

Atti del convegno

## La Fondazione Intercultura Onlus

per il dialogo tra le culture  
e gli scambi giovanili internazionali

*Chi è chiuso nella gabbia di una sola cultura, la propria, è in guerra col mondo e non lo sa" - dice l'antropologo Robert Havex. Parafrastrandolo: chi si sente a disagio fuori dalla propria azione e dalla propria lingua è un cittadino mezzato ed un attore inefficace sul mercato globale. Aprirsi al mondo senza spaesarsi; vedere la realtà da molte prospettive; scoprire i confini della propria cultura interagendo con le altre; sentire legami comuni di umanità sotto il fluire di differenze apparenti: dar sostanza a queste aspirazioni lavora la Fondazione Intercultura Onlus, studiando e riattivando l'apprendimento interculturale e infrastrutture che ne favoriscono la diffusione soprattutto tra i giovani.*

La Fondazione nasce il 12 maggio 2007 da una costola dell'Associazione che porta lo stesso nome e che dal 1955 accumula un patrimonio unico di esperienze educative internazionali, attraverso programmi individuali di studio all'estero per studenti liceali di tre 60 Paesi. Vi ha aderito il Ministero degli Affari Esteri. La Fondazione è attualmente presieduta dall'Ambasciatore Roberto Toscani; segretario generale è Roberto Ruffino; il consiglio e del comitato scientifico fanno arte eminenti rappresentanti del mondo della cultura, dell'economia e dell'università.

### Fondazione Intercultura Onlus

per il dialogo tra le culture  
e gli scambi giovanili internazionali  
Via Gracco del Secco 100  
53034 Colle di Val d'Elsa (SI)  
Tel. +39.0577.900001  
[www.fondazioneintercultura.org](http://www.fondazioneintercultura.org)

## TABULA RASA?

Neuroscienze e culture

Biblioteca della Fondazione



Fondazione  
Intercultura  
onlus

TABULA RASA?  
Neuroscienze e culture

Proprietà letteraria della Fondazione Intercultura  
I testi di questo volume possono essere riprodotti gratuitamente  
citando la fonte e purchè per scopi non commerciali.  
Non se ne possono trarre opere derivate.

## Sommario / Table of contents

<b>Il convegno / The conference</b>	7
<b>Programma / Programme</b>	11
<b>Tabula rasa?</b> Roberto Ruffino	15
<b>The Blank Slate (video presentation)</b> Steven Pinker	19
<b>Vedere, guardare, immagini nel tempo</b> Lamberto Maffei	29
<b>A Mind-Brain for Culture and Cultural Evolution</b> Peter J. Richerson	43
<b>Mind meets brain.</b> <b>The True Impact of Neuroscience on Philosophy</b> Martin Gessmann	57
<b>There is No Blank Slate: The Role of Geography, Genes, Brain and Behavior in Shaping Culture</b> Nguyen-Phuong-Mai,	69
<b>Culture, Cognition, and Consciousness</b> Milton J. Bennett	83
<b>Culture, Cognition, and Consciousness</b> Ying-yi Hong	93
<b>Universal Values across Cultures</b> Lilach Sagiv	101

tabularasa.fondazioneintercultura.org  
www.fondazioneintercultura.org

Finito di stampare nel mese di novembre 2019

<b>Oltre i confini di Babele.</b>		
<b>Sulla natura biologica del linguaggio umano</b>		117
Andrea Moro		
<b>Culture, intelligence, and wisdom</b>		131
Igor Grossmann		
<b>La conservazione della memoria genetica</b>		147
Alberto Piazza		
<b>Visual theft and the Origin of the Human Social Mind</b>		157
Mark Pagel		
<b>Nature e culture. Gli "schemi" e l'irriducibile pluralità dell'umano</b>		173
Adriano Favole e Stefano Allivio		
<b>Culture and Psyche: Towards a more universal psychology</b>		195
Sudhir Kakar		
<b>We are cultural animals</b>		213
Neil Levy		
<b>La cultura e i geni non si trasmettono da soli: il ruolo della mente</b>		227
Paolo Inghilleri		
<b>Ridere e veder ridere. Il mirroring emozionale tra natura e cultura</b>		239
Fausto Caruana		
<b>Brain plasticity and memory</b>		257
Hannah Monyer		
<b>Culture, Self, and the Brain</b>		269
Shinobu Kitayama		
<b>Dalla pseudospeciazione al capro espiatorio</b>		279
Romano Mådera		
<b>A Deep Culture Approach to Intercultural Learning: Culture, Cognition and the Intuitive Mind</b>		289
Joseph Shaules		
<b>The Blank Slate and Evolutionary Psychology</b>		305
David Sloan Wilson		
<b>Educazione morale e neuroscienze tra natura e cultura</b>		323
Milena Santerini		
<b>Neuropsicologia dell'esperienza religiosa e della meditazione</b>		335
Franco Fabbro		
<b>L'invenzione delle razze</b>		351
Guido Barbujani		
<b>Definire e misurare il valore dello stato di coscienza</b>		353
Marcello Massimini		
<b>The Blank Slate and the Bell Curve</b>		355
Ian Tattersall		
<b>Thoughts from the panel discussion: "Cultures, brain, genes and values"</b>		363
Bettina Gehrke		
<b>On Intercultural Exchange</b>		365
Francesco Cavalli Sforza		
<b>Conclusioni</b>		371
Roberto Toscano		

## Nature e culture. Gli "schemi" e l'irriducibile pluralità dell'umano

**Adriano Favole e Stefano Allievo**

Adriano Favole è Professore Ordinario e Vice Direttore per la Ricerca presso il Dipartimento di Culture, Politica e Società e insegna Antropologia culturale e Cultura e potere all'Università di Torino. Ha insegnato presso le Università di Milano, Genova e Bologna e in Nuova Caledonia. Ha viaggiato e compiuto ricerche a Futuna (Polinesia occidentale), in Nuova Caledonia, a Vanuatu, in Australia, a La Réunion (Oceano indiano) e in Guyana Francese. I suoi ambiti di ricerca principali sono l'antropologia politica, l'antropologia del corpo e l'antropologia del patrimonio. È specialista dell'Oceania e degli oltremare europei. Collabora con la lettura del Corriere della Sera. È autore di: *La palma del potere* (Il Segnalibro, 2000); *Isole nella corrente* (La ricerca folklorica, Grafo, 2007); *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte* (2003); *Oceania. Isole di creatività culturale* (2010), *La bussola dell'antropologo* (2015) per Editori Laterza; *Vie di fuga. Otto passi per uscire dalla propria cultura* (UTET, Dialoghi sull'uomo, 2018).

