

ILANA GERSHON

VEDERE COME UN SISTEMA. LUHMANN PER ANTROPOLOGI\*

Il lettore sarà forse sorpreso dall'obiettivo di questo saggio – presentare agli antropologi Niklas Luhmann come un teorico della società che può tornar loro utile. Chi ha una conoscenza anche solo sommaria di Luhmann avrà già colto le svariate ironie disciplinari che sorgono nel nucleo stesso di questo tentativo. Luhmann, dopo tutto, sceglie come mossa teoretica iniziale di rimuovere la persona, in quanto attore sociale conscio (o inconscio), dalla sua teoria dei sistemi. Nel suo impianto inoltre, la differenza epistemologica radicale è un luogo comune inerente al funzionamento dei sistemi e, al contempo, qualcosa che non ha nessun rapporto con ciò che molti antropologi hanno imparato a vedere come 'culturale'. Cosa può mai esserci, entro lo strumentario analitico di questo teorico dei sistemi, che possa risultare produttivo per studiosi formati sull'assunzione che la soggettività e la differenza radicale sono elementi essenziali per condividere o contrapporsi a qualsiasi analisi dei contesti sociali?

L'idea che suggerisco è che proprio la cancellazione della persona in quanto agente può rendere gli scritti di Luhmann significativi dal punto di vista antropologico. Molti antropologi puntano a delineare le differenti assunzioni epistemologiche da cui prendono forma, rispettivamente, sé (*selves*) e socialità. Tuttavia, durante il lavoro sul campo si trovano davanti a sistemi che si interpenetrano senza che i sé entrino in gioco. I sistemi con cui hanno a che fare le persone sul terreno sono strutturati in misura sempre maggiore come sistemi che cancellano i sé e, soprattutto se i sistemi sono globali, cancellano i contorni caotici della differenza culturale. Flussi economici, reti governative, strutture legali – tutti questi ambiti possono essere guardati come dei sistemi che, collidendo, creano posizioni soggettive, senza implicare necessariamente dei soggetti. In aggiunta a tali considerazioni, Luhmann offre un punto di riferimento teorico mediante cui pensare la differenza radicale senza invocare sé o relazioni radicalmente differenti, una prospettiva che potrebbe rivelarsi ol-

---

\* ILANA GERSHON, *Seeing like a system. Luhmann for anthropologist*, in «Anthropological Theory», 5(2), 2005, pp. 99-116 (© Sage Publications, 2005). Il testo è stato gentilmente messo a disposizione da Sage Publications Ltd. Traduzione di René Capovin.

tremodo preziosa nell'esplorare quei sistemi sociali che i partecipanti vedono come sistemi – per esempio, le burocrazie o le istituzioni.

*Sistemi senza sé: note e questioni sulla teoria dei sistemi di Luhmann*

La genealogia intellettuale di Luhmann offre un punto di partenza intrigante per immaginare dei sistema senza sé. L'inizio è all'intersezione tra Talcott Parsons<sup>1</sup> e Gregory Bateson.<sup>2</sup> Iniziare con Talcott Parsons significa iniziare vincolandosi a pensare l'interazione sociale come esemplificazione di sistemi. In questo senso, la prima domanda da porre in riferimento a una qualsiasi interazione è: a quale sistema appartiene questa interazione? Partendo da qui, lo studioso può esplorare in che modo si strutturi questo particolare sistema e come si connetta agli altri sistemi. In breve, Parsons imprime la tendenza di fondo a inquadrare la società come un complesso interconnesso di sistemi sociali più piccoli, entro il quale ogni sistema contribuisce all'operare della società come un tutto.

Iniziare con Bateson, invece, sposta il fuoco prospettico degli scritti di Luhmann dall'enfasi più funzionalista di Parsons alla tematizzazione del modo in cui tutte le interazioni e i sotto-sistemi lavorano come sistemi interdipendenti per produrre la società come un tutto funzionante. Ecco allora che la questione da porre in riferimento a una qualsiasi interazione non è più, come vorrebbe Parsons: come contribuisce questa interazione a una totalità funzionante? Al contrario – l'interesse teoretico fondamentale di Luhmann riguarda il modo in cui i sistemi distinguono se stessi dal loro ambiente e dagli altri sistemi, creando contesti in cui la «differenza che fa una differenza»<sup>3</sup> (Bateson 1972) diventa la chiave analitica per comprendere un dato sistema. Quando si comincia ad affrontare l'opera di Luhmann è utile tenere a mente la visione dei sistemi cibernetici di Bateson, dal momento che entrambi sono molto più interessati a comprendere i sistemi in termini di comunicazione e relativi vincoli che ad interpretare i sistemi in termini di funzioni e relativi fallimenti.

Come analizza, Luhmann, i sistemi e la comunicazione che li interessa, senza chiamare in causa le persone che dovrebbero abitarli? Dalla prospettiva di Luhmann, questa domanda vizia all'origine la rappresentazione del rappor-

<sup>1</sup> Luhmann studiò presso Talcott Parsons ad Harvard nel 1961.

<sup>2</sup> Sto attribuendo a Gregory Bateson più influenza di quella che forse Luhmann stesso riconoscerebbe, e ciò nel tentativo di collocare l'opera di Luhmann in un contesto che gli antropologi potrebbero trovare più familiare. Per ulteriori appoggi testuali in tale direzione, si veda N. LUHMANN, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984; trad. it., *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Bologna, Il Mulino, 1990.

<sup>3</sup> G. BATESON, 1972, *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, Chicago, University of Chicago Press; trad. it., *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1977.

to tra sistemi sociali e persone. La discontinuità fondamentale non è tra società e individuo, ma tra sistema e ambiente. I sistemi si costituiscono distinguendo quello che fanno da quello che capita nel loro ambiente. Per esistere, il sistema stesso deve determinare cos'è sistema e cos'è ambiente, non cos'è struttura e cos'è agency. Performare queste distinzioni è un'attività auto-costitutiva propria dei sistemi, non delle persone. Le persone sono rilevanti per i sistemi solo come parte dell'ambiente. Luhmann descrive le persone come sistemi psichici e sostiene che i sistemi psichici sono entità limitate che non possono comunicare direttamente tra loro o con i sistemi sociali.<sup>4</sup> Le persone spesso offriranno input ai sistemi sociali, ma questi input non equivalgono a comunicazioni. Così, le persone forniscono materiale perché un sistema sociale si riconfiguri sulla base delle esigenze del sistema, un'attività non differente dal modo in cui una qualsiasi parte dell'ambiente contribuisce al suo sistema. In breve, per Luhmann guardare ai sistemi in termini di sé significa interpretare in maniera fuorviante il modo in cui i sistemi funzionano.

Un sistema si costituisce in quanto distinto dal suo ambiente, sulla base di principi propri di quel sistema. Ogni sistema richiede un ambiente, un background contro cui definirsi. Ciò che non è parte del sistema è, dalla prospettiva del sistema, parte del suo ambiente. Un sistema può esistere solo facendo costantemente distinzioni tra quello che è sistema e quello che è ambiente. Per esempio, il sistema estetico distingue costantemente ciò che è bello da ciò che è brutto. La sua stessa esistenza dipende dal produrre continuamente questa distinzione, dal determinare costantemente quello che è bello e quello che non lo è. Tutto ciò, visto come processo, porta a configurare l'ambiente di questo sistema come tutto ciò che attende di essere codificato come bello o brutto. È solo in questo modo che i sistemi possono esistere – perché hanno un ambiente che si dispone ad essere processato. Si noti che l'inverso non vale. Nessun ambiente richiede un sistema per esistere.<sup>5</sup>

Questi sistemi sono autopoietici, il che significa che sono autoriproduttivi. Un sistema autopoietico è il prodotto dei propri processi e solo dei propri processi. 'Autopoiesi' è un termine che Luhmann prende a prestito da Maturana,<sup>6</sup> che originariamente lo conio per descrivere funzioni biologiche. Luhmann anima l'autopoiesi di un rilievo sociale. I sistemi sociali sono autopoietici – «producono come unità tutto ciò che impiegano come unità, usando in

---

<sup>4</sup> Si veda N. LUHMANN, *Theories of Distinction: Redescribing the Descriptions of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp. 169-184.

<sup>5</sup> Si noti anche che una distinzione o una differenza esistono soltanto dopo il momento iniziale e 'inizializzante' in cui un sistema distingue se stesso dal proprio ambiente.

