Giovanna Daviddi
Diana De Lorenzi
Gabriella Lisi

PRODOTTI DEL SUD CONSUMI DEL NORD

Educazione allo sviluppo. L'interdipendenza Nord-Sud nella vita quotidiana

Editrice Consumatori

Il mito e l'educazione alla diversità culturale

15

Fascino e dominio

Questo è un libro sull'educazione interculturale. Le piante di cui si parla nei capitoli precedenti sono intese come veri e propri ponti tra differenti universi culturali. Tè, caffé, cacao etc. sono prodotti carichi di forte valore simbolico. Di provenienza in varia misura esotica, sono nondimeno largamente diffusi nell'Occidente moderno: anzi, sono divenuti spesso forti marcatori di identità culturale per i popoli che ne fanno uso. Si pensi soltanto al ruolo del té per gli inglesi, o a quello del caffé per gli italiani. Si può forse dire che questi prodotti incorporano i due diversi atteggiamenti che l'Occidente moderno — il "Nord" del mondo, come viene chiamato in questo libro — ha tenuto nei confronti del "Sud". Da un lato vi è in essi la traccia del dominio, della colonizzazione, dello sfruttamento; dall'altro, tuttavia, vi è anche qualcosa del fascino e dell'attrazione che l'Occidente ha sempre avuto per l'esotico, per l'Altro. Atteggiamenti che a rigor di logica sono contrastanti, ma che hanno sempre convissuto nella lunga storia dei rapporti tra culture, dai Greci fino ai giorni nostri. Cosicché, ogni sapere che è stato prodotto sull'Altro, dalle storie di Erodoto fino alla moderna antropologia, risente di questa ambiguità; risente dell'oscillazione tra quella che Ernesto De Martino chiamava la boria etnocentrica e, invece, un'autentica apertura al riconoscimento della diversità culturale.

Ragionare sull'interdipendenza Nord-Sud è un modo per comprendere in modo non etnocentrico i rapporti tra culture. Ciò giustifica la scelta di completare questo libro con una sezione di materiali antropologici. Nella prima edizione, la sezione era composta da una raccolta di miti sull'origine delle piante in oggetto, provenienti da diverse aree culturali extraeuropee. L'idea era che il mito fosse particolarmente adatto a rappresentare il ruolo — economico e soprattutto simbolico — svolto dalle piante nel vivo del loro contesto culturale di origine. In una efficace ed agile forma narrativa, che fra l'altro ben si presta ad un utilizzo didattico, i miti sull'origine delle piante e dell'agricoltura ci introducono in un universo simbolico radicalmente alieno: essi "defamiliarizzano", per così dire, le categorie del nostro senso comune, innescando il meccanismo del pensiero divergente, dell'apertura alla diversità.

Nel riproporre per questa edizione una scelta di testi mitografici, parzialmente modificata rispetto alla precedente, riteniamo tuttavia opportuno corredarla di alcune osservazioni e avvertenze. La prima è che i miti sono ottimi punti di partenza per una educazione interculturale, ma da soli non bastano. Come strumenti per la conoscenza di altre culture non sono infatti autosufficienti. Si tratta quasi sempre di testi assai complessi, che non è possibile comprendere senza una preliminare e approfondita conoscenza del contesto etnografico in cui hanno origine, e senza adeguati strumenti di analisi della sintassi profonda che ne regola la struttura. Ma è difficile parlare di questi problemi in astratto. Cominciamo dunque col proporre un esempio.

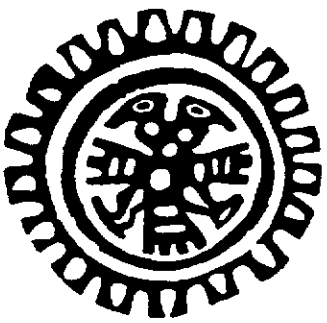
Come si comprende il testo di un mito?

Si consideri un testo come il seguente, raccolto tra gli indios Tenetehara del Sudamerica, e riguardante l'origine della festa del miele. Lo scegliamo fra l'altro per la sua struttura narrativa relativamente lineare e facilmente intelligibile anche a una prima lettura. Si deve comunque tener presente che un mito, in quanto narrazione fissata in un testo scritto, non è mai un puro prodotto della cultura nativa da cui proviene: piuttosto, è già il prodotto di una interazione tra quella cultura, da un lato, e dall'altro quella del ricercatore (occidentale, di solito) che lo raccoglie dalla voce di un narratore locale, lo trascrive e lo traduce nel proprio idioma. È persino superfluo far notare quante difficoltà, e quanti pericoli di scorretta interpretazione dei significati originari, si annidino in questo duplice passaggio dall'orale allo scritto e da una lingua all'altra. Tuttavia, i mitografi hanno a disposizione importanti strumenti di verifica: possono ad esempio confrontare diverse versioni di una stessa narrazione, e sottoporre la traduzione al giudizio di nativi che parlino una lingua occidentale. In questo modo possono raggiungere un certo grado di fiducia nella correttezza della versio-

ne scritta. Non potrà mai esservi una perfetta trasposizione di significati tra, poniamo, un dialetto indio e l'inglese (neppure tra l'inglese e il francese o l'italiano, se è per questo, per quanto si tratti di lingue assai più vicine): nondimeno, si può sempre sperare di raggiungere un grado ragionevole di comprensione reciproca. Leggiamo dunque questo mito sudamericano, che parla di due fratelli cacciatori, di giaguari e di miele:

Un celebre cacciatore chiamato Ariwé individuò un albero di cui gli ara venivano a mangiare i semi. Vi salì, preparò un nascondiglio e rimase in agguato. Dopo aver ucciso molti uccelli, volle scendere, ma dovette tornare precipitosamente nel rifugio perché si stavano avvicinando dei giaguari. Queste belve frequentavano l'albero, nel quale raccoglievano miele selvatico. Quando esse ebbero terminato, Aruwé tornò al villaggio con la sua selvaggina. Il giorno dopo andò a cacciare nello stesso luogo, avendo cura di restare ben celato nel suo nascondiglio finché i giaguari fossero arrivati e ripartiti.

Un giorno, il fratello di Aruwé salì sull'albero, poiché aveva bisogno di piume caudali d'ara rosso per un ricevimento di festa. L'avevano avvertito di mostrarsi prudente a causa dei giaguari, ma egli si mise in mente di ucciderne uno. La sua freccia fallì il bersaglio, e tradì la sua presenza. La belva presa di mira fece un balzo e uccise il cacciatore maldestro.



Aruwé attese invano il ritorno del fratello sino al giorno dopo. Certo della sua uccisione da parte dei giaguari, si recò sul luogo, dove osservò le tracce del combattimento. Guidato dal sangue del fratello, arrivò presso un formicaio, nel quale riuscì a penetrare — giacché era uno sciamano — tramutandosi in formica. All'interno, vide il villaggio dei giaguari. Dopo aver ripreso le sembianze umane, si mise alla ricerca del fratello. Ma una figlia dei giaguari gli piacque; la sposò, andò ad abitare dal padre della ragazza, che era il giaguaro omicida e che seppe convincerlo che il suo atto era giustificato.

Durante il suo soggiorno tra i giaguari, l'eroe assistette ai preparativi e alla celebrazione della festa del miele: imparò tutti i particolari del rituale, i canti e le danze. Ma aveva nostalgia della moglie umana e del figlio. I giaguari, impietositi, gli permisero di raggiungere i suoi a condizione che portasse con sé la nuova sposa. Quando furono vicinissimi al villaggio, Aruwé consigliò a quest'ultima di aspettare fuori finché egli non avesse messo al corrente la famiglia; ma ebbe un'accoglienza così calorosa che trascorse molto tempo prima che tornasse. Quando infine egli si decise, la donna giaguaro era scomparsa nel formicaio, di cui aveva otturato l'entrata. Nonostante i suoi sforzi, Aruwé non ritrovò mai più la strada che conduceva al villaggio dei giaguari. Egli insegnò ai Tenetehara i riti della festa del miele, che da allora viene celebrata così come egli l'aveva osservata (Levi-Strauss, *Dal miele alle ceneri*).

Cosa succede quando, digiuni di mitologia amerindia, affrontiamo la lettura di un testo come questo? Nonostante una costruzione narrativa piuttosto lineare, il mito non può che lasciarci perplessi. Saremo portati, probabilmente, a considerarlo come un'accozzaglia di strane e arbitrarie fantasie — come, in effetti, i miti extraeuropei sono stati a lungo considerati dalla tradizione razionalista del pensiero occidentale. Il che è del tutto normale. È appena il caso di ricordare che la nostra comprensione di qualsiasi tipo di testo poggia sulla padronanza, acquisita in precedenza, dei codici espressivi di cui esso fa uso — dunque, sulla familiarità con un corpus di testi analoghi. In altre parole, la comprensione è sempre intertestuale, e dipende dal fatto che un singolo item si colloca in una tradizione discorsiva governata da proprie e specifiche regole. Questo è quel che accade quando leggiamo (o proponiamo, nel lavoro didattico, come esercizio di comprensione) una fiaba, un fumetto di Topolino, una poesia di Leopardi o anche un mito greco. Ma niente del genere si dà per il mito indio dello snidatore d'uccelli e della festa del miele.