**Stefano Allievo** è professore ordinario di Antropologia culturale all'Università di Milano Statale dove insegna Antropologia sociale e Antropologia culturale. È vice presidente della Società Italiana di Antropologia culturale (SIAC) e socio dell'European Association of Social Anthropologist (EASA). Ha condotto molteplici indagini etnografiche in Africa (Burundi, Repubblica Democratica del Congo e Sudafrica) e nelle Alpi occidentali. Fra le sue pubblicazioni si annoverano i seguenti volumi: *Burundi. Etnie, identità e potere nella storia di un antico regno*, Torino, Il Segnalibro, 1997; *La foresta di alleanze. Popoli e riti in Africa equatoriale*, Roma-Bari, Laterza, 1999; *Culture in transito. Trasformazioni, performance e migrazioni nell'Africa sub-sahariana*, Milano, Franco Angeli, 2002; *Culture e congiunture. Saggi di etnografia e storia mangbetu*, Milano, Guerini e Associati, 2006; *Pigmei, europei e altri selvaggi*, Roma-Bari, Laterza, 2010; *Riti di iniziazione. Antropologi, stolti e finti immortali*, Milano, Raffaello Cortina, 2015.

Abstract:

Nonostante la globalizzazione e le forze che spingono all'uniformazione del mondo, le etnografie continuano a proporci una condizione umana caratterizzata da pluralità, creatività, immaginazione. Le recenti ricerche sul "prospettivismo" delle popolazioni amerindiane e melanesiane, per esempio, ci restituiscono concezioni native delle culture e delle nature che arricchiscono il dibattito sulle forme dell'umano e sulle sue relazioni con l'ambiente. E' anche vero, tuttavia, che questa pluralità si innesta su una inesauribile capacità di condivisione che è, anch'essa, una caratteristica della condizione umana. Non siamo tabula rasa, ma neppure esseri dalle prevedibili trasformazioni. L'universalità - questa la proposta forte del nostro intervento - sta piuttosto nelle capacità di condivisione delle culture. Convivere e condividere la pluralità è forse la ricetta per non cadere nel relativismo culturale e neppure in forme di neo-universalismo di tipo unilaterale.

## 1. Plasticità e schemi

«Noi [antropologi culturali] siamo, o dovremmo essere, gli esperti della diversità culturali, ossia coloro che per professione si addentrano in questa immane foresta, cercando di non smarrirvisi, di non perdere l'orientamento, proponendo al contrario percorsi tematici in grado di attraversarla» (Remotti 2014, pp. 97-98). Se questa immane foresta fosse abitata da società configurate come "monadi identitarie" contrapposte, "altre" l'una rispetto all'altra, allora ne andrebbe della possibilità di attraversamento (e quindi della possibilità stessa di praticare "interculturalità"). Piuttosto, la condizione umana si rivela simile a una immane foresta di somiglianze e differenze, come ha di recente argomentato Francesco Remotti (2019), che legano e separano al tempo stesso gli esseri umani.

È una foresta intricata a cui non ci sentiamo di rinunciare, né nel senso di limitarci a registrarne l'impenetrabilità minacciosa (un insieme di identità contrapposte e impermeabili) né nel renderla una omogenea piazza di cemento (radere al suolo la differenza, realmente o metaforicamente).

Riconoscere somiglianze e differenze non significa negare la possibilità che altri - biologi, psicologi e neuroscienziati - ricer-

chino caratteristiche universali della specie e strutture innate. L'esperienza etnografica (cioè il lavoro sul campo che pratica il campo come antropologia), e più in generale l'esperienza umana dell'incontro di persone che vengono da retroterra culturali e linguistici diversi, ci mettono davanti al fatto che le diversità culturali esistono e, lungi dall'essere solo ornamentali, risultano costitutive degli esseri umani, dando forma alle pratiche, alle organizzazioni sociali e a particolari visioni del mondo.

Già in un saggio pubblicato venti anni fa (Allouvi e Favole 1999) avevamo mostrato come ci sia condivisione fra antropologi culturali e neuroscienziati sul ruolo costitutivo delle componenti culturali, sul ruolo della cultura come materiale da costruzione dell'essere umano che si insinua fin nella sua dotazione biologica. Al riguardo è significativo ciò che scriveva Jean-Pierre Changeux alcuni decenni fa: "Il proseguimento, molto tempo dopo la nascita, del periodo di proliferazione sinaptica permette una 'impregnazione' progressiva del tessuto cerebrale da parte dell'ambiente fisico e sociale" (1983, p. 180). Le nostre dotazioni biologiche si impregnano di cultura (e più in generale di informazioni esterne) e tale impregnazione si connette alle idee di porosità e di plasticità. Biologia e cultura non sono due domini autonomi e, per usare una metafora che a lungo ha caratterizzato gli studi antropologici (Geertz 1998), stratificati, bensì dei processi dinamici in continua e inestricabile interazione.

La diversità culturale la si intravede già a questo livello della riflessione. Per esempio: è sufficiente pensare agli esperimenti sulle lesioni cerebrali in contesto nipponico e la conseguente constatazione che i due sistemi di scrittura (fonetica e ideografica) in uso nella cultura giapponese coinvolgono emisferi differenti (Sasanuma 1994).

Se le diversità culturali possono addirittura venire rilevate in "iscrizioni neurofisiologiche", gli antropologi culturali hanno provato a dialogare in modo più sistematico con le scienze cognitive, individuando nel concetto di "schema" un comune ter-



reno per pensare le culture e le modalità attraverso le quali esse influenzano in modo determinante la conoscenza e la percezione del mondo. E' proprio sugli "schemi" che lavoreremo in questo articolo, cercando di costruire "ponti" interdisciplinari e di avvicinarci al tema della *tabula rasa* che è al centro di questo volume.

Come ricorda Ronald Casson (1983), il primo autore ad aver usato il concetto di "schema" nel suo significato attualmente in uso nelle scienze cognitive – quindi andando oltre all'uso che ne fece Kant – fu lo psicologo Frederic Bartlett, già negli anni Trenta del Novecento. Per Bartlett il processo di memorizzazione è costruttivo e permette agli individui di dotarsi di schemi capaci di mediare tra gli stimoli esterni e le rappresentazioni mentali. Questo ruolo di mediazione è di fondamentale importanza per cogliere le modalità con le quali si conosce il mondo e ovviamente ha affascinato non pochi antropologi propensi ad attribuire il giusto valore non solo alle informazioni socio-culturali che giungono dall'esterno, ma anche ai dispositivi biologici, psicologici e cognitivi con i quali tali informazioni vengono, selezionate, elaborate e concettualizzate.

Come spiega con grande efficacia l'antropologo Roy D'Andrade: "Dire che qualcosa è uno schema è un modo abbreviato per dire che una struttura distinta e fortemente interconnessa di elementi interpretativi può essere attivata da input minimi. Uno schema è un'interpretazione frequente, ben organizzata, memorabile che può essere fatta a partire da segni minimi che contiene uno o più casi di esemplarità prototipica, che resiste al cambiamento ecc." (D'Andrade 1995, p. 142).