<sup>6</sup> Humberto Maturana è un biologo che ha definito il sistema nervoso come qualcosa di autonomo e auto-referenziale – ogni informazione che il sistema nervoso riceve è ricodificata dal sistema nervoso. Per questo, e la cosa è per Luhmann rilevante, un sistema vivente non ha accesso diretto al suo ambiente.

modo ricorsivo le unità già costituite entro il sistema». <sup>7</sup> Né l'ambiente né gli altri sistemi (che possono soltanto essere parte dell'ambiente) forniscono a un sistema autopoietico di che sussistere – un sistema si definisce e sussiste senza alcun apporto strutturante esterno. Di conseguenza, tutta l'attività osservabile occorre entro il sistema, non entro l'ambiente.

In aggiunta a ciò, si consideri che, per essere autopoietico, il sistema deve essere in grado di osservarsi. L'osservazione è il modo in cui un sistema regola la distinzione che traccia continuamente per determinare cos'è sistema e cos'è ambiente. La cosa emerge quando ci si concentra su come si perpetui il sistema estetico, cui abbiamo già fatto riferimento. Il modo in cui viene determinato il bello e il brutto varia nel tempo, e dipende in larga misura dalla capacità dell'oggetto o della performance di attirare un osservatore. È l'atto di osservazione che perpetua il sistema. Perché un sistema comprenda quali processi interni devono essere riprodotti e quali scartati, deve essere in grado di osservarsi e giudicare il proprio funzionamento. Per Luhmann, fare una distinzione è un atto di osservazione: l'atto originario mediante cui un sistema si genera è l'osservare. Luhmann distingue due livelli di osservazione, e chiama l'atto del fare una distinzione osservazione di primo ordine. Distinguere tra sistema e ambiente, o distinguere se qualcosa sia giusto o sbagliato, legale o illegale, bello o brutto – queste sono tutte osservazioni di primo ordine. Osservare questo tipo di osservazione – riferirsi alla separazione o categorizzazione iniziale – è un'osservazione di secondo ordine. In questo senso, nel distinguere tra sistema e ambiente i sistemi stanno costantemente performando osservazioni di primo ordine. Performano costantemente osservazioni di secondo ordine, invece, quando monitorano i processi che separano il sistema dall'ambiente. <sup>8</sup> Entrambi i tipi di osservazione occorrono secondo la logica del sistema in cui l'osservazione ha luogo.

Va notato che queste osservazioni occorrono sempre entro il contesto di un sistema. Nell'impianto di Luhmann non c'è nessun osservatore esterno. Ciò potrebbe apparire controintuitivo, dal momento che le pretese di Luhmann sembrano dover essere localizzate in una postazione privilegiata esterna, una posizione analitica esterna a ogni sistema. Non è questa la posizione che Luhmann fa propria. Per Luhmann, la teoria dei sistemi è un'osservazione che occorre entro i confini della società, è una delle auto-osservazioni della società. Per questo motivo, secondo Luhmann tutte le analisi, tutte le osservazioni devono occorrere dentro un sistema. Osservare richiede un sistema da cui os-

<sup>7</sup> N. LUHMANN, *Soziale Systeme...* cit., p. 679.

<sup>8</sup> Dopo l'osservazione di primo ordine, le osservazioni operano ricorsivamente e sono tutte strutturate secondo le medesime linee. Un'osservazione di secondo ordine implica l'osservazione di una distinzione. Si potrebbe avere un'osservazione di terzo ordine, osservando la distinzione creata dall'osservazione di secondo ordine, e così via. Ma l'operazione di osservazione non cambia nella sostanza – da un'osservazione del secondo fino a una del millesimo ordine, l'osservazione è di per sé sempre osservazione di una distinzione.

servare. Di conseguenza, osservare il funzionamento di un sistema dall'esterno di un sistema può avvenire solo osservando a partire da un altro sistema. In breve, osservare, o riflettere, è possibile solo entro il contesto di un sistema, ed è cosa strutturalmente specifica al sistema in cui ha luogo.

Ogni sistema sociale – legale, economico, educativo, etc. – opera secondo la sua logica interna. Luhmann sostiene che tale logica si esprime mediante processi binari – un sistema valuta ogni input che entra dal suo ambiente nei termini di un codice binario derivato dalla propria logica specifica.<sup>9</sup> Per esempio, il sistema legale si distingue dal suo ambiente mediante processi che valutano ogni cosa in termini di ciò che è legale e ciò che è illegale. Scrive Luhmann:

Il sistema giuridico entra in funzione ogni volta che si ricorre allo schema lecito/illecito. Questo schema serve a sviluppare mediante differenziazione un tipo specifico di acquisizione di informazioni. Non serve, o perlomeno non serve prioritariamente, a produrre conoscenze sull'agire; non serve né alla spiegazione dell'agire né alla sua previsione. Se è vero che, con la professionalizzazione del trattamento giuridico dei problemi, anche il sistema giuridico ha finito per avvalersi di termini quali didattica, conoscenza, scienza, è tuttavia indubbio che l'impegno cognitivo serve qui soltanto a creare presupposti decisionali e trae la propria dignità specifica da questa funzione, limitata quanto precisa.<sup>10</sup>

All'interno di un sistema, ogni elemento, ogni comunicazione è prodotto secondo i principi che strutturano il funzionamento di quel particolare sistema.

Un sistema esiste in una specifica relazione paradossale con il suo ambiente: un sistema esiste nella misura in cui si espande e riesce a codificare quanto più gli è possibile. L'ambiente, per un verso, fornisce al sistema quello che potremmo chiamare il suo sostentamento, necessario perché continui a funzionare; per un altro, agisce come confine che il sistema cerca costantemente di oltrepassare. Essere un sistema significa avere un impulso a inglobare. Da questa prospettiva, l'ambiente serve come carburante costante e come costante resistenza. Luhmann, nel definire la relazione tra un sistema e il suo ambiente nei termini di ordine e limiti a esso relativi, riformula delle concezioni del dominio e del potere che sono familiari agli antropologi. La resistenza che l'ambiente oppone al sistema è un qualcosa che emerge come un eccesso di complessità, non una resistenza attiva rispetto all'urgenza sistemica di ordine.

Cosa trattiene un sistema dall'inglobare il suo ambiente? Una delle discontinuità fondamentali che divide sistema e ambiente sta nel fatto che un

---

<sup>9</sup> L'insistenza di Luhmann sul fatto che il sistema codifica secondo una logica binaria mi sembra un po' semplicistica. Nel mio lavoro sul campo, quando cerco di comprendere come potrebbero essere visti i sistemi in quanto meccanismi di codifica e ricodifica, mi accorgo che le codifiche si verificano secondo logiche più intricate della semplice forma 'o... - o...'.  
<sup>10</sup> N. LUHMANN, *Soziale Systeme...* cit., p. 579.

sistema è sempre molto più ordinato del suo ambiente, e un ambiente sempre molto più complesso del suo sistema. Questa distinzione è fondamentale per quanto riguarda ciò che il sistema e l'ambiente sono uno per l'altro. Un sistema riformula costantemente il rumore e le complessità caotiche che vengono rilasciate dall'ambiente e entrano nel sistema, in modo tale da ridurle a ordine. Ma creare ordine è anche sempre creare una semplificazione; è ridurre la complessità sino a una portata gestibile. L'ambiente è, per sua stessa natura, 'tutto il resto', qualcosa di sempre molto più complesso rispetto al sistema. Il confine tra un sistema e il suo ambiente emerge come il risultato della quantità di complessità che quel particolare sistema è capace di ordinare. Il limite è il limite tra ordine di un sistema e complessità di un ambiente. Si tratta di un limite in costante ridefinizione, e ciò perché i sistemi cambiano le proprie capacità di garantire strutturazione.

Questa circostanza ha un'interessante implicazione sul modo in cui i sistemi si relazionano reciprocamente. Dalla prospettiva di un singolo sistema, gli altri sistemi sono sempre parte dell'ambiente. Un sistema non distingue tra gli input che riceve da altri sistemi e quelli che riceve dall'ambiente. «Ciò significa che la complessità che essi si mettono reciprocamente a disposizione è per il sistema di volta in volta ricevente, una complessità non concepibile, e quindi disordine». <sup>11</sup> Gli input degli altri sistemi non sono pre-codificati per l'uso che ne farà quel particolare sistema. La relazione tra due sistemi è indistinguibile dalla relazione tra un sistema e il suo ambiente. Un sistema è sempre l'ambiente di un altro sistema. «Tutto ciò che accade appartiene *sempre contemporaneamente* ad un sistema (o a più sistemi) e *all'ambiente di altri sistemi*». <sup>12</sup> Così, quando in un sistema si produce un cambiamento, il cambiamento avviene nell'ambiente di tutti gli altri sistemi.

