

A.M.Cirese

1977n

Risposta a C. Rossetti
La critica sociologica, 1977, n. 43 : 79-94

MENU

C.Rossetti, *“La teoria dei dislivelli” di Alberto Maria Cirese*

A.M.Cirese, *Risposta a C. Rossetti*

1972/72

La Critica Sociologica

43. AUTUNNO 1977

luglio-settembre 1977



SOMMARIO

F. F. — Partenogenesi ovvero il monologo culturalistico . . .	pag. 3
U. CERRONI — Considerazioni su Hegel politico . . .	» 7
F. FERRAROTTI — L'altra faccia dell'irrazionalismo . . .	» 14
M.I. MACIOTI — Neo-pentecostali e carismatici . . .	» 17
L. CATUCCI — I neo-pentecostali cattolici: dall'irrazionalismo la salvezza . . .	» 39
F. FERRAROTTI — L'importanza della discussione . . .	» 47
C. ROSSETTI — La « teoria dei dislivelli » di A.M. Cirese . . .	» 49
A.M. CIRESE — Risposta a C. Rossetti . . .	» 79
V. PADIGLIONE — In margine al dibattito sul folklore . . .	» 95
L. CASTELLANO — Note su sviluppo e sottosviluppo . . .	» 112
A. ROVERSI — Max Weber e la sociologia della crisi . . .	» 129
A.W. GOULDNER — Sugli intellettuali rivoluzionari (II) . . .	» 151
F. FERRAROTTI — Pier Paolo Pasolini e la vocazione civile dell'in- tellettuale italiano . . .	» 162
M. MICETTI — L'esclusione scolastica nella città di Roma (II) . . .	» 179

CRONACHE E COMMENTI

F. FERRAROTTI — Anche i terroristi sono esseri umani . . .	» 184
E. SCAVEZZA — Scambi epistolari con benedizione e senza . . .	» 184
E. POZZI — Socializzare la psicanalisi? . . .	» 185
S. BERNARDINI — Una riflessione per il signor ministro . . .	» 200
M. LELLI — Ipotesi sull'uso del movimento degli studenti . . .	» 202
F. F. — « L'uomo - società, tradizione, sviluppo », una nuova ri- vista nel campo delle scienze umane . . .	» 218
M.I. MACIOTI — Gli ex-voto pugliesi . . .	» 219
O. MASSARI — « La crisi della società italiana e l'orientamento delle nuove generazioni ». Convegno dell'Istituto Gramsci (7-8-9 ottobre 1977) . . .	» 220
A. IZZO — Operai e intellettuali in un dibattito televisivo . . .	» 223
F. FERRAROTTI — Emarginazione in ambiente urbano . . .	» 225

SCHEDE E RECENSIONI (A. Antonicelli, S. Del Campo - M. Navarro - J. F. Teranos, Deleuze e Guattari, E. Di Nallo, M. Foucault, P. Franchi, A.G. Kharchev - S.I. Golod, M. Millman e R. Kanter) . . .	» 226
Summaries in English of some articles (a cura di E. Pozzi) . . .	» 243

*In copertina « La strada delle Murge ». La fotografia è stata ripresa da
F. Ferrarotti nel maggio 1976.*

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 15 ottobre 1977

« La teoria dei dislivelli » di Alberto Maria Cirese

Introduzione

Nel corso degli ultimi anni Alberto Cirese è venuto allargando il campo dei suoi interessi, muovendo dalle tradizioni popolari e giungendo all'antropologia. Egli non si è preoccupato soltanto di contribuire a diffondere in Italia alcuni lavori di importanti studiosi stranieri. Ha organizzato intorno a sé un « gruppo di studio » e ne ispira e ne guida il lavoro. Cirese ha voluto anche prendere posizione direttamente nel dibattito antropologico e ha tentato di formulare uno « schema generale » per ridefinire l'oggetto della ricerca etno-antropologica. Egli sembra essersi impegnato ad apportare un contributo « originale », di carattere teorico e metodologico, allo sviluppo delle scienze sociali.

E' dunque doveroso chiedersi quale sia la effettiva portata esplicativa dello schema di Cirese al fine di accertare, se possibile, se esso consenta un effettivo progresso dell'antropologia. Ma prima di intraprendere la discussione è opportuno delineare brevemente la posizione di Cirese nel suo insieme.