Una delle più importanti distinzioni fra gli schemi individuabili riguarda la loro distribuzione all'interno della popolazione: in prima battuta e semplificando molto potremmo dire che esistono "schemi universali" spesso riconducibili a facoltà innate della mente e uniformemente distribuiti fra gli individui della nostra specie; esistono "schemi idiosincratici", ovvero dotati di una cer-

ta unicità in quanto specifici di ogni singolo individuo; esistono infine "schemi culturali", i quali non sono individuali, non sono neppure universali, ma sono piuttosto *condivisi* all'interno di una specifica società.

Sulla classificazione dei differenti tipi di schemi si tornerà in seguito, per il momento è sufficiente sottolineare che gli antropologi, da sempre interessati alle somiglianze e alle differenze socio-culturali, sono particolarmente propensi a indagare proprio gli schemi culturali in quanto, attraverso la loro individuazione, è possibile raggiungere una maggiore comprensione delle differenti società e delle loro visioni del mondo. Saranno soprattutto gli antropologi che adotteranno, nella seconda metà del Novecento, un approccio cognitivista a valorizzare la teoria degli schemi e a sottolinearne la rilevanza per gli studi antropologici (per es. D'Andrade 1981).

La teoria degli schemi è strettamente connessa al concetto di prototipo, anzi, si potrebbe dire che uno schema è anche un prototipo. Come ci ricordano Claudia Strauss e Naomi Quinn: "L'essenza della teoria degli schemi è che i nostri pensieri e le nostre azioni non siano direttamente determinate da elementi del mondo esterno, ma che siano mediate da prototipi appresi. Tali prototipi o schemi sono versioni generiche dell'esperienza che rimangono nella memoria" (2000, p. 349).

Indipendentemente dall'approccio adottato, ovvero, indipendentemente dal ritenersi antropologi cognitivisti (per esempio, noi che scriviamo, non lo siamo) o di qualsiasi altra "natura", si può certamente sostenere che l'antropologia culturale degli ultimi decenni mostra una certa attitudine sia a studiare le pratiche e le esperienze incorporate, sia a studiare "attraverso" le pratiche e le esperienze incorporate che innervano la ricerca sul terreno, condotta secondo i criteri di una consolidata tradizione etnografica immersiva. Ne consegue che una teoria della conoscenza che valorizzi l'esperienza e i suoi "sedimenti cognitivi", gli schemi-prototipi, attiri maggiore attenzione rispetto a conce-

tualizzazioni disincarnate e dotate di una certa staticità metafisica, come ad esempio l'idea dell'esistenza di archetipi. In altre parole, la ricerca etnografica sul campo è un "esperimento di esperienza" (Plasere 2002) che non di rado conduce lo studioso a una pratica di immersione prolungata presso società distanti dalla nostra; questa modalità di conoscenza del mondo, che noi continuiamo a ritenere preziosa e insostituibile, permette, se si è abili e fortunati, di individuare schemi-prototipi non sempre famigliari, e al contempo allontana dai fin troppi fantasmi, onnipresenti, costituiti da archetipi universali e ipotesi puramente congetturali.

## 2. Philippe Descola e gli schemi della pratica

Il periodo d'oro in cui l'antropologia cognitivista ha assunto una posizione di rilievo nel dibattito internazionale è individuabile negli ultimi decenni del Novecento. Alcuni assunti riconducibili a tali approcci sono stati successivamente criticati, mentre altri continuano a essere ritenuti fecondi. Una certa persistenza nei dibattiti antropologici è rappresentata da un mai sopito interesse a sviluppare le riflessioni teoriche di Pierre Bourdieu relative alle pratiche sociali (teoria della prassi). Tale interesse coinvolge anche gli approcci cognitivisti, fortemente connessi alla valorizzazione antropologica della teoria degli schemi. Claudia Strauss e Naomi Quinn sono esplicitate al riguardo: "La nostra formulazione può essere considerata come una versione della teoria delle pratiche sociali, in particolare così come è stata sviluppata nel classico testo di Pierre Bourdieu *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972). Nel suo come nel nostro modello è particolarmente significativo che le rappresentazioni interiorizzate non siano regole stabilite rigorosamente, ma deboli reti associative che permettono reazioni flessibili ai particolari di ogni dato evento. Infine, come Bourdieu, vogliamo sottolineare la relativa persistenza di queste rappresentazioni interiorizzate" (2000, p. 349). Nella prima decade del nuovo millennio, il noto antropologo

francese Philippe Descola rinverdirà l'importanza del concetto di "schema" in antropologia in un testo diventato un vero e proprio classico della disciplina, *Par-delà nature et culture* (2005, trad. it. 2014). Se è vero che, come sostiene Descola, gli antropologi non studiano più le strutture profonde e universali preferendo microstorie in cui si rilevano agency, resistenze, egemonie, esperienze ecc., è altrettanto vero che la grana fine dell'etnografia, le visioni del mondo come sono fenomenologicamente date lasciano spesso spazio a monismi interpretativi, schemi unici in cui racchiudere il tutto riducendo la diversità che emerge dalle etnografie a puro materiale ornamentale di teorie valide per ogni stagione e solitamente formulate nei nostri luoghi del sapere e del potere.

La teoria di Descola cerca di salvare capra e cavoli: gli schemi (che sono molteplici, ma non infiniti) e le pratiche che sono la microfisica del sociale e del culturale. In altre parole: gli esseri umani agiscono nel mondo, nei loro micro-mondi quotidiani, seguendo schemi persistenti e duraturi. Infatti, scrive il noto antropologo francese, "come non vedere, ciononostante, che le pratiche e i comportamenti osservabili all'interno di una collettività esibiscono una regolarità, una permanenza, un grado di automatismo, che la maggior parte del tempo gli stessi individui interessati fanno fatica ad attribuire a sistemi di regole stabilite?" (2014, p. 114).

Nel volersi sbarazzare degli estremi Descola prende le distanze sia dalle macrocategorie troppo vaghe e generiche, incapaci di dare conto di configurazioni culturali singolari (si pensi alle "strutture inconse" di Claude Lévi-Strauss e ai "modelli di cultura" di Ruth Benedict), sia da microfisiche troppo particolareggiate che rendono difficoltosa la generalizzazione (si pensi in questo caso agli "habitus" sui quali molto ha insistito Bourdieu). Descola opta per una specifica tipologia di schemi che danno conto degli habitus senza pertanto configurarsi come strutture mentali innate.