Come conseguenza, la relazione tra sistemi è sempre una relazione che bilancia interdipendenza e inglobamento (*encompassment*). I sistemi possono dipendere l'uno dall'altro nella misura in cui si mettono reciprocamente a disposizione un disordine commestibile, un disordine più facile da digerire. Produrre il disordine appropriato per un altro sistema, tuttavia, non fa parte delle intenzioni di un sistema. I sistemi possono interagire in modi che promuovono i rispettivi funzionamenti, ma un sistema non interagisce mai tenendo conto del modo in cui l'altro sistema funziona.

La comunicazione tra sistemi produce sempre una miscomunicazione (*miscommunication*) perché implica che l'informazione venga ricontestualizzata. Ciò è conseguenza dell'avere sistemi autopoietici in interazione reciproca. Quando un sistema esiste solo in quanto prodotto storico dei propri processi, allora gli altri sistemi possono contribuire soltanto sotto forma di complessità o disordine che dovranno essere strutturati ex novo. Ne risulta che i sistemi

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 679.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 306.

riceventi prescindono in maniera sistematica dal motivo per cui un particolare output è stato generato o è entrato nei loro confini – i principi che guidano la produzione e la trasmissione dell'informazione sono radicalmente differenti da quelli che governano la sua ricezione. Queste miscomunicazioni sono potenzialmente produttive, ma non lo sono necessariamente. La relazione tra sistemi non riguarda semplicemente la circolazione di complessità riformulata in una forma sempre più semplice. Ogni sistema cerca anche di espandersi negli altri sistemi, ricodificandone le funzioni in modo da operare in linea con i propri interessi. Quando vi sono confini temporalmente stabili (e ciò accade spesso), questa stabilità è sempre il risultato di una conquista difficile.<sup>13</sup>

La teoria di Luhmann assume che la differenza epistemologica radicale sia un'ovvietà, una componente inevitabile del modo in cui i sistemi operano. Dal momento che i sistemi sono autopoietici, le loro logiche sono limitate ai propri confini (*self-contained*). Il sistema non permette l'esistenza di altre logiche o altri principi entro i propri limiti. In questo senso, la teoria della distinzione di Luhmann è una teoria della distinzione radicale – le logiche non sono mutualmente accessibili. Ciò che Luhmann ammette è che un sistema può percepire un altro sistema come un insieme di processi operanti secondo principi alternativi – i sistemi possono riconoscere che altre possibilità, altre modalità autopoietiche possono esistere. Dalla prospettiva del sistema, però, gli altri sistemi sono inferiori. Scrive Luhmann:

Ogni sistema che prende parte all'interpenetrazione realizza in sé l'altro sistema sotto forma della differenza che quest'ultimo instaura fra sistema e ambiente, ma non differenzia se stesso in modo analogo. Così ogni sistema può realizzare, nella relazione con l'altro sistema, una propria superiorità in termini di complessità, proprie modalità di descrizione e proprie riduzioni, mettendo così la sua complessità a disposizione dell'altro sistema.<sup>14</sup>

In questo passaggio, Luhmann indica i modi in cui i sistemi possono prendere atto della possibilità di altri modi di dividere il mondo. Viene affermato, inoltre, che i sistemi possono persino riconoscere di essere l'ambiente di un altro sistema. Tuttavia, questo riconoscimento dell'alterità non significa una riduzione o un indebolimento del sistema.<sup>15</sup> Per un sistema, la percezione di altri sistema appare soltanto alla luce della superiorità del sistema che la percepisce.<sup>16</sup> Per Luhmann, in questo senso, il darsi di una differenza insor-

---

<sup>13</sup> N. LUHMANN, *Essays on Self-Reference*, New York, Columbia University Press, p. 74.

<sup>14</sup> ID., *Soziale Systeme...* cit., p. 360.

<sup>15</sup> Come mostrerò più avanti, Marilyn Strathern ne offre un esempio etnografico nella sua discussione del modo in cui le società di audit si intrecciano con le organizzazioni da esse valutate. Si veda M. STRATHERN, *Bullet Proofing: A Tale from the UK*, in A. RILES (a cura di), *Documents: Artefacts of Modern Knowledge*. Special Issue of «Political and Legal Anthropology Review», XXVII, 2, 2004.

<sup>16</sup> Può darsi che questa capacità di percepire altri sistemi, e le distinzioni degli altri sistemi, non

montabile è la regola. I sistemi possono essere visti come prospettive differenti mai adottabili contemporaneamente – separazione creata dal modo stesso in cui i sistemi si costituiscono.

Luhmann descrive la società come funzionalmente differenziata, come un conglomerato di sistemi interdipendenti. Ogni sistema sociale è un sotto-insieme della società, e in quanto tale contribuisce all'operare della società come una totalità. Questa totalità è basata su connessioni costruite su miscomunicazioni; è una confederazione di prospettive irrinconciliabili. La società è fatta di sistemi sociali che interagiscono, ma restano autonomi. Luhmann descrive la società come un sistema, ma è un sistema che non può comportarsi allo stesso modo dei suoi sotto-sistemi. A causa delle faglie che abbiamo già rilevato al cuore della differenziazione funzionale della società, la società non assomiglia ai suoi sistemi in due aspetti salienti. In primo luogo, la società non può osservare se stessa – non c'è una posizione esterna unificante da cui osservarla. «La società rimane la stessa ma appare differente a seconda del sotto-sistema funzionale (politica, economia, scienza, mass media, educazione, religione, arte etc.) che la descrive». <sup>17</sup> La società si è venuta a fratturare per opera dei sotto-sistemi auto-referenziali, ognuno dei quali risulta definito soltanto dalle proprie tecniche di risposta e incorporazione della complessità. Luhmann considera tutto ciò come uno sviluppo storico, sostenendo che vi fu un momento in cui la società era una totalità che poteva osservare se stessa. <sup>18</sup>

In secondo luogo, non c'è un sistema sociale che si trovi al di fuori della società. Con ciò intendo che la società non ha sistemi sociali nel suo ambiente. La società può avere nel proprio ambiente sistemi di altro tipo – psichici, biologici, etc. La società, però, ricomprende in sé tutti i sistemi sociali. La cosa ha molte implicazioni importanti. Nella ricostruzione offerta da Luhmann, la società e, di conseguenza, tutti i sistemi sociali, si collocano su un piano globale. I confini spaziali non hanno significato nell'impianto luhmanniano. Non ci sono singole società in competizione, divise da confini nazionali. Né la società né i sotto-sistemi sociali – come quello economico, scientifico o dei mass media – hanno limiti geografici. Differenze regionali potrebbero esserci nei modi in cui sono configurati i sistemi particolari, ma queste differenze regionali sono varianti di un sistema sociale più ampio. Luhmann sostiene quanto segue:

Nel nostro contesto, in cui dobbiamo deciderci tra un sistema globale di società regionali o la società-mondo, abbiamo ora argomenti chiari e teoricamente coerenti in favore di una singola società-mondo. Il sistema autopoietico di questa società può es-

---

faccia parte di tutti i sistemi. Potrebbe essere qualcosa che certi sistemi hanno e altri no. Ringrazio Sari Wastell per aver colto questa sfumatura.

<sup>17</sup> N. LUHMANN, *Theories of Distinction...* cit., p. 89.

<sup>18</sup> La prima volta che lessi la ricostruzione storica di Luhmann circa il modo in cui la società si evolve da una totalità auto-referenziale a una totalità separata secondo la differenziazione funzionale, fui vicina a lasciar perdere del tutto le sue teorie. La sua idea romantica di un'era pre-moderna in cui la società era ancora unificata mi sembrava troppo eurocentrica e naïf.



sere descritto senza alcun riferimento a particolarità regionali. Ciò ovviamente non significa che queste differenze abbiano minore importanza. Ma una teoria sociologica che voglia spiegare queste differenze non dovrebbe assumerle per date, cioè come variabili indipendenti; dovrebbe cominciare, piuttosto, con l'assumere la società-mondo e poi approfondire come e perché questa società-mondo tenda a mantenere o addirittura ad aumentare le ineguaglianze regionali.<sup>19</sup>

In breve, Luhmann suggerisce che il miglior modo di pensare la società è considerarla un'unità globale internamente differenziata, e non un conglomerato di entità distinte collegate da flussi emergenti di comunicazione, conoscenza e risorse.

Nel descrivere la società come qualcosa di globale, Luhmann sostiene anche che la società ha con l'ambiente un equilibrio diverso da quello dei suoi sotto-sistemi. I sistemi sociali devono costantemente piantonare i loro confini – gli altri sistemi sociali sono sempre tesi a inglobare i sistemi sociali del loro ambiente. La società non ha a che fare con la medesima minaccia. In questo senso, la relazione della società con il suo ambiente è più placida.

