rischi cognitivi; inoltre le istituzioni formative non devono emarginare l'identità delle culture locali, ma devono supportarne l'unicità, esponendole però alla comunicazione e contaminazione reciproche con quelle culture altrettanto originali che sono costituite dagli altri individui. Le stesse hanno il compito di aiutare l'individuo a percepirsi e a percepire gli altri come identità multiple in fase di crescita continua e reciproca. A permettere ciò non è la contiguità spaziale: è dimostrato, infatti, che oggi la prossimità spaziale è sempre meno garanzia di avere qualcosa in comune.

In definitiva solo attraverso l'assunzione di un modello di formazione delle identità multiple la scuola e le università possono educare oggi alla complessità.

Del resto queste ultime si trovano a dover affrontare un altro problema, quello creatosi quando è venuta meno ogni divisione del lavoro preconstituito; occorrono perciò delle università più pratiche, che abbiano come compito essenziale quello di trovare il progetto dell'operare. Il mondo del lavoro ha infatti iniziato a richiedere sempre più la

¹⁹⁵ G. BOCCHI, M. CERUTI, [2004], pp. 8-9.

figura di un individuo molteplice ed integrato, aggiornato, specialista nei propri campi di attività, ma anche aperto a esperienze e linguaggi disparati. In effetti oggi, più che nel passato, spetta all'individuo l'arduo compito di reinventare i propri saperi, le proprie competenze e persino il proprio lavoro anche in diversi e distanti momenti della propria carriera professionale: "in ambito formativo è necessario investire su un sapere integrato, multidisciplinare, che fornisca agli individui mappe affidabili per territori mutevoli"¹⁹⁶. Per fare ciò è fondamentale riannodare le comunicazioni fra scienze, tecnologie e le altre forme del sapere umano, al fine di costruire un insieme di idee che pongono l'individuo all'interno di controversie, di trasformazioni, di contesti tecnologici e schizofrenici in grado di metterlo in una condizione di sviluppo integrato della conoscenza. La realtà formativa delle nostre scuole è molto distante dai discorsi fatti finora: siamo infatti nella condizione in cui le discipline scientifiche insegnate sono parcellizzate, e vengono escluse le interazioni, le interrogazioni fra le stesse e i conflitti che da sempre sono esistiti nella storia della civiltà umana. In effetti possiamo dire che non è sbagliata la specializzazione, ma il suo degrado, che l'ha trasformata in atomizzazione, in assenza di relazione, in chiusura difensiva priva di senso e di disegno complessivo: non si capisce infatti che "la scienza è un fenomeno culturale integrato"¹⁹⁷.

Per quanto riguarda la formazione dobbiamo fare una profonda riflessione su quelli che sono i mezzi di trasmissione dei saperi, che sono radicalmente cambiati: abbiamo infatti una nuova produzione di saperi in rete, che vanno però filtrati ed approfonditi. Le reti producono e introducono una grande diversità nei processi formativi: non si tratta solo di diversità di linguaggi o delle discipline in gioco, ma soprattutto della diversità delle esperienze individuali nei confronti della conoscenza. Le stesse però, per quanto ricche e sofisticate, hanno un loro limite: la selettività, dato che, qualunque sia la nostra posizione sociale, è necessario saper scegliere come investire tempo ed energie su alterni percorsi a scapito di altri. I formatori non possono sottrarsi dalla responsabilità di elaborare una cultura dell'educazione volta alla complessità e all'ambivalenza di queste nuove opportunità tecnologiche e cognitive; benché gli sviluppi tecnologici siano sempre più autonomi, incontrollabili, sfuggenti e sempre meno condivisi dall'opinione pubblica, quest'ultima ne vede gli effetti ma non ne percepisce le radici che stanno

¹⁹⁶ G. BOCCHI, M. CERUTI, [2004], pp. 17-19.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 25.

quotidianamente spostando le frontiere del possibile. Le scuole e le università e tutte le istituzioni educative devono continuare a formare soprattutto cittadini che siano in grado di scegliere il modo in cui partecipare alla costruzione della collettività locale, nazionale e globale: “i singoli cittadini devono rinunciare ad alcune loro particolarità e alle loro idiosincrasie locali per entrare a far parte di circuiti, di diritti e di doveri ben più generali, partendo dalla reiscrizione di quella che è la nozione tradizionale d’identità che percepisce i confini e separa l’altro da sé, e che non è intesa come una membrana che invece consente di filtrare le differenze e permette la comunicazione grazie a queste”¹⁹⁸. Quindi i cambiamenti oggi in atto delle conoscenze, delle tecnologie e della società delineano chiaramente la via da seguire da parte dei sistemi educativi e formativi, comprendendo in essi non solo la scuola e l’università, ma anche tutti i contesti di formazione permanente che sempre più si intrecciano con le esperienze personali e lavorative dell’individuo. I sistemi evolutivi e formativi devono assumersi il ruolo di “facilitatori” dei progetti di vita dei singoli individui, consentendo a ciascuno la valorizzazione delle proprie risorse cognitive ed emotive con una continua esposizione alle risorse altrui, in modo da innescare processi di apprendimento reciproci e co-evolutivi. Nella formazione degli individui deve emergere la prospettiva di cittadini planetari capaci di connettere molti luoghi e molte memorie, per essere in grado di affrontare le sfide globali del presente e del futuro¹⁹⁹: “per formare alla complessità occorre una conoscenza della poli-identità di ciascuno, dove la presa di coscienza della ricchezza di questa, che è “*unitas et multiplex*”, ci indica che la molteplicità e la diversità potranno essere salvate solo attraverso l’associazione e la solidarietà”²⁰⁰.

¹⁹⁸ G. BOCCHI, M. CERUTI, [2004], p. 45.

¹⁹⁹ *Ibidem*, pp. 54-56.

²⁰⁰ M. CERUTI, G. BOCCHI, [1994], *Solidarietà o barbarie. L’Europa delle diversità contro le pulizie etniche*, Raffaello Cortina Editore, Milano, p. 12.