L'orientamento di Cirese sembra chiaro. Egli intende sollevare un problema epistemologico concernente il « paradigma » fondamentale dell'antropologia, il suo modo di « concettualizzare » il mondo. Cirese non usa il termine epistemologia né quello di « cosmologia ». Ma i suoi riferimenti « al taglio della realtà che si opera », ai « quadri di interpretazione » che si impiegano, sollevano un problema meta-teorico e, dunque, epistemologico. Secondo Cirese, è indispensabile affrontare la « verifica del taglio della realtà ». Lo è, in particolare, per il progresso delle scienze della cultura. Si tratta di una « lacuna » che bisogna colmare subito:

« ... se non si vuole morire per paura (pratica e sentimentale) di vedere morire, alla luce della riflessione critica, certe concezioni alle quali eravamo tradizionalmente legati »².

Cirese si propone un programma ambizioso e vasto: un'opera di rifondazione delle « discipline etno-antropologiche »:

« Dobbiamo cercare di precisare — egli scrive — quale è il punto di vista che rende intellegibile l'oggetto della ricerca dandogli una unità e, inversamente, quale è questo oggetto che richiede quel particolare punto di vista per assumere una intellegibilità

Cirese spiega:

« ... il contributo più importante che... gli studi di etnologia europea hanno portato alla conoscenza dell'uomo è di aver sperimentato all'interno della nostra civiltà quella pluralità e quella alterità di cultura che i contatti con (e gli studi su) i popoli un

¹ A. CIRESE, *Alterità e dislivelli di cultura nelle società superiori*, in A. Cirese (a cura di) « Folklore e antropologia », Palermo, 1972, pp. 12.

² A. CIRESE, *op. cit.*, p. 12.

³ A. CIRESE, *op. cit.*, p. 25.

tempo detti « di natura » ci avevano fatto sperimentare fuori della nostra società »⁴

Secondo Cirese, è decisivo rendersi conto del problema dei « dislivelli di cultura » interni alle « società superiori ». L'oggetto di studio delle scienze della cultura — e la rivoluzione nelle discipline etno-antropologiche che metterebbe a capo della ridefinizione dell'oggetto etnologico — consisterebbe nel porre i « dislivelli interni di cultura » come oggetto fondamentale d'analisi.

« Come ho già avuto occasione di scrivere — ci dice Cirese — le società che chiamo superiori... sono unificate dalla centralità dell'organizzazione dello Stato e dalla volontà di riconoscersi come unità storiche *omogenee*. Tuttavia, esse lasciano intravedere nel passato e nel presente una serie di differenze culturali interne che non si riscontrano, almeno così nettamente, nelle società dette primitive »⁵

Cirese dà alcuni esempi di dislivelli culturali: la distanza tra città e campagna, tra nord e sud, tra centri e periferie. Muovendo dalla consapevolezza dell'esistenza dei « dislivelli », Cirese giunge a ricavare e a proporre un criterio metodologico generale per orientare il lavoro delle discipline etno-antropologiche. E' il criterio dell'« alterità ». Esso non indica solo l'altro, il « diverso », ma connota, secondo Cirese, le « contrapposizioni ». Contrapposizioni, si intende, tra « classi egemoniche » e « classi subalterne », tra nord e sud, e via dicendo.

« Quale è dunque il criterio della nostra scelta? » si domanda Cirese. Noi scegliamo i fenomeni che per una ragione o per l'altra si differenziano da », « si oppongono », sia dal punto di vista soggettivo sia dal punto di vista oggettivo »

E precisa:

« Possono darsi differenziazioni orizzontali (tra *élites* e ceti subordinati) o verticali (tra vallate e vallate) tra contadini e operai). Ma si tratta in ogni caso di differenziazioni, distinzioni, opposizioni cioè di fenomeni che sono concepiti o percepiti ad un livello diverso o altro »⁶

Cirese ha tentato di esprimere con un'unica formula i suoi concetti:

« Le ricerche denominate ora etnologia europea ora storia delle tradizioni popolari... studiano l'insieme dei dislivelli di cultura che sono esistiti e che si formano continuamente all'interno delle società dette superiori. In altri termini, esse studiano i fatti culturali che sono prodotti e conservati dai gruppi, sottogruppi, classi di base... che esistono o sono esistiti all'interno delle società a grande segmentazione socio-culturale, e che si *oppongono* in maniera oggettiva e soggettiva ai fatti culturali prodotti e conservati dai gruppi o dalle classi di *élites*, egemoniche, dominanti, etc. ... »⁷

⁴ A. CIRESE, *op. cit.*, p. 25. Cfr. G.L. BRAVO (a cura di), *Classi, Tradizioni, Nuova Cultura*, Ivrea, 1976, p. 11.