Il fatto che l'attenzione di Luhmann si focalizzi sui sistemi e sul loro ambiente, invece che sugli agenti e sull'ordine sociale, mette a disposizione nuovi strumenti analitici per esplorare i contesti in cui si muovono, di solito, gli interlocutori degli antropologi. Luhmann offre un approccio che permette agli studiosi di concettualizzare in modo nuovo differenza radicale, agency, resistenza, dicotomie globale/locale e riflessività. La differenza radicale non è più peculiarità della cultura, ma un luogo comune e un sotto-prodotto pervasivo dell'auto-costituirsi della società. L'agency non è più collocata nella persona, ma è ora una qualità che può essere meglio compresa come componente di sistemi. La resistenza non è più una performance dell'agency, ma è ora al centro del modo in cui esistono sistemi e ambienti. Le divisioni globale/locale non possono più essere concepite come sistemi globali che interagiscono con società locali, e ciò permette di lasciare da parte i paradossi su cui si sono soffermati altri studiosi nel criticare la dicotomia globale/locale.<sup>20</sup> Infine, la riflessività non è più collegata alla coscienza, ma è fondamentale per l'auto-costituirsi della società. In breve, Luhmann offre un kit pieno di strumenti a doppio taglio, pronti per un uso antropologico.

---

<sup>19</sup> N. LUHMANN, *Globalization or World Society: How To Conceive of Modern Society?*, in «International Review of Sociology», VII, 1, pp. 67-80.

<sup>20</sup> A. APPADURAI, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996; J. INDA – R. ROSALDO (a cura di), *The Anthropology of Globalization*, New York, Blackwell Press, 2001; M. STRATHERN (a cura di), *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*, London, Routledge.

*Usi antropologici della teoria dei sistemi di Luhmann: leggere Luhmann con Luhmann e contro Luhmann*

Solo una manciata di antropologi ha ritenuto utile un reimpiego di Luhmann, e ognuno ha trovato interessanti e promettenti degli aspetti piuttosto differenti della sua teoria. In questa sezione, discuto i modi in cui Luhmann può rivelarsi utile, pur con alcune riserve, per dei progetti antropologici. Prenderò in esame, inoltre, alcuni lavori antropologici in cui gli apporti di Luhmann sono già stati incorporati.

Nei confronti della teoria di Luhmann provo sentimenti ambivalenti. Trovo il suo delineare dei sistemi senza sé utile dal punto di vista analitico, insostenibile dal punto di vista pratico. Luhmann fornisce uno strumentario analitico per riflettere sui sistemi che i miei interlocutori sul campo, immigrati samoani in Nuova Zelanda e negli Stati Uniti, si trovavano regolarmente davanti. Queste persone stavano sempre cercando di barcamenarsi tra burocrazie che operavano secondo principi contraddittori eppure onnicomprensivi, principi che spesso cancellavano i modi sfumati in cui i miei interlocutori cercavano di diventare, in questi incontri, attori strategici efficaci. Anche le persone che agivano come rappresentanti dei sistemi individuati da queste burocrazie erano piuttosto ambigue, quanto alle logiche cui prestavano fedeltà: queste persone, infatti, a parole si distanziavano da quei sistemi che, pure, ponevano in essere. In breve, Luhmann offre un metodo rigoroso per pensare i sistemi con cui le persone hanno costantemente a che fare, nonché per discutere i modi, spesso paradossali, in cui le persone comprendono e praticano la loro relazione con questi sistemi.

Quanto sto suggerendo è che l'utilità del modello teoretico di Luhmann non sta nelle sue sottili intuizioni nel campo delle interazioni sociali, ma nelle sue sottili intuizioni in quello dei sistemi sociali. Luhmann non sta cogliendo bene la socialità, ma sta rappresentando in modo utile i sistemi. Ciò, per gli antropologi, costituisce una sfida alquanto stimolante. In quanto etnografi, come possiamo fare uso delle intuizioni di Luhmann sui sistemi per cogliere meglio il modo in cui i nostri interlocutori sul campo fanno esperienza e analizzano la loro relazione con gli ordini sociali – ordini sociali che spesso, anche se non sempre, hanno la forma di sistemi? Quello che sto suggerendo è che Luhmann è utile per gli antropologi perché offre un impianto con cui pensare a dei sistemi senza sé, lasciando poi agli antropologi (e ai nostri interlocutori che fanno i conti con i sistemi) il difficile compito di rintracciare i sé nelle interazioni.

Come appariranno i sistemi di Luhmann alle persone che incontriamo sul campo? In questa sezione, mi concentrerò sulle implicazioni antropologiche di due aspetti della teoria dei sistemi di Luhmann. In primo luogo, esplorerò come le persone fanno esperienza delle relazioni instabili intersistemiche, essenziali per il modo in cui i sistemi interagiscono reciprocamente. In secondo luogo, discuterò come potrebbero apparire, dal punto di vista sistemico, cul-

ture o ordini sociali non strutturati come sistemi. In breve, mi sto chiedendo come potrebbero fare gli antropologi per maneggiare la teoria dei sistemi senza perdere di vista le persone o concezioni della differenza epistemologica più familiari, in ambito antropologico.

Le persone possono sperimentare il modo in cui i sistemi si differenziano in molte forme diverse. Alcuni faranno esperienza delle burocrazie e/o dei sistemi come di realtà spesso mutuamente incompatibili. Questa incompatibilità spazia dalle contraddizioni a proposito di termini o definizioni di base fino ai casi apertamente paradossali<sup>21</sup> in cui viene impedito alle persone di muoversi con successo tra i diversi sistemi. Con incompatibilità definitorie mi sto riferendo a quanto le categorie, lette nei diversi sistemi, possano essere idiosincratiche e irriconciliabili. Il significato di 'famiglia' dalla prospettiva del sistema economico – un'unità di misura, la stessa cosa di 'nucleo familiare' – è differente da quanto significa 'famiglia' nel sistema legale – una procedura per la trasmissione legittima dell'eredità, o una fonte di conflitto da dirimere. Anche quando i termini sembrano condividere riferimenti simili, i modi di funzionamento dei sistemi garantiscono che non sarà così.

Il dilemma che da ciò scaturisce si colloca su un piano che non è soltanto definitorio. Ogni sistema struttura in maniera diversa le posizioni soggettive che le persone possono occupare, forzando così le persone ad apprendere un vasto insieme di strategie sociali, ciascuna compatibile con un sistema specifico. Le abilità richieste per essere un uomo d'affari di successo sono differenti da quelle richieste per essere un buon genitore o un buon presidente della sinagoga locale. Ciò che viene premiato di più, quando le persone si muovono tra i sistemi, sono le abilità necessarie per osservarsi finché ci si relaziona 'con' quel particolare sistema tra i molti altri possibili. In breve, le persone, muovendosi tra i sistemi, saranno premiate se hanno la capacità di riconoscere e imparare quanto più velocemente possibile dai propri errori strategici (saranno premiati, per esempio, se riconoscono le incompatibilità di quel sistema), così come se imparano i modi in cui rispondere nella maniera più efficace ai principi di quel sistema.

Quando le persone operano in modo strategico dentro un sistema, non quindi nel tentativo di muoversi tra sistemi diversi, entra in gioco una dinamica differente. Mentre nella realtà sono in costante differenziazione, i sistemi si rappresentano spesso come processi bisognosi di maggiore centralizzazione. La centralizzazione e il suo corollario – una comunicazione più efficace – può essere la chimera preferita di molti sistemi. La centralizzazione è il sogno sistemico di un controllo sempre maggiore. Ogni sistema desidera espandersi e ricomprendere entro i propri confini quanto più ambiente (e quindi quanti più sistemi sociali) possibile. Una comunicazione sempre più efficace è il mo-

---

<sup>21</sup> Or. 'Catch 22', riferimento all'omonimo libro in cui viene enunciata una versione del paradosso di Russell (si veda: [http://it.wikipedia.org/wiki/Paradosso\\_del\\_Comma\\_22](http://it.wikipedia.org/wiki/Paradosso_del_Comma_22)) [n.d.t.].

do in cui un sistema spera di codificare una porzione crescente del suo ambiente. Il rumore è la modalità saliente in cui i sistemi fanno esperienza dei propri confini, confini che vengono oltrepassati attraverso ricodifiche sempre più efficaci. I lettori che studiano la burocrazie o le istituzioni possono forse riconoscere come familiari tali esigenze di centralizzazione e di una comunicazione più efficiente (nel mio lavoro sul campo tra gli uffici dei servizi sociali della Nuova Zelanda e degli Stati Uniti, la cosa era espressa in quasi tutti i contesti sotto forma di progetti di 'sportello unico'). Viceversa, un sistema riconoscerà i propri fallimenti, almeno in prima istanza, in termini di comunicazione sempre più inefficiente.