Il noto antropologo francese indaga il funzionamento dell'inconscio strutturale collettivo che dà origine a comportamenti (pratiche) e interpretazioni (visioni del mondo) ricorrenti. Egli è interessato alla "tappa intermedia" fra invarianti strutturali e abitudini quotidiane, modi di agire stereotipati; tale tappa intermedia, tale "mediatore" è appunto lo schema concettuale. Senza neppure troppo nascondere i suoi "intenti lévi-straussiani", Descola ambisce a cogliere un piccolo nucleo di schemi pratici interiorizzati in grado di sintetizzare le proprietà oggettive di ogni relazione possibile con gli umani e i non umani.

Per comprendere quindi come i modelli di relazione e di comportamento possano orientare le pratiche senza necessariamente affiorare alla coscienza occorre affidarsi agli studi sugli schemi e alla teoria dei prototipi. I prototipi nutrono le interpretazioni ricorrenti e memorabili e rendono possibile il consolidarsi di schemi.

Descola (2014, p. 120) fornisce a chiarimento un esempio dotato di una certa efficacia: "Il concetto di casa non è costruito a partire da una lista di tratti specifici - un tetto, dei muri, delle porte e delle finestre, ecc. - di cui bisognerà verificare la presenza per assicurarsi che l'oggetto con il quale abbiamo a che fare sia proprio una casa. Saremmo allora molto in difficoltà a identificare in quanto casa un edificio sprovvisto di muri o un rudere il cui tetto fosse scomparso. Se non esitiamo a chiamare casa un igloo, una dimora troglodita o una yurt, è perché all'istante valutiamo la loro conformità con un insieme vago e inespresso di attributi di cui nessuno è essenziale al giudizio classificatorio, ma che sono tutti legati da una rappresentazione schematica di ciò al quale una casa tipica deve conformarsi".

In questa citazione che richiama le "sommiglianze di famiglia" di Ludwig Wittgenstein a cui non pochi antropologi si sono ispirati, è interessante il richiamo di Descola all'"inespresso" di attributi in quanto permette di introdurre una ulteriore impostazione dimensionale: quella del "non verbalizzabile". Infatti, per

imparare a fare nel mondo e a leggere il mondo non serve solo il linguaggio. Non ci sono libretti di istruzioni per tutto, ma in moltissime occasioni della vita occorre "imparare facendo". Per para a tenere una lezione universitaria soltanto tenendone molto. In un certo senso siamo davanti all'antica nozione di *mētis* (o meglio, la teoria degli schemi culturali ci fornisce un modo di spiegarne l'importanza), la cui centralità per lo studio dell'umanità è stata enfatizzata in un celebre libro di James Scott (2019, p. 378 e segg.). È l'esperienza a farci grandi, in quanto le conoscenze sono acquisite più come un riflesso che come una riflessione. Sono le recenti scoperte nell'ambito delle neuroscienze ad aver mostrato il funzionamento di questa attività di riflesso, resa possibili attraverso la stabilizzazione selettiva di connessioni sinaptiche e reti neurali (Descola 2014, p. 122).

Gli schemi sarebbero quindi rinforzati dall'esperienza e consolidati durante gli anni di formazione. L'integrazione dell'esperienza in schemi duraturi avviene soprattutto in specifiche circostanze in cui l'attenzione viene focalizzata su ciò che si vuole trasmettere e riprodurre. Al riguardo - come ricorda Descola - assumono un ruolo molto rilevante i riti, soprattutto i riti di iniziazione, in quanto sono "eventi memorabili" che fissano e stabilizzano schemi, arene privilegiate in cui si rivelano, in forma condensata, schemi di interazione e principi di struttura-punto di partenza del nostro duraturo interesse per il rapporto fra antropologia e neuroscienze siano stati i riti di iniziazione e le connesse pratiche antropo-poietiche (Allovio, Favole 1999; Favole, Allovio 2001).

Per concludere questa parte dedicata a Descola, è utile riassumere la tipologia di schemi che l'autore propone, riprendendo in parte le classificazioni proposte da studiosi precedenti, insistendo su particolari caratteristiche di specifici tipi di schemi:

1) Schemi universali (come per esempio la gravità, il permanere



delle forme, la continuità delle traiettorie);

2) Schemi particolari acquisiti individuali (per esempio le stereotipie quotidiane, come un itinerario seguito regolarmente per recarsi al lavoro);

3a) Schemi collettivi, acquisiti, proposizionali, riflessivi. Sono schemi che si spiegano a parole, sono condivisi da una collettività e risultano particolarmente interessanti a livello antropologico perché spesso rimandano all'organizzazione sociale, spaziale e/o a visioni del mondo (per esempio l' enunciato "non puoi sposare tua cugina", è una chiara indicazione riconducibile alla regola esogamica condivisa da un gruppo di persone che assume una certa visione delle relazioni di consanguineità e affinità);

3b) Schemi collettivi non proposizionali, non riflessivi. Sono schemi che non si spiegano a parole, anch'essi sono condivisi da una collettività e risultano particolarmente interessanti a livello antropologico perché spesso rimandano all'organizzazione sociale, spaziale e/o a visioni del mondo (per esempio il modo in cui è organizzato e suddiviso l'interno di una abitazione non è esplicitato a parole, ma lo facciamo nostro attraverso l'esperienza. Sicché, per esempio, sappiamo che aprendo la porta principale di una abitazione è impossibile che ci si trovi in bagno).

Alcuni schemi del tipo (3b) sono "specializzati", sono attivati in situazioni molto particolari benché siano condivisi (per esempio le modalità di legarsi le scarpe). Rientrano in tale categoria gli "habitus" su cui riflette Pierre Bourdieu e che, seppur interessanti a livello antropologico, hanno la caratteristica di essere molto specifici e difficilmente soggetti a generalizzazioni. Altri schemi del tipo (3b) sono invece "integratori", ovvero sono attivati in molte situazioni e contribuiscono a dare a ciascuno di noi il sentimento di avere in comune con altri individui una stessa cultura. Ne consegue che, per Descola, questi schemi collettivi integratori delle pratiche sono di eccezionale interesse antropologico.