⁵ A. CIRESE, *op. cit.*, p. 25.

⁶ A. CIRESE, *op. cit.*, p. 30.

⁷ A. CIRESE, *op. cit.*, p. 40.

Questa è, per Cirese, una definizione del « campo », del « paradigma », delle discipline etno-antropologiche. E sarebbe anche il culmine del processo di sviluppo delle medesime, dal momento dei primi interessi per la *rusticitas* alle analisi del Tylor⁸.

Per chiarire i termini della discussione conviene precisare tre punti da discutere:

1) la definizione dell'ambito delle « scienze » etno-antropologiche che Cirese ci propone;

2) la dicotomia culture egemoni-culture subalterne;

3) il criterio dell'alterità e l'analisi del cambiamento sociale.

Questi sono, a mio giudizio, i punti centrali intorno a cui si articola la teoria dei dislivelli di Cirese. Conviene, dunque, discuterli uno per uno.

§ I - La definizione dell'ambito delle scienze etno-antropologiche.

1. Come si è detto, secondo Cirese, l'ambito delle scienze etno-antropologiche può essere circoscritto chiaramente se lo si configura come lo studio delle contrapposizioni politiche, economiche, sociali, culturali e anche geografiche.

E' noto che Cirese riprende da Gramsci il concetto di « contrapposizione ».

« Antonio Gramsci ha configurato la distinzione e l'opposizione come un fatto storico-politico e socio-economico, e cioè come la distinzione e l'opposizione tra classi sociali, egemoniche e dominanti le une, subalterne e dominate le altre; ed è questa la concezione del « popolo-classi subalterne »⁹

Cirese fa un impiego singolare di questo concetto. Lo riprende da Gramsci senza discutere in quale relazione esso sia con i punti cardinali dell'analisi gramsciana: con la sua teoria dello Stato, dell'integrazione sociale e culturale, del cambiamento radicale. Cirese prescinde dai riferimenti concreti e ben precisi ai contesti storici e sociali a cui Gramsci fece riferimento e donde ha tratto e consolidato le sue teorie. Esse non possono essere « generalizzate » senza un'analisi specifica, senza eseguire una lavoro di ricerca che si articoli lungo diverse direzioni.

Cirese impiega il concetto di contrapposizione astraendolo da ogni chiara dimensione empirica e/o storica e lo presenta come un criterio interpretativo generale. Ma non è dato sapere che cosa egli intenda esattamente per « contrapposizione ». E' vero che Cirese a un certo punto scrive:

« La complessità dei processi di formazione e di sviluppo, le profonde differenziazioni delle attività e dei generi e tipi di vita, la distribuzione su aree molto vaste, le distanze tra le diverse categorie sociali (e particolarmente tra classi e gruppi subordinati e periferici) sono fattori che provocano una diversa e ineguale partecipazione dei diversi gruppi alla produzione e al godimento dei beni culturali... Non occorre essere etnologi per avvertire, accanto alle diseguaglianze economico-sociali, la massiccia persistenza di dislivelli o addirittura di fratture culturali... La presa d'atto dell'esistenza della vastità e dell'importanza storico-sociale

⁸ A. CIRESE, *op. cit.*, p. 23.

⁹ A. CIRESE, *Antropologia e studi etnoantropologici*, (ciclostilato), Università di Siena, Anno Accademico 1972-73, p. 24. Desidero ringraziare il professor Cirese per avermi dato una copia di questo scritto.

dei dislivelli che ancora incidono solchi profondi nella compagine culturale delle società civili si esprime con alcune contrapposizioni ben note: nord e sud, città e campagna, élite e classi popolari »¹⁰

Qui la definizione di contrapposizione è tautologica. Cirese non spiega che cosa egli intenda, né che cosa si possa *spiegare* ricorrendo a tale concetto o « costruito ». Né si preoccupa di dimostrarne concretamente la forza esplicativa affrontando l'analisi di problemi ben delimitati e concreti.

A questo punto ci si domanda se Cirese intenda formulare una « proposizione osservativa ». Il dubbio sembra sufficientemente motivato perché Cirese, muovendo dal presupposto dichiarato di voler formulare uno schema teorico-generale, invece di proporre dei termini che abbiano una forza esplicativa, che siano in grado di *spiegare* e non solo di *descrivere*, si ferma ad enunciare tassonomie sommarie come le dicotomie città-campagna, élite-popolo e via dicendo. In altri termini, occorre offrire criteri validi per spiegare le differenziazioni tra il nord e il sud, tra la città e la campagna; occorre offrire dei criteri per costruire questa analisi. Non è una soluzione accettabile quella di presentare il divario tra città e campagna, ad esempio, cioè il fatto che esista un divario, — e che occorre indagare e spiegare — come una spiegazione del fenomeno e, peggio, come una teorizzazione.