In questo caso, una prima e superficiale lettura ci suggerisce forme di comprensione più o meno "etnocentriche". Vale a dire, siamo portati a identificare nella superficie del testo alcuni elementi narrativi o figurali per noi già riconoscibili: questi possono essere ad esempio il tema dei due fratelli, l'uno prudente e l'altro avventato; il tema dell'uccisione e della vendetta; il tema del viaggio in un mondo sotterraneo; il tema del matrimonio tra uomo e belva etc. Volendo, potremmo anche sostenere che temi come questi possiedono una qualche universalità, indipendente dal contesto culturale sotto cui compaiono. Per la verità, la storia degli studi sul mito è ossessionata da questa idea della esistenza di matrici narrative universali o di archetipi figurali, dipendenti dalla biologia dell'uomo, o almeno dalla costituzione generale del suo essere-nel-mondo, più che da singole culture locali. Vi sono state infinite discussioni su come interpretare le ricorrenze tematiche presenti nei miti di aree culturali diverse — se come frutto di meccanismi di diffusione, o come risultato dell'operare di un "immaginario mitopoietico" comune all'intero genere umano. Fra l'altro, sarebbero evidenti le implicazioni didattiche di una simile scoperta, come di ogni scoperta di universali cognitivi o discorsivi. Il problema, semmai, è che i tentativi di identificare questi universali si sono quasi sempre mostrati a loro volta etnocentrici. Non c'è un punto di vista neutrale e assoluto dal quale osservare in modo imparziale i rapporti tra culture. Se c'è una cosa che l'antropologia ha scoperto con certezza, nella sua breve vita di disciplina scientifica, è che l'etnocentrismo è inevitabile — o almeno, una certa dose di etnocentrismo. Non possiamo conoscere le altre culture se non a partire dalla nostra, dalle nostre categorie, dai nostri concetti, persino dai nostri pregiudizi. Su questo punto torneremo.

In prima battuta, dunque, siamo sicuramente in grado di compiere una qualche lettura del testo del mito per noi "alieno", individuandone alcuni nuclei abbastanza compatibili con quella che potremmo chiamare la nostra competenza narrativa. E tuttavia, a questo punto, non possiamo ancora dire di averlo compreso in nessun serio senso del termine. Non sappiamo ancora di che cosa il mito parla, non ne seguiamo la logica e la coerenza interna.

Che cosa vogliono dire per noi i giaguari che vivono nel mondo sotterraneo, che uccidono gli uomini, ma anche vi si imparentano dando loro in sposa le proprie figlie? Cosa vuol dire la caccia degli ara? Cosa vogliono dire i rituali della festa del miele? Perché il cacciatore deve trasformarsi in formica? Tutti questi elementi, e soprattutto i modi in cui sono collegati, rischiano di apparirci totalmente vuoti di significato. dal momento che non siamo in grado di connetterli in modo congruente né con la nostra esperienza né con altri testi.

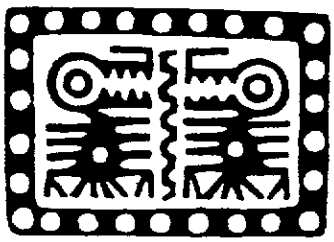
Esperienza ed altri testi. Ecco quello che serve per capire il mito degli indios Tenetehara: vale a dire, un contesto etnografico e un contesto intertestuale. Abbiamo citato questo mito particolare perché, in effetti, l'operazione di costruire attorno ad esso questi due contesti è già stata tentata da Claude Lévi-Strauss, che vi ha dedicato un intero volume (Dal miele alle ceneri) *delle sue* Mythologiques, *la più importante opera contemporanea di mitografia comparata. Chi fosse interessato a scoprire quali profondità interpretative si aprano dietro la storiella bizzarra dello snidatore d'uccelli, può dunque leggersi quel libro, che non è per niente facile da riassumere. Per dirla in modo molto schematico, Lévi-Strauss colloca questo singolo mito, in primo luogo, nel quadro di un corpus mitologico molto più ampio proveniente dalla stessa area culturale. Egli ci pone così di fronte a un continuum di testi che si legano tra di loro come gli anelli di una catena: altri miti che parlano di snidatori di uccelli, altri che parlano di ara rossi e di cacciatori, altri di donne- giaguaro, altri di feste del miele e così via. Ciò aiuta moltissimo nell'analisi formale dei testi mitologici: diviene possibile isolare le unità compositive, disporle in sistemi di varianti, studiarne le relazioni logiche (un po' come si fa con le funzioni proppiane applicate alla fiaba). Diviene così chiaro che il singolo item mitologico non è un'unità d'analisi sufficiente: non basta a scoprire la logica del pensiero mitologico, non più di quanto un singolo enunciato proposizionale basti a scoprire le regole della grammatica.*