È importante sottolineare che gli schemi di cui parla Descola,

in modo particolare i 3a e 3b, sono fondamentali per spiegare il carattere condiviso della cultura. Come hanno messo in luce Matteo Aria e Adriano Favole (2015), la condivisione è una capacità fondamentale dell'essere umano. Essa non è riducibile a una generica abilità empatica, un'assonanza garantita dai neuroni specchio (di cui non ci occuperemo qui), ma è la capacità di creare realtà di cui ci si sente collettivamente parte. Conflitto e condivisione sono due facce ugualmente importanti dell'umano. Tornando a Descola, vale la pena riportare una lunga citazione: "Gli schemi collettivi interessano più da vicino gli etnologi poiché costituiscono uno dei principali mezzi per costruire significati culturali condivisi" [...] Gli schemi integratori sono dispositivi più complessi, ma la cui comprensione è cruciale per l'antropologia poiché tutto lascia pensare che è la loro funzione mediatrice che, in gran parte, contribuisce a dare a ciascuno di noi il sentimento di avere in comune con altri individui una stessa cultura e una stessa cosmologia. Possiamo definirli come strutture cognitive generatrici di inferenze, dotate di un alto grado di astrazione, distribuite con regolarità all'interno di collettività dalla distribuzione variabile, e che assicurano la compatibilità tra famiglie di schemi specializzati consentendo di generare di nuovi per induzione. Tali schemi non sono interiorizzati mediante un inculcare sistematico, non esistono nel cielo delle idee pronte a essere captate dalla coscienza; si costruiscono poco a poco, e con caratteristiche identiche, per il fatto che insieme di individui attraversano esperienze comparabili, un processo facilitato dalla condivisione di una lingua comune e dalla relativa uniformità dei metodi di socializzazione dei bambini all'interno di un gruppo sociale dato" (2014, pp. 125-126). Solo la *métis*, il fare concretamente esperienza di una cultura perché se ne è parte fin dalla nascita o perché, come nel caso della ricerca sul campo, si decide di *praticare* per un congruo periodo di tempo quella società, ci consente di applicare, e non sempre in modo consapevole, questi schemi.

Gli schemi collettivi integratori si caratterizzano proprio per il

fatto di essere condivisi e tale condivisione permette di immaginare e individuare ciò che noi antropologi denominiamo "cultura". Claudia Strauss e Naomi Quinn, nel saggio citato in precedenza, precisano che è semplicemente una questione di scelta il decidere a quale punto del continuum di ciò che è condiviso definiamo un dato schema come "culturale". Inoltre, le appartenenze sono così intersecate e variabili che gli schemi culturali risultano distribuiti in maniera differenziata all'interno dei gruppi umani. Sempre secondo Strauss e Quinn, gli schemi possono essere connessi a tendenze centripete - tendenze integratrici, direbbe Descola - quando vengono evocati in una ampia varietà di contesti (per esempio l'onore nell'area mediterranea, la purezza e la contaminazione in India, l'autosufficienza negli Stati Uniti); oppure possono dar vita a tendenze centrifughe proprio per il fatto che le esperienze e le scelte dei singoli individui non sono totalmente imprigionate all'interno degli schemi condivisi. In altre parole, la condivisione avviene, nella maggioranza dei casi, in recinti aperti e non all'interno di prigioni dotate di spesse grate. Diversamente, sarebbe complicato dar conto delle trasformazioni, delle innovazioni e delle fughe dalla cultura, di cui Adriano Favole ha raccolto in un recente volume una prima fenomenologia (2018). Come scrivono ancora le due antropologhe statunitensi: "Questo modo di pensare la cultura come un insieme di conoscenze o di schemi culturali distribuiti in maniera differenziata, ci sembra dare ragione della effettiva condivisione culturale, senza il rischio di reificare la cultura come un'entità delimitata" (2000, p. 358).

### 3. **Ignami, pecore, doni: qualche esempio di schema integratore**

Come cogliere questi schemi integratori? E' un paradosso solo apparente, in realtà una significativa difficoltà, il fatto che sia più "semplice" tratteggiare teoricamente e in modo astratto l'esistenza di questi "schemi integratori condivisi di ordine cultu-

rale", piuttosto che descriverli nella loro specificità. L'apparente paradosso è legato al fatto che, come si è detto, gli schemi esistono *in azione* e, spesso, non sono neppure verbalizzati e resi consapevoli. Riteniamo al proposito che il metodo che storicamente ha sviluppato l'antropologia culturale, ovvero l'etnografia intesa come attività prolungata e immersiva di ricerca sul campo, offra due risorse importanti: la prima è la possibilità di fare esperienza diretta di una cultura e quindi degli schemi messi in atto dagli attori sociali, seppure per periodi inevitabilmente più brevi di chi *abita* stabilmente una società; la seconda è il carattere *contrastivo* di quell'esperienza. Intendiamo dire che proprio sperimentando condizioni di vita, di pensiero e di azione parzialmente *altri* rispetto alle abitudini e agli schemi dello stesso ricercatore, è possibile, per contrasto, far emergere somiglianze e differenze e cogliere delle specificità. E' quello che, a volte, definiamo il "paradosso del pesce": solo saltandone fuori il pesce può accorgersi dell'esistenza dell'acqua, un elemento così familiare (un po' come uno schema consolidato) da divenire invisibile.

Nonostante le difficoltà non ci sottrarremo al tentativo di tratteggiare alcuni schemi, anche per evitare di cadere in quei formalismi e astrattismi che hanno caratterizzato, tra le altre, la teoria strutturale di Lévi-Strauss a cui Descola si ispira. Ci attenderemo alle due "risorse" dell'etnografia che abbiamo citato, scegliendo esempi di cui abbiamo esperienza etnografica e utilizzando un'argomentazione contrastiva.

Il primo esempio prende spunto dagli studi compiuti a partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso dall'etnobotanico e linguista francese André-Georges Haudricourt presso le società kanak della Nuova Caledonia, uno dei tre Territori d'oltremare francese nel Pacifico. In due celebri articoli, Haudricourt (1962, 1964), tra l'altro uno degli ispiratori della teoria degli "schemi" di Descola, teorizza una opposizione tra l'economia orticola itinerante dei Kanak, coltivatori di tuberi - la "civiltà dell'igname"

-, e le economie cerealicole e di allevamento dei coloni francesi che si stanziarono sull'isola a partire dalla seconda metà dell'Ottocento - la "civiltà dei cereali". Civiltà dell'igname e civiltà dei cereali hanno dato vita a schemi di azione che coinvolgono sia l'attività produttiva *stricto sensu* sia ambiti ben più ampi quali le concezioni dell'ambiente, della politica, del rapporto con gli stranieri, le cosmologie persino.