Cirese potrebbe forse rispondere che egli intendeva orientare l'analisi etno-antropologica verso lo studio di tali divari. In effetti, egli dice che le scienze sociali non hanno dedicato attenzione a questi problemi.

Ricostruendo, a modo suo, la storia della antropologia e cercando i « precorriti » della sua « teoria dei dislivelli », Cirese ha sostenuto che la scoperta dell'alterità, cioè dell'« altro », di culture diverse da quelle europeo-occidentali, abbia rappresentato una svolta negli studi etno-antropologici. « Svolta » che sarebbe merito di E.B. Tylor, secondo Cirese, il quale avrebbe riconosciuto tra i primi il « pluralismo delle culture ».

Come è noto, Cirese si è proposto di sviluppare questi pensieri. E ha attaccato l'antropologia contemporanea che, a suo avviso, pur riconoscendo l'individualità delle culture, sarebbe « figlia del colonialismo ». Ricalcando Levy-Strauss, Cirese ha scritto:

« ... al di là di ogni dichiarata intenzione, le discipline etno-antropologiche si sono trovate e si trovano, di fatto, nella ambigua situazione di aver assunto come oggetti di studio esattamente quei gruppi umani che più o meno contemporaneamente sono stati e restano oggetto di dominio. Tutte dunque hanno il problema di prendere coscienza di questo dato di fatto e di ricavarne le conseguenze. Tutte debbono decidere se continuare la civiltà bianca capitalista e imperialistica, realizzando se stessa, abbia realizzato tutto quanto meritava d'esserlo anche nelle classi e nei popoli egemonizzati o se, invece, debbano ridar forza... alla carica critica che nei confronti della società occidentale fu presente in certe loro radici illuministiche »¹¹

A questo punto viene da chiedersi se sia corretto sostenere che l'antropologia contemporanea abbia trascurato il problema delle relazioni di dominio e lo studio delle contrapposizioni.

¹⁰ A. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, 1972, p. 26.

¹¹ A. CIRESE, *op. cit.*, pp. 32-33.

E' ben noto che Radcliffe-Brown si interessò non solo alle società primitive ma anche alla struttura delle società coloniali e delle « civiltà ». Le sue riflessioni sul Sud Africa¹² e i suoi studi sulla Cina¹³ sono molto interessanti da questo punto di vista. Né egli trascurò di discutere le relazioni di opposizione, come il Levy-Strauss ha riconosciuto con onestà¹⁴.

Quando insegnava a Cape Town, nel 1924, Radcliffe-Brown scrisse sugli effetti dell'influenza dell'economia occidentale sulla organizzazione sociale dei Bantu:

« Ciò che sta accadendo nelle tribù africane può essere descritto e individuato soltanto se ci si rende conto che le tribù sono state incorporate entro un sistema strutturale, economico e politico, di dimensioni mondiali »¹⁵

Del resto, queste considerazioni erano state già espresse in modo simile da W.H.R. Rivers, nel 1922. Egli avanzò la « teoria » secondo cui le « società potevano perdere il desiderio di vivere » una volta private delle proprie istituzioni da una cultura dominante »¹⁶.

Radcliffe-Brown ha applicato all'analisi del Sud Africa un concetto generale che egli era andato sviluppando sin dai suoi primi studi: quello di *opposizione* o *contrapposizione*. Essa è, per Brown:

« ...a particular application of that association by contraries that is a universal feature of human thinking, so that we think by pairs of contraries, upwards and downwards, strong and weak, black and white. But the Australian conception of opposition combines the idea of a pair of contraries with that of a pair of *opponents* »¹⁷

E riferendosi alla storia dell'avvoltoio e dell'aquila Brown scrisse:

« In the tales about eaglehawk and crow the two birds are opponent in the sense of being *antagonists*. They are also contraries »¹⁸

Radcliffe-Brown ricorse al mito per penetrare entro la struttura sociale, per individuare i meccanismi e le relazioni di opposizione. Egli osservò che, in Australia, in certi casi, la tribù si spaccava in due parti contrapposte. E cercò di classificare le « espressioni che l'opposizione tra le parti assumeva. Come oggi è ben noto, essa prende varie forme. Una sarebbe quella che gli antropologi hanno definito *joking-relationship*: alle contro-parti (*mateties*) è concesso scambiarsi gli insulti più gravi. Secondo Brown:

¹² R. RADCLIFFE-BROWN, *Some problems of Bantu sociology*, in « Bantu Studies », n. 1-3, 1921, p. 38.