Dall'altro lato, Lévi-Strauss colloca invece il mito nel vivo della cultura in cui esso viene narrato: si chiede chi sono i Tenetehara, come vivono, che cosa mangiano e come si procurano il cibo, come funzionano i loro rapporti sociali e di parentela, quali sono le loro concezioni in fatto di botanica e di zoologia, quali i loro rituali e le loro credenze religiose etc. Questo è un passo essenziale, soprattutto se seguiamo un presupposto chiave di Lévi-Strauss: e cioè che i miti non sono il parto della più sfrenata fantasia, bensì il prodotto di una funzione ordinatrice dell'intelletto che procede secondo le più rigorose procedure logiche. Una logica non astratta o formale, come quella elaborata dalla tradizione del pensiero occidentale, ma "concreta", come la definisce Lévi-Strauss, che opera cioè a partire dagli oggetti dell'esperienza quotidiana del mondo naturale e sociale. I miti sono l'equivalente, nelle società tradizionali, dei sistemi classificatori della scienza moderna o, se preferiamo, della logica aristotelica. Essi esprimono un universo ordinato e "pensabile", sovrapponendolo al continuum *disordinato e caotico dell'esperienza sensibile. È per questo che occorre porli in relazione con la vita materiale e sociale dei popoli che li narrano, e con i loro sistemi di sapere sul mondo (la loro "etnoscienza", come sono soliti esprimersi gli antropologi). Lévi-Strauss è altresì convinto che la logica che guida il pensiero mitopoietico (e forse il pensiero umano* tout court) *sia una logica binaria, che procede cioè attraverso disgiunzioni oppositive. Egli crede che l'opposizione fondamentale di cui tutti i miti parlano sia quella tra natura e cultura — crede cioè che essi esprimano lo sforzo dell'uomo di definirsi come creatura culturale in contrapposizione alla non-culturalità, per così dire, della natura. Questa opposizione si proietta sui principali ambiti della vita materiale dei popoli. Ad esempio il mito appena citato, insieme a una intera classe di miti ad esso collegato, "parla" principalmente — sempre secondo lo studioso francese — di categorie alimentari: la logica che guida storie apparentemente così bizzarre è quella delle opposizioni tra crudo e cotto (principale discrimine tra cultura e natura), carnivoro e vegetariano, tra cibi animali e vegetali, secchi e umidi, freschi e putridi, terrestri ed acquatici etc. Su queste opposizioni categoriali se ne innestano poi altre di diversa natura: p.es. cosmologiche (terra e cielo, alto e basso, vicino e lontano, giorno e notte, sole e luna etc.) e sociologiche, riguardanti cioè l'ordine delle relazioni umane (relazioni di consanguineità e relazioni matrimoniali, parentela patrilineare e matrilineare etc.).*

Per quanto riguarda in particolare il nostro specifico mito, ad esempio, si può osservare come gli ara e i giaguari funzionino da operatori logici *che, nella narrazione, danno visibilità ad alcune di queste disgiunzioni categoriali. Ad esempio, i primi sono vegetariani e i secondi carnivori (laddove la peculiarità dell'uomo è di essere sia vegetariano che carnivoro); i primi vivono in alto (cielo), i secondi in basso (sottoterra); i primi sono prede dell'uomo, i secondi predatori; entrambi sono accomunati dal frequentare l'albero (mediatore tra cielo e terra) e dal consumare il miele, ma ne fanno un uso diverso, naturale gli ara, culturale i giaguari (la "festa del miele" che insegnano agli uomini).*

Certo, simili categorie interpretative possono apparire arbitrarie se si tenta di applicarle ad un singolo mito. Ma Lévi-Strauss, occorre ricordare, prende in esame non singole narrazioni ma un intero sistema mitico, nel quale i singoli items appaiono come varianti su un unico tema che non solo possono, ma devono esser lette congiuntamente. Inoltre, egli assume come unità d'analisi non tanto gli oggetti o gli eventi che compaiono nel mito (gli ara, i giaguari, il miele etc.), ma le relazioni formali *tra questi oggetti ed eventi. È questo che intende principalmente quando definisce il suo approccio come strutturalista, per analogia con l'analisi strutturale introdotta dai linguisti. Come i fonemi nella costruzione di parole e proposizioni, così i "mitemi" non hanno significato di per sé, ma solo in quanto si dispongono in relazioni logiche di tipo oppositivo. Essi sono il materiale grezzo attraverso cui si possono esprimere certe configurazioni formali.*

D'altra parte, il fatto che gli eventi e i personaggi dei miti acquistino significato all'interno di così ampi sistemi di categorie classificatorie non vuol dire che si debba leggere il mito come un'allegoria, i cui elementi rappresentano univocamente, o "stanno per" categorie astratte o entità cosmologiche. Lévi-Strauss si oppone nettamente alle vecchie scuole di studi mitologici, che consideravano i miti come una descrizione e una spiegazione figurata degli eventi naturali, l'unica possibile prima della nascita di una scienza naturale in senso proprio. Il mito non è un crittogramma che possa essere tradotto semplicemente in un discorso razionale e naturalistico; è qualcosa di molto diverso, ad esempio, dalle "favole morali" di Esopo e Fedro. I suoi elementi non sono "segni" di qualcosa d'altro; sono semmai "simboli", con un alto potenziale di significazione che, tuttavia, non è mai esauribile nell'attribuzione di un unico e rigido significato.