La contrapposizione ovviamente si giocò su un piano di potere, con i progetti di colonizzazione dell'isola melanesiana, ricca di campi da coltivare e risorse minerarie, da parte di una potente nazione europea. L'etnografia di Haudricourt prende avvio proprio dall'attività agricola di Kanak e Francesi. Orticoltori itineranti sul territorio, i Kanak coltivavano soprattutto tuberi (taro e igname, a cui si aggiunse la manioca introdotta dall'America). La coltivazione dell'igname in specifico, un cibo di centrale importanza nel rito e nelle cosmologie, oltretutto nell'alimentazione, era basata su uno schema di azione che Haudricourt definiva "azione negativa indiretta". L'orticoltore kanak prestava molti sforzi a preparare il "nido" (una metafora che anche oggi si sente spesso utilizzare) per il tubero di igname messo a coltura: poiché si tratta di vegetali che possono superare il metro di lunghezza, il terreno andava interamente dissodato e in parte "svuotato" per far posto al crescere dell'igname. Dopo queste operazioni preliminari, accompagnate da un consistente investimento rituale, l'orticoltore esercitava un'azione minima sulla coltura, limitandosi a eliminare alcune erbacce. I Kanak, infatti, ritenevano che una volta avviata la "nuova" vita del tubero, stesse alla sua autonomia e "responsabilità" il fatto di crescere bene. Nel mondo kanak, i tuberi (così come altre piante, animali e alcuni oggetti) sono considerati come "partecipipi" della condizione umana, con cui condividono una capacità di *agency* e soprattutto il fatto di "essere coltivati". Nella cosmologia kanak infatti, non n'è traccia della radicale opposizione tra "umanità" (consapevolezza, coscienza, capacità di azione) e "natura" (un mondo "a parte" da quello umano, istinti, biologia, inconsapevo-

lezza, selvatichezza ecc.). L'opposizione significativa è piuttosto quella tra il "colto" (lo spazio del villaggio, gli orti, il corpo umano vivente ecc.) e l'"incolto" (la foresta, gli spiriti, i corpi dei morti, le divinità). Colto e incolto non sono caratterizzati da una contrapposizione radicale e sostanziale: lo stesso essere umano passa da un dominio all'altro quando nasce e quando muore - in molti miti kanak la resurrezione è legata all'ingestione casuale di igname colto. L'incolto non è il totalmente altro, bensì un fecondo deposito di "possibilità" non ancora realizzate. In molte lingue kanak, dice Haudricourt, esistono termini per indicare l'attività di chi si reca in foresta, negli antichi siti abbandonati a maggesi, a cercare nuove varietà di tuberi. Mentre infatti l'orticoltore, nei suoi campi, riproduce le stesse varietà di taro e igname di anno in anno, piantando dei cloni (come facciamo noi con le patate), in foresta potrà trovare nuove e inedite varietà di tuberi, nate dall'incrocio sessuale dei fiori che creano semi geneticamente diversi dai tuberi originari. E' in questo modo che, in tremila anni di occupazione dell'isola, le società kanak hanno selezionato un numero impressionante di varietà di tuberi, diversi per gusto, resistenza alla siccità o alle piogge, adattamento alle diverse quote e così via. Questo "schema" di origine orticola, caratterizzato dunque da: 1. Conferimento di *agency* alle piante e azione negativa indiretta; 2. Opposizione tra colto e incolto; 3. Valorizzazione della diversità e varietà delle piante (non a caso molti riti della tradizione prevedono scambi di cloni di igname), agisce ben oltre il campo dell'economia e della coltivazione: esso è leggibile in "campi" che vanno dalla natura al potere politico, alla cosmologia, alle relazioni con gli stranieri. Abituati a un'azione negativa indiretta con i tuberi, i Kanak, similmente, non svilupparono mai quelle forme di potere "pastorale" di cui Michel Foucault ha mirabilmente svelato l'archeologia nelle società occidentali. Il capo kanak non è un "buon pastore" che segue in ogni ambito la vita delle sue "pecorelle"; bensì una sorta di rappresentante del gruppo o di garante del "benessere" (*mana*, nelle lingue oceaniane) del suo popolo, in virtù di un legame par-



ticolare (spesso di ordine genealogico) con le forze che abitano l' "incolto" (spiriti dei defunti e dèi, in primo luogo). Sul piano cosmologico, i Kanak, come detto, non contrappongono gli esseri della "natura" e gli "esseri umani". Come in molte società dette un tempo "animiste", i Kanak consideravano l'umanità come una qualità diffusa a diverse tipologie di viventi (e persino di non viventi, come alcune pietre sacre). Infine, Haudricourt nota che i Kanak e molti oceaniani potevano essere definiti come società "xenofile": la passione per la (bio)diversità delle specie vegetali e per la loro moltiplicazione, si riverberava nella passione per la diversità linguistica (i circa 150 mila kanak della Nuova Caledonia parlano tuttora 29 lingue melanesiane, oltre al francese divenuto lingua franca) e nella capacità di incorporare gli "stranieri" nelle loro società, anche con elevate funzioni politiche (il principio del "re straniero" descritto da Marshal Sahlins in un celebre volume, *Isole di storia*, 2016). A differenza dei colonizzatori francesi, i Kanak (come gran parte delle società melanesiane) non diedero vita a forme di organizzazione politica centralizzata né svilupparono lingue centralizzate egemoni.

E i francesi? La "civiltà dei cereali", argomentava Haudricourt (ma sul tema si veda anche il recente *Against the grain* di Scott, 2017), aveva alle spalle una tradizione pastorale caratterizzata da uno schema definibile come "azione diretta positiva" verso gli animali e le piante. "Essa, scrive Haudricourt, esige un contatto permanente con l'essere addomesticato" (1962, p. 42). La pecora va accompagnata notte e giorno, portata nei pascoli per nutrirsi, messa in condizione di abbeverarsi, assistita nei partì, con i piccoli che a volte vanno portati in spalla nei passaggi difficili. Una "sovradomesticazione" che fa sì che l'animale domestico o la pianta coltivata non siano più in grado di riprodursi senza l'assistenza dell'essere umano (una caratteristica amplificata oggi in molti organismi vegetali transgenici). Privati di capacità di azione, originari di un mondo, la "natura", radicalmente diverso da quello umano, animali come le pecore e vegetali come i cereali vanno soprattutto difesi dagli esseri selvatici come i lupi o da

"invasori" come le piante infestanti. La "civiltà dei cereali" contrappone in modo radicale l'umano o comunque il "domestico" a una realtà "altra" che è la natura selvaggia, fonte di pericoli e di minacce. Ne consegue, su un piano politico, la possibilità di emergere di forme "pastorali" di potere: il leader religioso e più tardi quello politico si occupano *in toto* delle loro "anime", penetrando fin nei recessi più reconditi della loro vita privata. E ne consegue uno spiccato atteggiamento "xenofobo": "separare il grano dalla zizzania", argomenta Haudricourt, ha come correlato una opposizione netta e radicale tra il "noi" e l'"altro". Le forze oscure della natura selvaggia e i pericoli radicali che gli "altri" pongono al "noi", son radicati in figure mitologiche come il "lupo", (e purtroppo, di questi tempi, il "hero" o lo "zingaro") che ancora oggi popolano il nostro immaginario. Come vedremo nelle Conclusioni, l'opposizione proposta di Haudricourt tra "civiltà dei tuber" e "civiltà dei cereali" non manca di qualche forzatura e risente probabilmente di una identificazione troppo netta tra "uno" schema e "una" cultura, che oggi non ci sentiremmo di condividere del tutto.