Quello che voglio sottolineare è che centralizzazione e comunicazione efficiente possono sempre essere pensate come una meta da perseguire, ma di rado sono effettivamente raggiunte. Spesso si tratta di sforzi che nella pratica sono intesi a unire strettamente sistemi differenti. Dalla prospettiva del singolo sistema, questo è un comportamento azzardato – il rischio è essere inglobati dall'altro sistema. Così, anche se la centralizzazione può essere l'obiettivo di molti proclami, nella pratica emergeranno ostacoli di ogni tipo per impedire questo processo. La teoria dei sistemi presenta un contesto mediante cui spiegare sia le pretese di centralizzazione e di efficienza, sia le molte interazioni che assicurano a tutto questo una realizzazione solo sporadica.

La centralizzazione non è che uno dei modi in cui i sistemi cercano di riformulare gli altri sistemi. Luhmann mette in luce che i confini tra i sistemi emergono come effetti collaterali dei modi in cui i sistemi cercano di raggiungere i propri scopi: è il funzionamento stesso dei sistemi a creare la differenziazione. In breve, la 'raison d'être' radicalmente differente che è alla base di ciascun sistema assicura che la comunicazione tra i due sistemi sarà miscomunicazione. È possibile che le persone che hanno a che fare con questi sistemi fraintendano questi confini e li vedano come ostacoli invece che come separazioni che rafforzano i sistemi, in grado di creare spazi utili a un funzionamento produttivo. Quando i confini sono fraintesi dalla prospettiva del sistema politico, quest'ultimo cerca di espandersi tramite burocratizzazione. Questo aumento della sfera amministrativa è fuori luogo perché si concreta in creazione di ordine politico in domini in cui non si può aver successo usando i modi con cui il sistema politico generalmente crea ordine, cioè producendo decisioni vincolanti.<sup>22</sup> Per esempio, quando gli operatori sociali cercano di aiutare le famiglie a produrre un piano di aiuto in cui annotare, settimanalmente o mensilmente, i cambiamenti che faranno, in realtà gli operatori stanno assumendo che le famiglie siano funzionali quando sono 'gestite' in maniera auto-referenziale, esattamente nel modo in cui sono gestite le agenzie governative. Gli operatori sociali stanno insegnando alle famiglie come essere funzionali dalla prospettiva del sistema politico. Stanno cooptando il sistema familiare, cercano di

---

<sup>22</sup> N. LUHMANN, *Essays...* cit., pp. 75-76.

rimpiazzare i suoi principi specifici sulla circolazione di informazioni e risorse con principi politici. Parte della dinamica che mina l'efficacia dell'aiuto governativo alle famiglie è questo esplodere della burocratizzazione. Fornendo risorse, il sistema politico invade il sistema familiare – giustifica la propria esistenza con lo stesso atto con cui cerca di ricostruire la famiglia a propria immagine.

Marilyn Strathern<sup>23</sup> nota una dinamica simile, fatta di inglobamento e di ristrutturazione della riflessività, quando affronta l'auditing<sup>24</sup> concependolo come un sistema luhmanniano. Strathern affronta il funzionamento delle organizzazioni in quanto ambiente che irrita costantemente il sistema dell'auditing, cioè come fonte di dati che il sistema dell'auditing dovrà riorganizzare. In questo caso, le aziende del servizio sanitario o i dipartimenti universitari sono percepiti dal sistema dell'auditing come sistemi altri che, però, devono esplicitare il loro funzionamento lungo le linee richieste dall'auditing. La pretesa è che gli altri sistemi diventino osservatori di secondo-ordine del proprio funzionamento secondo i principi dell'auditing, non secondo i loro principi. Gli inevitabili fallimenti che ne seguono sono trasformati in legittimazione dell'auditing e in giustificazione delle sue perpetue e insaziabili richieste di strumenti di misura migliori. Scrive Strathern:

Ho detto che un frequente rilievo mosso all'audit è che non riesce a comprendere la 'complessità' delle organizzazioni che monitora. Ma è ovvio: essendo anch'esso un sistema, la complessità dell'audit sta nei propri meccanismi interni di condotta. Sono questi che esso 'migliora' aspirando complessità dalle organizzazioni esterne.<sup>25</sup>

L'audit funziona proprio a causa delle contraddizioni tra la forma in cui l'audit modella quello che dovrebbe essere il funzionamento delle organizzazioni e la forma in cui le organizzazioni modellano il proprio funzionamento. La riflessività (o l'auto-descrizione) non solo è strutturata da ciascun sistema lungo linee differenti, ma può anche diventare il perno su cui un sistema fa leva per inglobare un altro sistema.

L'uso fatto da Strathern della teoria di Luhmann per rendere conto delle trappole annidate nell'essenza stessa dell'audit getta luce anche su altre transazioni inter-sistemiche. A volte, antropologi che ricercano e lavorano nell'ambito di organizzazioni non governative (le ONG) a un certo punto maturano la deprimente sensazione che queste ONG siano fatte per fallire. Luhmann offre una spiegazione teoretica che fortifica questo sospetto. Dalla prospettiva del sistema politico, le ONG giocano spesso una parte precisa nel perpetuare il sistema politico. Quello che devono fare è creare un disordine molto parti-

<sup>23</sup> M. STRATHERN, *Bullet Proofing...* cit.

<sup>24</sup> Attività che determina l'adeguatezza e l'aderenza di un processo o organizzazione a procedure, istruzioni operative, specifiche, standard ed altri requisiti funzionali [n.d.t.].

<sup>25</sup> M. STRATHERN, *Bullet Proofing...* cit.

colare, di tipo tale da poter essere cooptato dalla burocrazia amministrativa e utilizzato secondo i suoi propositi. Per il sistema politico, queste organizzazioni spesso non fanno che produrre, nel senso più letterale del termine, dei rapporti – rapporti scritti secondo le specifiche del sistema politico – sulle persone per la cui assistenza tali organizzazioni sono pagate. Il sistema politico può trasformare questi rapporti in strumenti di legittimazione; i rapporti funzionano come prova e materia prima di statistiche di ogni tipo. A causa dei modi in cui le burocrazie devono organizzare la raccolta di questa informazione, le burocrazie sono più rigide rispetto alle organizzazioni spontanee (community-based). Questo secondo tipo di organizzazione riceve, da parte del sistema politico, una pressione enorme, anche se implicita, che le spinge a modellare i propri rapporti secondo le esigenze del sistema politico. Il sistema politico modella le norme pragmatiche della sopravvivenza finanziaria delle organizzazioni spontanee. Così facendo, il sistema politico riesce anche a cooptare i modi in cui queste organizzazioni possono rompere le regole. Il sistema governativo è alquanto efficace nel cooptare all'interno del sistema le norme pragmatiche con cui ingannarlo – gli operatori sociali spesso formano, anche se inconsapevolmente, il disordine che il sistema politico richiede, non il disordine che i loro clienti potrebbero trovare utile.<sup>26</sup>

Quello che sto suggerendo è che l'ordine sociale in generale, e i sistemi in particolare, devono essere intesi nei termini delle strategie che li rendono operativi. La cosa è importante sia per capire come le persone configurano il proprio rapporto con i sistemi, sia per comprendere come funziona un sistema sociale. La domanda che ho sollevato nella sezione precedente era: come concepiscono le persone il loro rapporto con i sistemi sociali, assumendo che Luhmann abbia intuizioni utili circa il modo in cui i sistemi funzionano? La questione posta, in termini luhmanniani, è la seguente: i sistemi psichici come percepiscono e come comprendono le proprie interazioni con i sistemi sociali? Anche se formulata in questi termini, la domanda cancella uno dei punti al centro del mio interesse. Se i sistemi funzionano come dice Luhmann, come si muovono le persone tra i sistemi? In Luhmann troviamo stimolanti discussioni dei modi in cui informazione o risorse vengono trasferiti o spostati da un sistema all'altro. Ma ciò non coglie la questione di come facciano le persone ad attraversare i sistemi, cosa che devono fare quotidianamente. Questo è uno dei rompicapo etnografici che Luhmann lascia agli antropologi – come comprendere le relazioni che le persone intrattengono non solo con l'ordine sociale o il sistema, ma con il più ampio spettro di sistemi mutuamente esclusivi con cui hanno a che fare ogni giorno.