Se ci siamo concentrati su questi aspetti dell'approccio strutturalista è perché, senza di essi, è oggi difficile accostarsi seriamente all'analisi del materiale mitologico. Lo strutturalismo ha non soltanto dominato una intera stagione dell'antropologia (così come, peraltro, della critica letteraria), ma ha influenzato a fondo la stessa tradizione di studi sulla mitologia classica del mondo occidentale (J.P. Vernant, Mito e società nell'antica Grecia*). Ciò non significa che lo strutturalismo sia l'unico metodo legittimo di interpretazione dei miti. Anzi, specie negli ultimi anni, esso è stato oggetto di critiche per il suo eccessivo formalismo, e per la sua tendenza a ridurre l'immaginazione mitopoietica a una sorta di sistema algebrico governato da rigide regole generativo- trasformazionali. Lévi-Strauss, sostengono alcuni, segue un metodo troppo intellettualistico: vuol per forza trovare processi logico-formali in un pensiero cui la logica, come noi la intendiamo, non interessa affatto. Egli porta troppo oltre la sua intuizione che il linguaggio dei miti funzioni nello stesso modo del linguaggio-macchina dei computer. Ricercare a tutti i costi un linguaggio binario, formato da coppie di relazioni oppositive, porta ad interpretazioni incontrollate ed arbitrarie, e rischia di offuscare altri importanti aspetti del mito. Altri approcci, ad esempio, si concentrano invece su una lettura "sostantiva" dei simboli contenuti nei miti. È il caso delle interpretazioni archetipiche di derivazione junghiana o, per altri versi, di quelle fenomenologiche (di cui Mircea Eliade è forse il rappresentante più noto). Gli studi di questo tipo si disinteressano della struttura formale dei miti, e si concentrano piuttosto sull'emergenza di alcuni cruciali contenuti simbolici, intesi come manifestazione di componenti dell'inconscio collettivo o di esperienze fondamentali intorno alle quali si struttura il rapporto tra uomo e mondo (per una rassegna di queste e altre teorie sul mito F. Jesi,* Mito*).*

Anche in questi casi, è possibile sviluppare ampiamente il metodo comparativo. Gli studiosi di orientamento psicanalitico e fenomenologico tendono a considerare tutti i miti del mondo come variazioni su un numero assai ristretto di temi, sempre gli stessi. Vi è un medesimo "eroe dai mille volti", per usare il titolo di un celebre libro del mitologo junghiano J. Campbell, che in vesti diverse riappare nei racconti di tutte le culture. Sotto ogni latitudine, per quanto diversi siano i contesti locali, c'è bisogno di esprimere qualcosa di "elementarmente umano", qualcosa che ha a che fare con caratteristiche generali ed universali dell'esistenza. Ed il linguaggio mitologico risponde a questa esigenza. Rispetto a Lévi-Strauss, questi approcci si differenziano anche perché sottolineano la peculiarità e la netta distinzione del pensiero mitico rispetto a quello che possiamo chiamare pensiero pragmatico o "scientifico": mentre quest'ultimo ha verso il reale un atteggiamento concettuale, analitico ed emotivamente distaccato, il primo ha un atteggiamento sintetico, evocativo ed implica una forte partecipazione emotiva. Esso si colloca dunque in una dimensione del "sacro", radicalmente separata rispetto a quella del pensiero profano e razionalmente orientato.

Lèvi-Strauss, dal canto suo, sembra rifiutare simili dicotomie. Il pensiero mitico è per lui pensiero logico e analitico per eccellenza, razionale quanto ogni altra forma di espressione dello spirito umano. Ciò che lo distingue dal pensiero scientifico è simile a ciò che distingue un ingegnere da un bricoleur. *Il mito è una specie di* bricolage *intellettuale, dice Lévi-Strauss (in* Il pensiero selvaggio*). Esso progetta e realizza grandi costruzioni logiche servendosi di ciò che ha sottomano: vale a dire, non di apposite notazioni formali, ma di elementi concreti del mondo naturale e di quello sociale, che fanno parte dell'esperienza quotidiana delle persone. Solo che questi elementi concreti (gli animali, le piante, i corpi celesti, le istituzioni comunitarie) non svolgono nel mito la loro funzione ordinaria, ma acquistano significato solo all'interno di relazioni oppositive con altri elementi. Il mito è come uno strumento musicale ricavato da pentole, coperchi e bic-*

chieri, o come un motore costruito con rottami di auto dismesse e pezzi di vecchie lavatrici. Può avere un aspetto un po' bizzarro, ma funziona.

Didattica e antropologia

In realtà, l'analisi strutturale del mito è molto più complessa di così. Essa presuppone una profonda immersione nel concreto della materia mitologica, ed è impossibile darne conto in termini così generali e schematici. Questi accenni non vogliono rappresentare un "bignami" levistraussiano; per tornare al nostro punto di partenza, volevano semmai servire a chiarire la ricchezza del materiale mitologico, ma anche le difficoltà che implica un suo uso educativo e didattico. La volontà di offrire agli studenti l'esperienza della diversità culturale è lodevole, ma non basta. Occorre un grosso sforzo di mediazione didattica per integrare materiali di interesse antropologico nella quotidianità della pratica scolastica. Si tratta da un lato di tener conto delle acquisizioni scientifiche dell'antropologia, dall'altro di connetterle in modo non superficiale e non improvvisato con i processi formativi e le tecniche di insegnamento (obiettivi, metodologie e contenuti curricolari) che caratterizzano i diversi ordini scolastici. Compito particolarmente difficile, poiché richiede competenze specifiche sia in antropologia che in scienze dell'educazione, oltre a una buona dose, per così dire, di creatività pedagogica.