¹³ R. RADCLIFFE-BROWN, *Proposal for a sociological survey of village-life in China*, pubblicato in cinese col titolo « She-hun-hsueh-chiach », Yenking University; vol IX, Agosto, 1936.

¹⁴ C. Levy-Strauss, *Totemism*, London, Harmondsworth, 1966, pp. 83-92.

¹⁵ R. RADCLIFFE-BROWN, *Some problems of Bantu sociology*, cit., p. 38.

¹⁶ W.H. RIVERS, *Essays in the depopulation of Melanesia*, London, 1922, pp. 84-113.

¹⁷ R. RADCLIFFE-BROWN, *Method in social anthropology*, a cura di M. N. Srinivas, Chicago, 1958, p. 118.

¹⁸ R. RADCLIFFE-BROWN, *op. cit.*, p. 38.

« the relation between the two divisions, which has been spoken of by the term opposition, is one which separates and also unites and which therefore gives us a rather special kind of social integration »¹⁹

L'integrazione sociale alla quale Radcliffe-Brown fa riferimento non è da confondere con le teorie sull'integrazione assoluta del « funzionalismo assoluto », se così si può dire. Brown intende dire che le « opposizioni » si trovano di solito *entro* una forma sociale che le « comprende ». Egli scrisse su questo punto:

« Si può dire che la descrizione più corretta del tipo di struttura che mi interessa giungere a comprendere è l'unità degli opposti »²⁰

E continuò:

« The idea of an unity of contraries was one of the leading ideas of the philosophy of Heraclitus. It is summed up in his statement: pólemos is king, rules all things. The Greek word pólemos is sometimes translated as strife but the appropriate translation would be « opposition » in the sense in which the word has been used here. Heraclitus uses as one example the mortise and the tenon; these are not strifes; they are contraries or opposites which combine to take as unity when they are joined together »²¹

Secondo Brown, l'idea dell'unità degli opposti è una caratteristica non solo del pensiero orientale antico e di alcune fasi della filosofia greca, ma anche dell'ordinamento sociale della Cina antica.

« This Yin-Yang philosophy of Ancient China is the systematic elaboration of the principle that can be used to define the social structure of moieties in Australian tribes, for the structure of moieties is, as may be seen from the brief account here given, one of unity of opposing groups, in the double sense that the two groups are... opponents, and that they are represented as being in some sense opposites in the way in which eaglehawk and crow or black and white are opposites »²²

Brown lamentava che l'antropologia non avesse dedicato sufficiente attenzione al problema della natura e del funzionamento delle relazioni fondate sull'opposizione.

« Si tratta — ha scritto Brown — di un problema molto più generale di quello del totetismo. E' il problema del modo in cui l'opposizione può essere usata per conseguire l'integrazione sociale »²³

E' ben noto anche in Italia che il lavoro di Brown — e non tanto quello di Malinowski — ha fornito un punto di riferimento dominante nell'antropologia sociale britannica e ne ha condizionato gli sviluppi. Il problema delle « opposizioni » e delle contrapposizioni e dei modi

¹⁹ R. RADCLIFFE-BROWN, cit. p. 38.

²⁰ R. RADCLIFFE-BROWN, cit., p. 123.

²¹ *Ibidem.*

²² R. RADCLIFFE-BROWN, *op. cit.*, p. 125.

²³ R. RADCLIFFE-BROWN, *op. cit.*, p. 127.

con cui vengono mediate è rimasto per lungo tempo al centro delle riflessioni teoriche e metodologiche in antropologia.

Quando, nel 1937, fu istituita ad Oxford la prima cattedra di antropologia essa fu assegnata a Radcliffe-Brown. Il 1937 può essere considerato la data ufficiale della nascita della scuola di Oxford, che più di ogni altra affrontò questi problemi.