---

<sup>26</sup> Si veda A. RILES, *The Network Inside Out*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2000, per una tensione parallela a quella qui descritta circa il modo in cui gli attivisti possono scontrarsi con il sistema (che Riles chiama 'Network').

*Modi di configurare il rischio*

Mi soffermo ora su altri casi in cui gli antropologi potrebbero riscontrare una tensione tra i sistemi luhmanniani e il modo in cui le persone si configurano come agenti strategici efficaci, concentrandomi in particolare sulla dicotomia pericolo/rischio.<sup>27</sup> Molti antropologi, nell'analizzare il modo in cui le persone contestualizzano la loro relazione con la natura o con gli altri,<sup>28</sup> hanno trovato utile la distinzione introdotta da Luhmann tra pericolo e rischio. Luhmann definisce il pericolo come una forza esterna, qualcosa che emerge all'esterno del sistema, della rete o del contesto sociale in cui ci si trova. Poiché il pericolo proviene dall'ambiente, è incontrollabile. Le azioni di un qualsiasi attore sociale non hanno effetto sull'esistenza o meno del pericolo. Il rischio, invece, è una minaccia prodotta all'interno del sistema: qui le azioni possono far sì che il rischio giunga a essere percepito. Al cuore di questa distinzione vi è la questione del modo in cui viene immaginata la relazione tra responsabilità e contingenza. In una situazione di pericolo, le persone non sono responsabili delle minacce o degli imprevisti. In caso di rischio, le persone immaginano che un ampio spettro di contingenze sia collegato alle proprie azioni. Il rischio implica la propria inclusione nella catena delle cause e degli effetti – le possibilità sono viste come il risultato di strategie, e perciò come qualcosa di controllabile.

Gli antropologi hanno fatto buon uso di questa dicotomia, pur non adottando, nella maggior parte dei casi, il complessivo approccio sistemico di Luhmann. Ingold discute cosa potrebbe essere, per una popolazione di cacciatori-raccoglitori, comprendere la propria relazione con la natura sotto forma di rischio invece che di pericolo, vedendosi quindi come parte integrante di una rete di relazioni con agenti non-umani. Ingold suggerisce che vedere la natura in termini di pericolo – come fonte di caoticità incontrollabile ed esterna – è un approccio occidentale che fraintende il modo in cui i cacciatori-raccoglitori operano.<sup>29</sup> Per metterla in termini luhmanniani, i cacciatori-raccoglitori non vedono se stessi come elementi interni di un sistema e la natura come un ambiente esterno. Essere radicati nella natura influenza le loro pratiche così come ciò che essi considerano sociale. In un certo senso, Ingold si sta concentrando sul modo in cui applicare la dicotomia rischio/pericolo all'osservazione di primo ordine fatta dai cacciatori-raccoglitori, cioè sui modi in cui essi plasmano la prima divisione dal loro ambiente.

---

<sup>27</sup> N. LUHMANN, *Soziologie des Risikos*, Berlin, 1991; trad. it., *Sociologia del rischio*, Milano, Mondadori, 1996.

<sup>28</sup> S. COLLIER – A. LAKOFF – P. RABINOW, *Biosecurity: Proposal for an Anthropology of the Contemporary*, in «Anthropology Today», XX, 5, 2004; T. INGOLD, *Response to Nurit Bird-David's 'Beyond the "The Original Affluent Society": a Culturalist Reformulation'*, in «Current Anthropology», XXXIII, 1, 1992, pp. 25-47; D. RABINOWITZ, *Trust and the Attribution of Rationality: Inverted Roles Amongst Palestinian Arabs and Jews in Israel*, in «Man», XXVII, 3, 1992, pp. 517-537.

<sup>29</sup> T. INGOLD, *Response to...* cit., pp. 41-42).

Rabinowitz usa la dicotomia rischio/pericolo per descrivere il modo in cui gli israeliani vedono gli arabi. Con questa mossa, la dicotomia viene usata per cogliere un'osservazione di secondo ordine. Rabinowitz non è interessato a come gli israeliani concepiscano le proprie strategie sociali (una potenziale osservazione di primo ordine), quanto semmai a come gli israeliani concepiscano gli arabi in quanto attori strategici, quindi a un'osservazione di secondo ordine. Quello che vuole capire è il modo in cui una parte vede le distinzioni che ritiene vengano effettuate dalla controparte. La domanda è: quale fondamento razionale viene attribuito dagli israeliani agli arabi in quanto controparte? E poi: tali spiegazioni come plasmano, ricorsivamente, le pratiche di Israele? L'autore sostiene che gli israeliani tendono a vedere gli arabi più come pericoli che come rischi – come persone con un impulso distruttivo irrazionale nei confronti di Israele. Ciò non è vero sempre, ci sono momenti in cui il pendolo si sposta verso il rischio – e un israeliano vedrà un arabo quale una persona che persegue razionalmente l'auto-interesse. Rabinowitz afferma che gli israeliani ricontrollano continuamente il posto occupato dagli arabi nel continuum che va dal pericolo al comportamento 'rischioso' – stanno agendo mossi da un disegno cosmico maligno o sulla base di un interesse tecnologico e quindi razionale?<sup>30</sup> In breve, per Rabinowitz il concetto di rischio elaborato da Luhmann permette una discussione delle modalità fluide, ma non infinite, in cui le persone ascrivono motivazioni alle controparti.

Collier, Lakoff e Rabinow<sup>31</sup> usano la distinzione di Luhmann per affrontare le conseguenze derivanti dall'inquadrare la bio-sicurezza solo in termini di rischio, e non di pericolo. La tesi è che gli schemi correnti per determinare la bio-sicurezza concepiscono le minacce come il risultato dell'azione umana, gestibili perciò con risorse tecnologiche. Eppure, l'origine della minaccia è ignota, nessuno può predire quale gruppo attaccherà facendo uso di armi biologiche o quali armi saranno usate. Questa incertezza crea un rompicapo – gli esperti come possono costruire apparati per rispondere a minacce di questo tipo, quando la natura della minaccia è così indeterminabile? Questa instabilità, al centro del modo in cui le persone concettualizzano l'allarme legato alla biosicurezza, stimola un 'effetto Rashomon'. Gli esperti di bio-sicurezza fanno fatica a mettersi d'accordo su quale sia l'oggetto del loro interesse. «In altri termini, ci possono essere tante 'minacce' quante sono le cerchie di esperti. Ciò implica che un obiettivo-chiave per la nostra analisi sta nell'individuare i differenti modi in cui la minaccia bio-terroristica viene costruita dai vari tipi di esperti».<sup>32</sup> Questi esperti si trovano davanti a dilemmi interconnessi: il fatto che gli allarmi legati alla bio-sicurezza siano al contempo, in termini luhmanniani, pericolo e rischio, fa sì che non ci sia accordo sulla natura del pericolo.

<sup>30</sup> D. RABINOWITZ, *Trust...* cit., p. 531.

<sup>31</sup> S. COLLIER – A. LAKOFF – P. RABINOW, *Biosecurity...* cit., pp. 3-7.

<sup>32</sup> *Ibid.*



Essere esperto di bio-sicurezza significa attraversare questa proliferazione infinita di minacce all'interno di un orizzonte concettuale tecnologico, con l'obiettivo di creare incertezze gestibili.

### *Prospettive sistemiche*

Altri studiosi hanno trovato produttivo attraversare l'impianto luhmanniano senza porre la questione: come appare un sistema dalla prospettiva delle persone che hanno a che farci? Luhmann pone un vincolo agli studiosi interessati al modo in cui i sistemi sociali prendono corpo in contesti locali. I sistemi, per loro natura, sono portatori di una prospettiva universalizzante che è continuamente contraddetta dalla loro pratica. Sono interdipendenti rispetto ad altri sistemi, ma la cosa deve essere trascurata nel corso delle osservazioni auto-referenziali del sistema. Sari Wastell poggia su questo vincolo per sviluppare la sua critica del pluralismo legale<sup>33</sup> e, per estensione, del pluralismo culturale. Wastell comincia evidenziando che i sistemi caratterizzati dalla pretesa di avere validità globale – sistema legale, economico etc. – presuppongono tutti il 'punto di vista di Dio'. Questa prospettiva è strutturata diversamente a seconda del sistema che la presuppone. Le versioni locali di questi sistemi sono viste come varianti minori, imperfette e limitate di questa prospettiva onnicomprensiva. Nella misura in cui queste varianti locali rappresentano una diversità – sia essa legale o culturale –, si tratta di una diversità basata su una giustapposizione implicita con la variante globale o universale, per come viene proiettata nell'auto-rappresentazione del sistema.