Nel panorama italiano ci troviamo piuttosto indietro su questa strada. I tentativi finora compiuti di inserire materiali su altre culture all'interno di specifici curricula *disciplinari sono stati occasionali e frammentari; quel che è peggio, hanno quasi sempre ignorato il riferimento ai modelli analitici e interpretativi proposti dalle scienze umane e dall'antropologia. Non a caso queste ultime, com'è stato di recente denunciato (M. Callari Galli, "Antropologia e scuola", in P. Apolito, a cura di,* Sguardi e modelli*), sono del tutto assenti in ogni percorso scolastico e in ogni progetto di riforma dei vari ordini di studi. Da parte sua l'antropologia, se ha ragione nel lamentare scarsa considerazione, deve anche fare una certa autocritica per essersi pressoché disinteressata della elaborazione didattica, per non avere abbastanza coltivato terreni di mediazione tra il livello della ricerca e della discussione teorica, da un lato, e dall'altro quello della costruzione di itinerari formativi di base. Tutto ciò fa sì che le incursioni del mondo della scuola in campo antropologico (e la presente non fa eccezione!) prendano la forma di malsicuri tentativi d'avanguardia, mossi magari da grande entusiasmo, ma che rischiano costantemente di cadere in malintesi, in ingenuità o, più semplicemente, di non funzionare sul piano didattico (M. Busoni e P. Falteri,* Antropologia e cultura, *e, più di recente, M. Callari Galli,* Antropologia culturale e processi educativi*).*

Occorre dunque sì moltiplicare i tentativi, ma anche tener presente che fare dell'educazione multiculturale è una faccenda terribilmente difficile. La buona volontà è un ingrediente necessario, ma non sufficiente. Si deve soprattutto resistere alla tentazione di pensare che l'esposizione a materiali "altri", di qualunque tipo e in qualunque forma, sia quanto basta per educare alla diversità, per superare quella massiccia dose di etnocentrismo che la socializzazione primaria porta inevitabilmente con sé. Come già accennato, una delle avvertenze che l'antropologia non può esimersi dal fare riguarda proprio l'etnocentrismo. Il dibattito contemporaneo su questo tema è concorde almeno su un fatto: e cioè, che la pretesa di liberarsi del tutto dall'etnocentrismo è pura illusione. Quando cerchiamo di capire come altri distinguono tra il bene e il male, tra il bello e il brutto, tra il vero e il falso, lo facciamo sulla base dei nostri *criteri di giudizio etici, estetici, epistemologici — con tutti i rischi di distorsioni, di pregiudizi e di fraintendimenti che ciò implica. Semplicemente, un'assoluta neutralità non è possibile, proprio a causa di un assunto fondamentale dell'antropologia moderna. Questo assunto è che il far parte di una cultura non è un accidente o un mero accessorio, ma un aspetto costitutivo dell'uomo in quanto soggetto conoscente — ancor più di quanto lo sia il possesso di un intelletto trascendentale di tipo kantiano.*

Etnocentrismo e relativismo

Per questo, non è possibile porsi al di fuori di tutte le culture ed osservarle in modo distaccato e imparziale. Questo è l'errore commesso dalle posizioni usualmente definite come relativiste: ogni cultura, secondo un tale punto di vista, è guidata da propri criteri di razionalità, sia sul piano cognitivo che su quello etico. Dunque, ogni giudizio espresso su una cultura dall'esterno di essa è illegittimo, perché si fonda su criteri che le sono estranei. Il relativismo è nato in polemica verso un certo grossolano etnocentrismo che ha guidato i rapporti tra l'Occidente e il resto del mondo fino a tempi abbastanza recenti (e che è ancora largamente diffuso nel senso comune); per questo, esso è per certi aspetti un atteggiamento salutare e molto utile sul piano educativo. In ultima analisi, tuttavia, esso conduce a paradossi insanabili, rendendo di fatto impossibile la stessa comunicazione tra culture diverse. In ogni caso, non si deve pensare che una corretta educazione alla comprensione e al rispetto della diversità culturale implichi l'accettare in blocco tutto ciò che gli altri fanno

e dicono, evitando ogni critica e ogni giudizio negativo.

Le ben note discussioni sulle pratiche di escissione, compiute sulle bambine da famiglie africane emigrate in Europa, rappresentano un buon esempio dei paradossi cui il relativismo può condurre. L'escissione è considerata giusta e normale nelle culture di origine, ma appare nella nostra inumana e contraria ai principi del rispetto della dignità individuale, soprattutto perché praticata su delle bambine. Dobbiamo evitare di esprimere un giudizio negativo, per il timore di apparire etnocentrici? È chiaro come questo atteggiamento possa divenire nettamente controproducente sul piano educativo, inibendo la stessa capacità di formulare giudizi critici. Del resto, se non potessimo esprimere giudizi negativi sugli altri, solo perché sono "altri", vorrebbe dire che non li riconosceremmo neppure come nostri uguali: quell'alterità diverrebbe irriducibile, confinandoli irrimediabilmente in una comunità etica separata e incomunicante rispetto a quella di cui noi sentiamo di far parte.