Evans-Pritchard si trovava già ad Oxford nel 1937, ove era giunto per lavorare con Marett ed era « Research-Lecturer in African Sociology ». Meyer Fortes si unì a Radcliffe-Brown e a Evans-Pritchard nel 1939, come « Acting-Research Lecturer in African Sociology ». Fortes, Brown, e Evans-Pritchard cominciarono a sviluppare una forma di analisi radicalmente nuova dei fondamenti dell'integrazione e del cambiamento sociale nel contesto dei sistemi di parentela e dei sistemi politici.

Nel 1940, la scuola di Oxford presentò al pubblico tre opere fondamentali: *The African Political System*, a cura di Fortes e Evans-Pritchard, con una prefazione di Radcliffe-Brown, *The Nuer* e *The political system of the Anuak* di Evans-Pritchard.

Le ultime opere erano dedicate all'analisi di alcune società del Sudan che non possedevano un « governo centrale », che erano, cioè « società segmentarie ».

Questi studi furono presto seguiti da altri: le due monografie sui Talensi di Fortes, dallo studio di Evans-Pritchard sui Senusiti della Cirenaica, dal suo libro sul sistema di parentela dei Nuer sul 1951.

Queste monografie possono essere considerate come un corpus organico di ricerche e di teorie. Infatti, esse stabilirono un nuovo paradigma, che in seguito dominò l'antropologia britannica per almeno un decennio, condizionandone profondamente gli sviluppi.

In *The Nuer*, Evans-Pritchard ha studiato le relazioni tra i gruppi, le *group-relations*, specificandone le dimensioni in termini spaziali, territoriali e delle « lineages relationships », fondate su una genealogia che si estendeva in profondità nel passato. Le relazioni politiche nella terra dei Nuer, in Nuerland, erano fondamentalmente territoriali. La tribù è la comunità politica più ampia. Il territorio tribale è diviso in unità locali, che sono a loro volta divise e suddivise. Via via che la suddivisione procede, il livello di segmentazione del gruppo è più coesivo e tende sempre più alla cooperazione e a risolvere le dispute amichevolmente. Ciascun segmento opera soltanto in opposizione agli altri. Se un uomo in un villaggio uccide un uomo di un altro « distretto », i due villaggi, ai quali l'uccisore e la vittima appartengono, si uniscono con gli altri villaggi dei loro rispettivi distretti contro il villaggio dell'altro distretto. Evans-Pritchard ha definito questi eventi « processi di fusione » e di « fissione », « fusion and fission processes ».

« La fusione e la fissione sono nei gruppi politici due aspetti dello stesso principio segmentario, e la tribù dei Nuer e le sue divisioni bisogna spiegarle come una forma di equilibrio tra queste due tendenze complementari e contraddittorie »²⁴

La struttura, a sua volta, potrebbe essere intesa come un equilibrio di potere ad ogni livello del sistema sociale. Secondo Evans-Pritchard, essa si esprimerebbe chiaramente nelle « dispute » o *feuds*.

« A feud has little significance unless there are social relations of some kind which can be broken off and resumed and, at the same time, these relations necessitate eventual settlements if

²⁴ E.E. EVANS-PRITCHARD, *The Nuer*, London, 1948, p. 148.

there is not to be complete cleavage. The fiction of the feuds viewed in this way, is, therefore, to maintain the structural equilibrium between opposed tribal segments which are, nevertheless, politically fused in relation to larger units »²⁵.

Evans-Pritchard non si è limitato a studiare le « opposizioni » da questo punto di vista. Egli ha tentato di applicare la sua teoria ad una situazione coloniale, caratterizzata dal tentativo, da parte dell'Italia, di imporre il suo dominio sulla Cirenaica. Evans-Pritchard ha studiato il processo di organizzazione della resistenza contro gli italiani, indicando in quali modi i beduini siano riusciti a darsi una direzione politica e culturale centralizzata, superando i conflitti interni, di fronte all'attacco dall'esterno²⁶. Giustamente Peter Worsley, discutendo degli studi sulle rivolte in antropologia, ha lamentato il fatto che il lavoro di Evans-Pritchard sia stato paradossalmente messo da parte, sebbene sia uno dei pochissimi studi sulla resistenza al colonialismo²⁷.