Dire che il pluralismo legale o culturale presuppone una diversità sempre già essenzializzata e inferiore non è una critica nuova.<sup>34</sup> Luhmann dà modo a Wastell di sostenere che il problema non sta nella diversità, ma nella prospettiva da cui quella particolare forma di diversità viene costruita. Come i sistemi creano il loro specifico 'punto di vista di Dio', strutturato in maniera specifica, ugualmente creeranno le 'loro' diversità. Come sottolinea Wastell,<sup>35</sup> però, non ogni sistema produce una diversità visibile: i sistemi che producono diversità, secondo Wastell, devono farlo presupponendo un 'punto di vista di Dio' sulla base del quale definire la pluralità. I sistemi che non procedono in questa maniera, invece, aspirano costantemente a formulare una unità o un significato unificato, sforzo che può avere luogo solo «avendo sullo sfondo una miriade

---

<sup>33</sup> S. WASTELL, *Presuming Scales, Making Diversity: On the Mischief of Measurement and the Global/Local Metonym in Theories of Law and Culture*, in «Critique of Anthropology», XXI, 2, pp. 185-211.

<sup>34</sup> C. GREENHOUSE, *Introduction*, in C. GREENHOUSE – R. KHESHTI (a cura di), *Democracy and Ethnography: Constructing Identities in Multicultural Liberal States*, Albany, State University of New York Press, 1998, pp. 1-26.

<sup>35</sup> S. WASTELL, *Presuming Scale* cit., p. 188.

di possibilità ridondanti». <sup>36</sup> Sono questi sistemi, quelli cioè che non fanno emergere la pluralità, a poter offrire utili contrappunti etnografici ad alcuni dei paradossi che gli antropologi ricreano continuamente, quando hanno a che fare con sistemi che presuppongono la diversità. Wastell suggerisce che la via d'uscita dai labirinti in cui gli antropologi vengono messi da pluralismi di vario tipo non sta solo nel vedere il modo in cui sistemi diversi strutturano le diversità in maniera differenziata e come dei problemi specifici da risolvere, <sup>37</sup> ma sta anche nel considerare che l'alternativa etnografica, cioè lo studio di sistemi in cui la diversità non è in gioco, affinerà i nostri strumenti analitici.

Mentre Wastell si concentra sul modo in cui i sistemi, nel creare determinate distinzioni, producono una diversità controllabile, <sup>38</sup> altri antropologi hanno trovato utile lo sguardo gettato da Luhmann sui modi in cui i sistemi affrontano l'incontrollabile. Stephen Collier, in particolare, è ricorso a Luhmann per strutturare la sua esplorazione dei modi in cui sono costruiti i futuri nella prospettiva sistemica. Collier prende in esame i modi in cui i sovietici hanno pianificato le città. La tesi è che nell'era sovietica i futuri erano prevedibili. Vedendo il futuro come qualcosa di certo, i sistemi concepivano quello che potremmo chiamare 'ambiente' come qualcosa di già strutturato. Scrive Collier: «La patologia della certezza nella pianificazione sovietica, orientata a un futuro conosciuto in anticipo, con questioni di valore risolte da norme bio-tecniche e dalla pianificazione industriale, risiedeva nel fatto che, come tutti sanno, si trattava del futuro sbagliato». <sup>39</sup> Il neo-liberalismo che ha rimpiazzato la certezza sovietica si fonda, secondo Collier, su un approccio al futuro molto più plausibile. Per Collier, il neo-liberalismo riconosce la fondamentale incertezza del futuro. In breve, il neo-liberalismo tiene conto del paradosso fondamentale secondo cui i sistemi non possono mai ricomprendere in sé o ricodificare pienamente il loro ambiente. Operare con la consapevolezza di questo paradosso rende il neo-liberalismo un sistema più funzionale.

### *La cultura secondo la teoria dei sistemi*

Gli antropologi hanno cominciato ad usare la teoria dei sistemi di Luhmann per rendere conto del modo in cui i sistemi generano posizioni soggettive radicalmente differenti e, in questo modo, per spiegare come il quotidiana-

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Si veda C. GREENHOUSE, *Introduction* cit.

<sup>38</sup> Si veda V. ERLMANN, 'Africa Civilised, Africa Unicivilised': *Local Culture, World System and South African Music*, in «Journal of Southern African Studies», XX, 2, pp. 165-179 per una discussione del modo in cui l'idea di una differenziazione interna infinita può essere concretamente usata per analizzare la world music.

<sup>39</sup> S. COLLIER, *Post-Socialist City: The Government of Society in Neo-liberal Times (Russia)*, PhD thesis, University of California, Berkeley, 2001.

no possa essere sperimentato, nei vari contesti, come qualcosa di epistemologicamente ibrido. Localizzare le differenze epistemologiche all'interno dei sistemi, pur continuando ad appartenere a una disciplina fondata, almeno in parte, sullo studio della cultura, pone una questione importante: come appare la cultura dalla prospettiva della teoria dei sistemi? Non si tratta del problema affrontato in precedenza – cioè come possa apparire, dalla prospettiva di un sistema, quella differenza radicale costituita da altri sistemi. Come ho già mostrato, i sistemi possono riconoscere altre divisioni sistema/ambiente – possono riconoscere che altri sistemi funzionano lungo linee simili, e ciò senza perdere di vista la propria superiorità. Interrogarsi sulla cultura da una prospettiva sistemica significa interrogarsi sul modo in cui i sistemi percepiscono la possibilità di una differenza epistemologica radicale non fondata su una divisione sistema/ambiente.

Nel suo saggio *Ecologia del non-sapere*, Luhmann comincia ad affrontare tale questione descrivendo la cultura come una risorsa per trattare i paradossi che accompagnano inevitabilmente i sistemi. Luhmann sostiene che il concetto di cultura inizia con una doppia cesura. Anzitutto, cultura implica relativismo culturale, l'esistenza di una cultura implica l'esistenza di altre culture. Si noti che lo stesso non vale per la società. Il concetto di cultura promette una differenza epistemologica collocata esternamente, mentre per Luhmann il concetto di società rimanda soltanto a differenze sociali interne. Implicare altre prospettive culturali non è l'unica distinzione posta in essere dal darsi della cultura. Con cultura si affaccia anche la possibilità della non-cultura, la possibilità di confini e limiti che la natura a-sistemica della cultura rende paradossali. In breve, la cultura non è un sistema. Il concetto di cultura implica una relazione, quella tra ciò che la cultura è e ciò che la cultura non è, che è in antitesi con il modo in cui un sistema si distingue dall'ambiente.

Luhmann ritiene che i modi in cui la cultura plasma tali confini siano problematici, e ciò per varie ragioni. In primo luogo, la cultura è una categoria divisibile all'infinito, in cui i processi che strutturano queste distinzioni che fuggono indefinitamente all'indietro restano non chiari. La cultura americana può contenere una cultura giovanile, una cultura della droga, una cultura nera, il tutto senza tecniche chiare per determinare il modo in cui queste culture si possono sovrapporre o distinguere l'una dall'altra. La cultura può presupporre delle distinzioni nel momento in cui si costituisce, ma successivamente non sopporta distinzioni stabili. Luhmann reputa che questa incapacità da parte della cultura di avere confini 'verso il basso'<sup>40</sup> apra la categoria in maniera indiscriminata, offrendo una libertà soltanto promiscua rispetto al rigore definitorio.

Questa libertà promiscua di trasgredire le definizioni emerge anche quando si considerino i suoi limiti verso l'alto. Luhmann si riferisce a quei momenti

---

<sup>40</sup> N. LUHMANN, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1992; trad. it., *Osservazioni sul Moderno*, Roma, Armando, 1995, p. 122.

in cui le persone fanno di avere una cultura, quando l'identità culturale è modellata in maniera consapevole. In questi momenti, la cultura si riferisce a una media, al modo medio di vivere in un contesto dato. Poiché la cultura è lo stile di vita medio, essa genera anche la possibilità di stili di vita alternativi – le subculture sopra menzionate. La cultura legittima distinzioni interne, di modo che si ha una tensione costante tra standardizzazione dei gusti e degli stili di vita e impulso all'individualizzazione. Inoltre, la cultura offre la possibilità di essere individuo tramite conformità a stili di vita che sono distintivi solo perché non sono la norma. Le differenze che le culture alternative presentano non sono di tipo radicale. Le persone non devono necessariamente avere differenti concetti del sé o differenti concetti di socialità, quando hanno uno stile di vita alternativo. Dalla prospettiva sistemica, la differenza prodotta dalle subculture è vuota – una differenza formata dal solo essere marcata come differente, non dall'essere agita in quanto tale.