Il problema, nella comprensione e nell'educazione interculturale, non è tanto quello di attingere a un punto di vista totalmente distaccato e neutrale, spogliandosi, per così dire, della propria cultura. Il problema non è se possiamo fare a meno del nostro punto di vista e delle nostre categorie di giudizio: semplicemente, non possiamo farne a meno. Quel che conta è però fino a che punto, nel processo di accostamento alla diversità, riusciamo ad ampliare, a rivedere criticamente ed a mutare quell'iniziale punto di vista e quelle iniziali categorie di giudizio. Ernesto De Martino, il padre della moderna antropologia italiana, definiva questo processo "etnocentrismo critico": e ne precisava l'obiettivo, come "l'ampliamento della nostra autoconsapevolezza storiografica". Secondo questo punto di vista il compito dell'antropologo, come dello storico, è mostrare che le coordinate che ci definiscono come esseri umani, che disegnano la nostra identità, sono più vaste di quanto potevamo pensare. Può darsi che siamo condannati a vedere gli altri (coloro che stanno lontano nel tempo, nello spazio o anche solo nella gerarchia sociale) in modo distorto e pregiudiziale: ma proprio nel cercare di comprenderli, alla fine del percorso, giungiamo a guardare in modo diverso anche a noi stessi.

Per tornare al tema dei miti, da cui siamo partiti: per quanta mitologia americana o africana possiamo leggere, nulla cambierà mai il fatto che noi europei siamo stati socializzati per mezzo di Cappuccetto Rosso, della Genesi e dell'Odissea. E tuttavia, fa una grande differenza renderci o meno conto che tra le possibilità narrative del genere umano rientra anche il mito dello snidatore d'uccelli e dei giaguari, e tutte le altre storie apparentemente assurde e bizzarre che vengono dai più lontani (per noi!) angoli del mondo.

Il mito e le piante

Il mondo vegetale, insieme a quello animale, rappresenta forse il principale "serbatoio di significanti" cui il pensiero mitico può attingere. Vivendo in stretto contatto con l'ambiente naturale, è principalmente su di esso che gli uomini esercitano la funzione ordinatrice del loro intelletto. Una cosa che i miti delle società non-occidentali dimostrano è quanto sia sviluppata, in culture che abbiamo a lungo definito "primitive", il sapere tassonomico sulla natura. La capacità e il gusto di classificare, di discernere in grande dettaglio le discontinuità nell'apparente continuum del mondo naturale, raggiunge livelli che non hanno l'uguale nel nostro senso comune moderno e occidentale. O meglio, queste capacità si manifestano per noi in altri ambiti. L'abilità che ha un qualsiasi ragazzino occidentale di riconoscere decine e decine di tipi di automobili, ad esempio, potrebbe apparire stupefacente per altre culture — come per noi appare stupefacente che un ragazzo indio sappia usare quaranta termini diversi per descrivere le foglie degli alberi, e quindici per indicare le diverse parti di una pianta di mais. Una etnografa britannica, E. Smith Bowen (citata dallo stesso Lévi-Strauss, Il pensiero selvaggio*), rende assai bene il disorientamento che si produce nell'incontro tra una cultura che si muove, per così dire, a ridosso della natura ed una che se ne è allontanata. Quando i nativi della tribù africana in cui è giunta tentano di insegnarle la loro lingua ostensivamente, mostrandole un gran numero di piante e pronunciandone i nomi, ella si scopre con sgomento incapace non tanto di imparare i nomi, quanto di identificare le piante:*

Questa gente è nata per coltivare: per loro le piante sono importanti e familiari quanto gli esseri umani. Dal canto mio, non ho mai vissuto in una fattoria e non sono neppure del tutto sicura di distinguere le begonie dalle dalie o dalle petunie.

Come le equazioni matematiche, le piante hanno l'abitudine traditrice di sembrare uguali e di essere diverse, o di sembrare diverse e di essere uguali. Così io mi confondo tanto in matematica che in botanica. Ora, per la prima volta in vita mia, mi trovo in una comunità dove i bambini di dieci anni non mi superano in matematica, ma, per la prima volta, sono anche in un posto dove ogni pianta, selvatica o coltivata che sia, possiede un nome e serve ad un uso ben preciso, e dove tutti, uomini donne e bambini, conoscono centinaia e centinaia di specie. Nessuno di loro vorrà mai credere che io sia incapace, con tutta la mia buona volontà, di saperne quanto loro.

È del tutto ovvio, dunque, che la funzione ordinatrice caratteristica del pensiero mitico si eserciti in modo particolare sul mondo vegetale. Se poi Lévi-Strauss ha ragione nel ritenere l'opposizione tra natura e cultura come il grande tema soggiacente a tutti i sistemi mitologici, dovremo aspettarci che un rilievo particolare sia attribuito al dualismo tra piante selvatiche e piante coltivate. In effetti, molto numerosi sono i miti sull'origine delle piante coltivate. Come si noterà, leggendone alcuni (soprattutto sudamericani) nella breve selezione che segue, essi rappresentano una umanità originaria che vive, per così dire, allo stato di natura: pratica la caccia e si nutre principalmente di carne cruda e di putredine vegetale, come funghi e legno decomposto. La conquista dell'agricoltura e della cucina, cioè della cottura del cibo (che si lega a sua volta a una lunga serie di miti sull'origine del fuoco), sono le marche principali del passaggio dalla naturalità alla civiltà. Insieme a tali conquiste, appaiono altre caratteristiche dell'uomo come essere culturale: ad esempio, nei miti sotto citati, la dispersione dei popoli e la differenziazione delle lingue e dei costumi.