Come è noto, nel lavoro di Radcliffe-Brown, la interpretazione della posizione relativa dei gruppi sociali e dei modi in cui emergono in opposizione l'uno rispetto all'altro, e il contrasto tra le divisioni interne e l'unità esterna dei gruppi sociali, erano tutti temi centrali. Del resto, la nozione di opposizione segmentaria era corrente, e Bateson l'aveva impiegata con successo in *Naven*²⁸. Tuttavia, Evans-Pritchard sviluppò un modello analitico più preciso e in grado di tener conto delle società segmentarie come « totalità » ponendo l'accento sulla « sfera pubblica » e distinguendola da quella delle relazioni personali e domestiche, su cui Radcliffe-Brown aveva invece insistito. Il lavoro di Evans-Pritchard rappresenta quindi una interpretazione delle opposizioni o contrapposizioni nel contesto delle relazioni politiche, del modo in cui esse vengono « mediate » (ma, mi si consenta di insistere, non necessariamente risolte), dei modi in cui si compongono in unità più complesse.

La teoria di Evans-Pritchard non deve essere confusa con le posizioni del funzionalismo assoluto, secondo cui tutto è funzionale. La teoria della fissione e della fusione rappresenta, invece, un contributo utile a porre in questione l'ordinamento sociale in sé, il modo con cui esso emerge dalla lotta politica, dai rapporti tra le sue parti.

Max Gluckman ha sviluppato queste teorie in modo radicale, cercando di applicarle non più a società segmentarie relativamente isolate, ma allo studio dei nessi tra gli Zulu e i dominatori inglesi²⁹. Qui l'opposizione non è tra i gruppi di una medesima società. Si tratta di una contrapposizione tra due società diverse ove una, quella bianca, domina sull'altra. In sostanza, mi pare che Gluckman abbia cercato di applicare il paradigma epistemologico dominante dell'antropologia sociale ad una situazione coloniale. Il suo articolo *The Kingdom of Zulu of South Africa* può essere inteso come uno dei primi studi consapevolmente diretti all'analisi della situazione coloniale e delle sue forme di « opposizione ».

²⁵ E.E. EVANS-PRITCHARD, *op. cit.*, p. 159.

²⁶ E.E. EVANS-PRITCHARD, *The Senusi of Cyrenaica*, London, 1948.

²⁷ P. WORSLEY, *The analysis of Rebellion in British Social Anthropology in Science and Society*, 1961, pp. 26-7. Parte del libro su i Senusi verrà tradotta e pubblicata in un *reader* di prossima pubblicazione a cura di C. Rossetti.

²⁸ G. BATESON, *Naven*, London, 1936, Cfr. inoltre *Culture contact*

²⁹ M. GLUCKMAN, *Analysis of a social situation in modern Zululand*, Rhodes-Livingstone Papers, n. 28, 1958.

« The modern political organization of Zululand is the opposition between two colour groups represented by certain authorities... the opposition between the two groups is not well-balanced for ultimately is dominated by the superior force of the Government against which the only reaction of the Zulu is acceptance or passive disobedience »³⁰

Gluckman ha analizzato, inoltre, i modi in cui l'opposizione al dominio dei bianchi era tenuta in scacco e divisa.

« In addition... divisions of each large groups and opposed groups with conflicting ideals and interests act to weaken each group within itself and to lessen the main opposition »³¹

Per Gluckman, il Sud Africa e gli Zulu non possono essere considerati separatamente dall'Europa. A causa dei vincoli politico-economici che legano il Sud Africa alla Europa e alla Gran Bretagna in particolare, Zululand è da considerare parte di un complesso sistema di dominio internazionale. Non si tratterebbe di un dislivello « esterno » — come forse vorrebbe Cirese — ma di un « dislivello interno », nel senso che la rete del potere si estende senza soluzione di continuità da Londra a Zululand.

3. L'interesse per le opposizioni non è dunque marginale nella scuola britannica antropologica. Esso è stato invece un elemento centrale e caratterizzante della riflessione teorica in Gran Bretagna. Tale direzione di interessi ha caratterizzato, ad esempio, anche i lavori delle « giovani generazioni », cioè dei Peter Worsley, dei Victor Turner, degli Abner Cohen, degli Ernst Gellner e di molti altri. L'antropologia anglo-sassone contemporanea non ha abbandonato gli studi sui rapporti di contrapposizione. Anzi essa è andata indagandoli non solo sul terreno delle strutture sociali ma anche in quello della cultura.

Del resto, Evans-Pritchard aveva cominciato a percorrere questa via, cercando di applicare la sua teoria della fusione e della fissione alla religione. In *Nuer religion* egli scrisse:

« Given the segmentary political and lineage structure of the Nuer it is understandable that the complementarity towards fission and fusion and the same reletivity we find in the structure are found also in the action of spirit in the social life. Just as, for example, two lineages are distinct and opposed groups in relations to these segments must be divided at lower level and undivided at the higher level. In the segmentary social order the conception of spirit is broken up into diverse refractions, while in relation to nature and more in general the many become again the one »³².