Veniamo però al secondo esempio. Si deve a un etnologo francese, Marcel Mauss, l'identificazione di uno schema la cui (r)esistenza appare ben consolidata, anche nella tarda modernità. Si tratta dello "scambio dono" o "reciprocità", che Mauss contrappone allo "scambio mercato", nel celebre *Saggio sul dono* (2002). Mauss, grande erudito e attento lettore di etnografie, si era accorto che in molte società del passato, in molte società cosiddette di "interesse etnografico" e, a suo dire, in modo residuale nella sua stessa società, esisteva uno schema di comportamento economico che contraddiceva a fondo l'idea dell'*homo oeconomicus*. In estrema sintesi e semplificando questioni che altrove abbiamo trattato in modo più esauritivo, possiamo dire con Mauss che lo schema del "dono" o "reciprocità" consiste in una triplice legge: l'obbligo di dare, l'obbligo di ricevere e l'obbligo di ricambiare. Mauss notò che esisteva (ed esistono tuttora) società in cui gran parte dei beni e servizi circolavano non in base al principio



della massimizzazione del profitto, quanto piuttosto dall'obbligo "morale" del donare. In queste società, l'atto del "dare" nasce dal vincolo legato al fatto di far parte di un gruppo e di essere coinvolti in una rete estesa e profonda di scambi e, insieme, dall'aspettativa di un "ritorno". Coloro che praticano lo schema del "dono" (un termine ambiguo, che non ha mancato di creare grande dibattito in antropologia) o della "reciprocità" non sono più generosi di coloro che vivono in un'economia a prevalente scambio-mercato. Essi sono abituati, fin dall'infanzia, a "dare", "ricevere" e "ricambiare" in quanto pongono in primo piano la costruzione o la conferma di una "relazione" che implica fiducia, aspettative di scambi futuri, persino una sorta di "assicurazione sociale" sul futuro. E', notava Mauss, lo stesso schema che "noi" usiamo a Natale o con i regali di compleanno: non ci sogneremo mai di chiedere a chi ci fa un regalo di Natale: "quanto fa?" o "quanto costa?", né ci mettiamo a negoziare con i nostri amici sul valore dei reciproci regali di compleanno! La "reciprocità" è uno schema diverso dallo scambio di mercato che mettiamo in atto comprando un chilo di pane. In questo caso ci aspettiamo che il panettiere fissi un prezzo "di mercato" basato sulla regola ferrea della domanda-offerta e il panettiere si aspetta da noi un'intermediata transazione in denaro che "chiude" la nostra relazione (spesso facciamo acquisti da persone che non vedremo mai più nella nostra vita, una situazione impensabile nello schema del dono).

A partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, una abbondante letteratura sociologica, antropologica ed economica mostrerà la rilevanza dello schema del dono nelle società contemporanee, uno schema capace di spiegare la forza del volontariato, del terzo settore, della cura di bambini e anziani: la reciprocità non è affatto scomparsa dalla società contemporanea e non è così residuale come immaginava Mauss. Schemi o logiche del dono e del mercato per lo più coesistono in una medesima società, anche se in misura significativamente differente tra una cultura e l'altra. In altri termini, crescendo abbiamo acquisito tanto lo

schema dello scambio mercato quanto lo schema dello scambio dono: nessuno dei due può ammantarsi di "naturalità". Ricorriamo all'uno o all'altro, più all'uno che all'altro, a seconda delle traiettorie delle nostre vite e a seconda delle società in cui ci è dato vivere.

#### 4. Conclusioni

Veniamo ora ad alcune conclusioni le quali, data l'ampiezza del tema, non possono che configurarsi in modo provvisorio. In *primo luogo*, la teoria degli schemi che abbiamo esposto in queste pagine e i due esempi forniti, ci spingono a dire che il punto nodale del dibattito affrontato in questo volume non è quello tra "innatisti" e "culturalisti". Si tratta piuttosto di capire dove si collochi il confine tra schemi acquisiti con la dotazione genetica e schemi costruiti per il fatto di far parte di un collettivo umano e non umano particolare. Si tratta, secondo noi, di superare la dicotomia tra *tabula rasa* e dotazione innata, a favore di prospettive che mettano in luce le interazioni tra "materia" e "forma" (come fa Tim Ingold in *Making*, 2019), tra "reale" e "simbolico", tra innato e acquisito: si tratta insomma, come ha cercato di fare Descola, di andare *al di là* di natura/cultura.

Un *secondo punto* che ci interessa, da antropologi, sottolineare è relativo alla pluralità degli schemi. Occorre infatti ribadire che sarebbe alquanto semplicificante e sbagliato identificare uno "schema" con una "cultura". Ci sono ovviamente degli schemi di azione che si sviluppano, in modo quasi esclusivo in società specifiche: l'abilità di pescare aragoste da parte degli abitanti dell'isola di Futuna (Vanuatu) non trova riscontro tra le società tradizionali della Mongolia (vale il viceversa per la "cultura" delle renne). Nessuna società, tuttavia, utilizza uno solo o un ristretto numero di "schemi culturali": la condivisione sociale è un fenomeno molto complesso, come le reti che uniscono funghi e alberi, come le articolazioni neurali. Ci sono certo schemi più generali (come nei due esempi presentati più sopra), ma esiste,

in ogni cultura, uno stock amplissimo di schemi di azione. E' anzi per questo che il determinismo culturale non ha (più) diritto di cittadinanza nel pensiero antropologico contemporaneo.

Un terzo punto concerne la domanda relativa a cosa avviene quando gli "schemi" di azione cozzano, si scontrano e confrontano. Le relazioni interculturali sono spesso legate all'uso a volte inconsapevole, a volte "naturalizzato" – è in questo che consiste l'etnocentrismo – di schemi di azioni. Kanak e Francesi finirono per farsi la guerra perché lo schema dell'orticoltore Kanak vacilla quando gli allevatori liberarono le mucche nel territorio caledone! La visione statica della proprietà della terra, la costruzione di città e villaggi "stabili", cozzò contro le economie itineranti dei Kanak. Venendo al secondo esempio, quante volte nelle nostre vite, persino individuali, sentiamo il conflitto tra la reciprocità che mette in primo piano la relazione e il principio del profitto che si basa sullo schema dello scambio mercato! Gli schemi di azione non sono degli attrezzi neutralizzati, da collezionare come farfalle in una teca, ma percorrono le relazioni interculturali. La teoria degli schemi implica questioni che, da una parte, hanno a che fare con il potere. Dall'altra mettono in gioco la creatività degli esseri umani. Dal punto di vista del potere, e sarà il nostro quarto punto, ci sono schemi sostanzialmente incompatibili (come quelli del nostro primo esempio), altri capaci di coabitare (come dono e mercato): ci sono schemi egemonici e altri che risultano non tanto inefficaci, quanto "vinti" nelle dinamiche storiche. Per limitarci a un piccolo esempio etnografico: missionari e coloni in Oceania imposero lo schema alimentare dei pasti (colazione, pranzo e cena) a società che avevano uno schema legato a un unico pasto quotidiano, con conseguenze sulla salute che possono essere constatate anche oggi, come mettono in luce diversi studi sulla obesità delle società oceaniane (Cottino 2013). Legemonia dello schema dello scambio mercato viene oggi spesso definita come "neoliberalismo".