Da questa prospettiva, la cultura diviene un concetto analitico particolarmente infido. Diventa un modo per asserire distinzioni senza renderle stabili. In questa maniera, la cultura diviene un medium ideale per riferirsi ai paradossi dal punto di vista privilegiato degli osservatori di secondo livello (cioè, osservatori che osservano distinzioni) senza risolverli in maniera stabile. La cultura è un'arena per articolare l'ideologia senza passare necessariamente al livello pratico, rendendola un medium ideale per discutere e, al contempo, mantenere i paradossi. In un accesso di sarcasmo, Luhmann afferma: «La cultura è la borsa alla quale vengono trattate le azioni per lo sviluppo della paradosia».<sup>41</sup>

Quali orizzonte apre agli antropologi la visione della cultura rifratta dalla teoria dei sistemi? In primo luogo, questa tesi fornisce uno schema per comprendere i modi in cui sono affrontate le miscomunicazioni o i conflitti culturali dalle persone che sono immerse nei sistemi. In contesti in cui le persone vedono gli altri come portatori di cultura, la cultura è troppo spesso invocata come spiegazione degli insuccessi comunicativi, tra i sistemi o tra le persone. La cultura è la spiegazione universale formulata dopo (e mai prima) l'insuccesso. Dall'interno dei sistemi, le persone tenderanno a interpretare le differenze come differenze culturali dopo un insuccesso, a livello di comunicazione o coordinamento con il sistema, provocato da persone esterne al sistema. In questi casi, spesso coloro che rendono operativo il sistema vedranno se stessi come a-culturali, e gli altri come portatori di cultura. Di frequente ciò implica che la cultura sia invocata come una categoria statica per classificare le persone. Tra le persone che vedono se stesse come appartenenti a una cultura invece che a un sistema, spesso ciò che si ritiene sia 'cultura' è molto più fluido. Tali persone useranno il concetto di cultura non solo come spiegazione dei fallimenti, ma anche come modo per immaginare perché le persone si com-

---

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 124.

portano come si comportano, per rimetter in chiaro cosa significa essere responsabili di una determinata azione e per capire perché le relazioni si stanno sviluppando come si stanno sviluppando (cioè, non soltanto come spiegazione di fallimenti ma anche come spiegazione di processi). Trattando la cultura come una categoria statica e reificata, guardando alla differenza culturale come a un'eterogeneità omogenea, coloro che stanno all'interno dei sistemi portano a (1) perpetuare l'illusione che cultura e sistema siano entità distinte; e (2) immaginare spesso che gli operatori sistemici possano salvare i portatori di cultura. Voglio anche suggerire che i sistemi, spesso, beneficiano della discontinuità che esiste tra i modi in cui si appellano alla cultura le persone che stanno dentro ai sistemi e quelle che stanno fuori.

In secondo luogo, la cultura perde il valore analitico che gli antropologi, storicamente, hanno trovato in questo concetto. Per me, questa perdita diventa oltremodo evidente allorché Luhmann scrive: «La cultura intende essere infatti cultura di individui, ma ciò implica anche che gli individui debbano disciplinarsi corrispondentemente».<sup>42</sup> In questa formulazione, la cultura perde la sua promessa epistemologica, immaginare modi alternativi di essere persone, schemi complessi per la circolazione di conoscenza e risorse che creano soggetti differenti così come posizioni soggettive. In sintesi, la cultura perde la sua promessa originaria fatta entro lo schema di Luhmann – la promessa di altre culture, di altre epistemologie.<sup>43</sup> La cultura diventa una borsa per entità vuote. Diventa possibile prendere in considerazione identità culturali a prescindere dalla circostanza se queste identità individuino prospettive differenti. Appellandosi all'identità culturale come fosse una rubrica, diventa relativamente facile sostituire una nozione di cultura come 'una crocetta nel quadratino col nome del gruppo'<sup>44</sup> alla specificità culturale creata da analisi condotte all'intersezione tra organizzazione sociale e prospettive epistemologiche. In breve, le differenze culturali e i loro puncoli epistemologici vengono perduti, quando si guarda alle interazioni sociali solo dalla prospettiva dei sistemi.

### *Conclusione*

Luhmann offre una prospettiva analiticamente rigorosa per pensare con e contro i sistemi. Luhmann scrive contro molti dei piaceri disciplinari che l'an-

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 122.

<sup>43</sup> Richiamandomi alla promessa originaria della cultura, non sto raccomandando agli antropologi di valorizzare la cultura in quanto fonte di significati stabilizzati in opposizione al conglomerato di incommensurabilità offerto dai sistemi. La socialità nelle sue diverse forme può dipendere anche dall'inaccessibilità delle altre menti e da fraintendimenti produttivi. Ringrazio un mio anonimo censore per questa notazione.

<sup>44</sup> Or. 'a fill-in-the-blank-with-group's-name' [n.d.t.].

tropologia ha da offrire. Ciò allarga la sfida all'antropologia, sfida che gli etnografi, se vogliono, possono girare a proprio vantaggio. Dopo tutto, i sistemi che gli antropologi e i loro interlocutori incontrano regolarmente sul terreno rendono spesso inaccessibili molti dei piaceri apportati dal pensare e dal praticare la differenza culturale, ma lo fanno senza fornire uno schema analitico così rigoroso, in grado di dettagliare lo svolgersi di tale processo. Sto incoraggiando gli antropologi a sperimentare un intreccio non semplice con la teoria dei sistemi di Luhmann, vedendolo come uno spazio privilegiato per coloro che vogliono esplorare le intersezioni tra sistemi, epistemologie e organizzazione sociale. La cosa richiede allo studioso di istituire una relazione singolare: si deve approfondire una prospettiva teoretica vedendola come una possibilità contro cui le persone combattono, una possibilità che le persone cercando di eludere nella vita di tutti i giorni. Luhmann è interessante precisamente perché potrebbe aver ragione sui sistemi, ma avere torto su cosa sia un 'essere sociale'.

### *Ringraziamenti*

Ringrazio le persone che hanno discusso diverse versioni preparatorie di questo articolo, incoraggiandomi a spingere la teoria dei sistemi in sensi inattesi e produttivi – Stephen Collier, David Fisher, Paula Girshick, Daniel ginger, Phil Parnell, Hoon Song, Marilyn Strathern e Sari Wastell, Voglio anche ringraziare Hans Ulrich Gumprecht per avermi per primo introdotta, a livello personale e testuale, a Niklas Luhmann.

### RIASSUNTO – SUMMARY

In questo articolo, Ilana Gershon usa la teoria dei sistemi di Niklas Luhmann come una fonte antropologicamente rilevante. La sintesi dell'impostazione sistemica fornita nella prima sezione dell'articolo lascia poche speranze: quella che viene evidenziata è la distanza rispetto alle assunzioni epistemologiche che accompagnano il lavoro degli etnografi. Uno dei presupposti centrali della teoria dei sistemi, il darsi cioè di "sistemi senza sé", può essere addirittura considerato una sorta di postulato anti-etnografico. Eppure, nonostante le apparenze, tale distanza si rivela produttiva in una serie di lavori antropologi, discussi da Gershon nella parte centrale dell'articolo: dallo studio dell'auditing alla critica del pluralismo legale, dall'analisi della percezione del pericolo alla riflessione sulla bio-sicurezza, i 'sistemi' diventano buoni per pensare antropologicamente quando messi in contesto, 'esperiti' dagli interlocutori dell'etnografo, contraddetti ed elusi dalle pratiche degli attori. Più problematico appare un riuso antropologico della concezione luhmanniana di "cultura", presentata e criticata nell'ultima sezione dell'articolo.

In this essay, Ilana Gershon employs Niklas Luhmann's systems' theory as an anthropologically significant source. The outline of the systemic set up the author

presents in the first section of the essay leaves us with little to hope for: what comes to light is its distance with the epistemological assumptions that accompany the work of ethnographers. One of the crucial assumptions of the systems' theory, i.e. the existence of "selfless" systems, can even be looked upon as a sort of anti-ethnographic postulate. However, no matter how it may seem at first, such a distance shows its productivity through a series of anthropological works, as they are discussed in the heart of Gershon's article: from the study on *auditing* to the critique of jurisdictional pluralism, from the analysis of the perception of danger to the reflection on bio-security, once they are contextualized, "experienced" by the ethnographer's interlocutors, and contradicted and eluded by the actors' practices, "systems" become "good to think" anthropologically. What appears as more problematic is the anthropological re-use of Luhmann's conception of "culture", as it is presented and criticized in the final part of the essay.

## ISTITUZIONI E RICERCHE