*Si noterà come sia tipica di tutte le culture la tendenza a costruire l'immagine di un mitico passato in cui la civiltà non esisteva ancora; un passato rappresentato invariabilmente come oppositivo rispetto al presente. La nostra cultura non fa eccezione: anzi, si porta dietro fin dalla Grecia classica una potente vena immaginativa di questo tipo. Che cos'è l'*Odissea, *per citare solo l'esempio più ovvio, se non il tentativo dell'uomo moderno di prendere le distanze da un mondo arcaico in cui le principali istituzioni culturali non esistono ancora e i confini tra umanità e natura non sono ancora stabilmente garantiti? Le tappe del viaggio di Ulisse sono incontri con pezzi di un'umanità non ancora formata, pericolosamente in bilico verso uno stato animale e pre-morale, rispetto a cui l'eroe deve continuamemte riaffermare la propria "presenza" (si veda la classica analisi del poema omerico in Horkheimer-Adorno,* Dialettica dell'illuminismo*).*

Per quanto ci riguarda più da vicino, si può osservare che questa tendenza a pensare un passato anticulturale ha influenzato lo stesso pensiero antropologico, ed è stata una delle principali fonti di etnocentrismo e di distorsione nella rappresentazione delle altre culture. L'antropologia ottocentesca, in particolare, ha costruito una immagine del mondo "primitivo" come sistematica inversione della cultura vittoriana: un mondo caratterizzato dalla promiscuità sessuale (in opposizione al matrimonio e a una morale puritana), dalla magia e dalla superstizione (in opposizione alla scienza), dalla dispersione tribale e dall'assenza di stato (in opposizione a un'idea forte di stato imperiale), e così via. È un'immagine che, per quanto appaia oggi improbabile, è fortemente penetrata nel senso comune novecentesco (e, per inciso, non di rado ancora la si trova nelle rare sortite che i testi scolastici fanno nel campo dei cosiddetti "popoli primitivi").
Dunque, malgrado tutto, fra la nostra "normale" mitologia e quella "bizzarra" degli altri c'è in comune più di quanto non appaia a prima vista (e ciò vale anche per certe attuali "mitologie" che fanno uso di un idioma scientifico). Nel campo della mitologia "vegetale" questa comparazione tra l'Occidente e le altre culture può esser molto sviluppata, anche in una prospettiva didattica. In particolare, si deve considerare come il grande mistero della morte e della rinascita stagionale della vegetazione abbia giocato un ruolo centrale nella storia culturale dell'Occidente — dai più antichi miti greci, come quello di Demetra e Persefone, fino a La terra desolata *di T.S. Eliot.*

*Sono ben note, ad esempio, le tesi che fanno risalire le religioni del mondo antico e classico a culti di spiriti o divinità vegetali, e che ne interpretano i rituali come mezzi magici per promuovere la fertilità delle piante. J.G. Frazer, il più noto sostenitore di un simile punto di vista (*Il ramo d'oro *resta il riferimento principale), crede che questi tentativi di assicurare magicamente la crescita del raccolto accomunino tutte le civiltà agricole del mondo, e ne rintraccia esempi nelle culture antiche, tra i "selvaggi", come egli ancora li chiama, e nelle tradizioni popolari contadine dell'Europa del suo tempo (fine '800). Il suo approccio, per quanto appaia oggi del tutto superato sul piano metodologico e teoretico, è ancora stimolante: esso ci aiuta a guardare in una luce diversa un gran numero di aspetti della nostra cultura.*

Se Lévi-Strauss ci mostra quanto vi sia di scientifico e di razionale nel "pensiero selvaggio", Frazer insiste invece su quanto vi è ancora di magico e di mitico, se non di irrazionale, nelle pratiche e nelle istituzioni attraverso cui "noi" (vale a dire moderni, occidentali etc.) ci rapportiamo al mondo. I loro atteggiamenti sono complementari: l'uno si concentra sull'ordine sottostante l'apparente confusione del pensiero mitico, l'altro sulle basi "selvagge" di quella che noi consideriamo la civiltà moderna. Sono comunque due movimenti di avvicinamento tra l'"identità" e la "diversità", entrambi indispensabili nelle strategie di un'educazione multiculturale. Come tutti i buoni approcci allo studio della cultura, entrambi ci aiutano a concentrare l'attenzione e a considerare pertinenti molte cose che potrebbero altrimenti apparire insignificanti. In altre parole — e qui sta il loro valore educativo, che può essere molto diverso rispetto alla loro attendibilità in termini strettamente scientifici - ci aiutano a guardare al mondo in modo più acuto e penetrante, scorgendovi quello che prima non riuscivamo a vedere.

Fabio Dei