La teoria degli schemi (punto quinto) è, come si dice oggi, "sf-

dante" anche dal punto di vista della creatività, dell'innovazione, delle rivoluzioni. Come e quando avviene che ci si liberi di "vecchi" schemi per adottare nuove configurazioni di azione? Si tratta qui di riflettere non tanto sulla creatività quotidiana degli individui, ma su quelle forme "collettive" di azione innovativa che, di tanto in tanto nella storia, "rompono gli schemi" portando a nuove visioni e pratiche della società.

Le culture che abitiamo sono "vischiose". Noi esseri umani non siamo "canguri" in grado di muoversi con facilità da uno schema cultura a un altro. Neppure però siamo totalmente prigionieri e, ancora, neppure siamo "individui" privi di schemi socialmente condivisi, come suggerisce implicitamente una certa antropologia contemporanea avversa alla nozione di "cultura" e sospettosa verso ogni tentativo di individuare "schemi" di azione. Vivere le differenze e le somiglianze, insomma, significa assumere la responsabilità dello sforzo di estendere i nostri schemi verso altre direzioni. Significa farsi carico e cura di "dilatare" lo spazio culturale della nostra esistenza in direzione altrui. Cullarsi nell'idea che l'innato colmi le differenze fornendoci una strada spianata verso l'universalismo; al contrario arrendersi all'inconciabilità degli schemi, come vorrebbero gli integralisti culturali, sono strategie a nostro modo di vedere entrambe fallimentari.

#### Bibliografia

- Allouvi, Stefano e Favole, Adriano, *Plasticità e incompletezza tra etnografie e neuroscienze*, in F. Remotti (a cura di), *Forme di umanità*, Torino, Paravia, 1999, pp. 169-208.
- Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginevra, Droz, 1972 (trad. it, *Per una teoria della pratica*, Milano, Cortina, 2003).
- Casson, Ronald, *Schemata in Cognitive Anthropology*, "Annual Review of Anthropology", 1983, pp. 429-462.
- Changeux, Jean-Pierre, *Luomo neurale*, Milano, Feltrinelli, 1983 (ed. or. *L'homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983).
- Cottino, Gaia, *Il peso del corpo*, Milano, Unicopli, 2013.
- Dandrade Roy, *The Cultural Part of Cognition*, in "Cognitive. Science", 1981, 5, pp. 179-195.

- D'Andrade Roy, *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005 (trad. it. *Oltre natura e cultura*, Firenze, SEID, 2015).
- Favole, Adriano e Allowio, Stefano, *Attraverso le frontiere. Uno sguardo antropologico alle neuroscienze*, "Passaggi, Rivista Italiana di Scienze Transculturali", vol. 1, 2001, pp. 49-81.
- Favole, Adriano e Arta, Matteo, *La condivisione non è un dono; in L'arte della condivisione*, Novara, UTET, 2015, pp. 23-44.
- Favole, Adriano, *Vie di fuga. Otto passi per uscire dalla propria cultura*, Novara, UTET, 2018.
- Geertz, Clifford, *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna, 1987 (ed. or. *The interpretation of culture*, New York, Basic Books, 1973).
- Handricourt, André-Georges, *Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'atruu*, "L'Homme", 1962, pp. 40-50.
- Haudricourt, André-Georges, *Nature et culture dans la civilisation de l'igname*, "L'Homme", 1964, pp. 93-104.
- Ingold, Tim, *Making*, Milano, Cortina, 2019 (ed. or. *Making*, London, Routledge, 2013).
- Maus, Marcel, *Saggio sul dono*, Torino, Einaudi, 2002 (ed. or. *Essai sur le don*, "Année Sociologique", vol. 1, 1923-1924).
- Piassere, Leonardo, *Lettrato imperfetto*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- Remotti, Francesco, *Per un'antropologia inattuale*, Milano, eleuthera, 2014.
- Remotti, Francesco, *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Roma-Bari, Laterza, 2019.
- Sahlins, Marshall, *Isole di storia*, Milano, Cortina, 2016 (ed. or. *Island of history*, Chicago, University of Chicago Press, 1985).
- Sasanuma, Sumiko, *Neuropsychology of reading: universal and language-specific features of reading impairment*, Hove, Lawrence Erlbaum, 1994.
- Scott, James, *Against the grain*, Yale, Yale University Press, 2017 (trad. it. *Le origini della civiltà*, Torino, Einaudi, 2019).
- Scott, James, *Lo sguardo dello Stato*, Milano, eleuthera, 2019 (ed. or. *Seeing like a State*, Yale, Yale University Press, 1990).
- Strauss, Claudia e Quinn, Naomi, *Un'antropologia cognitivo-culturale* in R. Borofsky (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi, 2000.

## Culture and Psyche: Towards a more universal psychology

### Sudhir Kakar

Sudhir Kakar is a psychoanalyst, novelist, and a scholar in the fields of cultural psychology and the psychology of religion. He has been Lecturer at Harvard University, Senior Fellow at the Centre for Study of World Religions at Harvard (2001-02), and Visiting Professor at the universities of Chicago (1989-92), McGill, Melbourne, Hawaii and Vienna. Kakar has been a Fellow at the Institute of Advanced Study, Princeton, Wissenschaftskolleg, Berlin and the Centre for Advanced Study of Humanities, Cologne. His many honours include the Bhabha, Nehru and ICSSR National Fellowships of India, Kardiner Award of Columbia University, Boyer Prize for Psychological Anthropology of the American Anthropological Association, Germany's Goethe Medal, Rockefeller Residency, McArthur Research Fellowship, and the Order of Merit of the Federal Republic of Germany. Kakar is the author of eighteen books of non-fiction and six of fiction. His books have been translated into twenty-two languages around the world.

#### Abstract:

Although there are signs of change, it still remains largely true that most of our knowledge on how human beings feel, think, act, is derived from a small subset of the human population that has been called WEIRD, the acronym standing for western, educated, industrialized, rich and democratic. WEIRD cultural ideas and ideals permeate fundamental ideas about human relationships, family, marriage, male and female and so on. This knowledge, which is essentially cultural in origin and less than conscious, remains unexamined and is regarded as universally valid. I will elaborate on this by taking the example of two concepts, connection and sympathy, and how the Indian take on these concepts gives a different cast to the formation of the psyche and its manifestations in the external world. Website: [www.sudhirkakar.com](http://www.sudhirkakar.com)

Most of our knowledge on how human beings feel, think, act, is