Non è questa la sede adatta per valutare le teorie di Evans-Pritchard. Basti qui indicare, ai fini della polemica con Cirese, l'interesse per le relazioni di opposizione anche al livello della cultura. Si pensi ad esempio allo studio di Hilda Kuper sulle « colour categories » dei Swazi. Ella ha indagato i modi in cui esse sono state trasformate dalla penetrazione e dalla instaurazione del dominio coloniale. Un sistema dicotomico di relazioni socio-politiche, coi dominatori, da un lato, e i dominati, dall'altro

³⁰ M. GLUCKMAN, *The kingdom of Zulu*, in « African Political Systems », a cura di E.E. EVANS-PRITCHARD e M. FORTES, Oxford, 1970, p. 54.

³¹ M. GLUCKMAN, *op. cit.*, p. 55.

³² E.E. EVANS PRITCHARD, *Nuer Religion*, Oxford, 1966, p. 115.

lato, e lo studio delle connessioni tra i due elementi, e dei condizionamenti esercitati dagli uni sugli altri, è il sistema di riferimento metodologico della Kuper. Ella si è proposta di indagare:

« ... the stereotyping by a particular folk notion of colour (that) dominated the perception of European colonizers, that a different set of categories initially operated among the people they ruled and that in the process of contact, notions represented by "colour as a symbol" reflected new classifications »³³.

Ilda Kuper ha osservato giustamente che:

« Whites in Swaziland placed non-whites in a universe in which the distinction between animals and men are associated historically with a concept of race and in which colour served as an ethnical referent... Whites incorporated the Swazi as inferiors within a hierarchical (vertical) social structure. The Swazi conceptualized the Whites as a different kind of being and contrasted them at horizontal level with people, animal and whites... Colonialism brought into a single political framework people of the two distinct universes in which these concepts are meaningful; contact produced (limited) communication between them that changed the meaning of these systems of classification »³⁴.

In altri termini, il colonialismo sviluppò nei Swazi una interpretazione dei colori bianco e nero ponendoli in contrapposizione, attribuendo un significato etico positivo al bianco e uno negativo, al nero; imponendo una categoria culturale fondata su relazioni verticali, cioè di dominio, del bianco sul nero, e di esclusione del nero dal mondo del bianco. La categorizzazione dei colori presso i Swazi seguiva un « asse » orizzontale prima della colonizzazione. Il colonialismo invece ha contribuito a formare una categorizzazione lungo un asse verticale, e quindi di opposizione e di esclusione, tra il nero e il bianco, tra l'uomo nero e quello bianco, tra la società dei neri e quella dei bianchi.

Questo processo, di trasformazione delle categorie culturali non può essere inteso, si intende, se non in relazione ai provvedimenti legislativi come il Colour Bar Act del 1926, che limitava le *Job-opportunities* dei neri ai lavori manuali, e, prima ancora, come il *Native Land Act* del 1913, che imponeva la segregazione territoriale.

Lo studio della Kuper è uno degli esempi di una analisi della struttura culturale della situazione coloniale, e di una società « pluralistica » e « avanzata », come il Sud Africa, ove una minoranza etnica domina dispoiticamente sulla maggioranza controllando tutte le istituzioni strategiche del sistema sociale. Come si è visto, lo studio della Kuper si volge alle « contrapposizioni », al ruolo che le opposizioni politiche e sociali svolgono nella formazione della cultura. La società non si configura come una « totalità » della quale l'antropologo o il sociologo debba scoprire l'armonia e l'individualità. Si configura, invece, come una pluralità di livelli ora in rapporti di opposizione ora di accordo, a seconda delle situazioni. L'attenzione non si volge soltanto ai rapporti tra i gruppi — come in Evans-Pritchard ad esempio — ma anche alle strutture economico-sociali, al sistema internazionale del dominio, alla struttura dei nuovi stati,

³³ H. KUPER, *Colour categories and colonialism*, in « Colonialism in Africa », a cura di V. Turner, Chicago, 1967, p. 287.

³⁴ H. KUPER, *op. cit.*, p. 307.

dei partiti politici, ai nessi tra lo Stato e la società civile, ai processi di urbanizzazione, alla molteplicità dei nessi che legano tra loro questi « livelli » di analisi³⁵.

4. Un'interpretazione della società intesa come una totalità di livelli culturali inter-connessi è tipica, ad esempio, della scuola di Julian Steward in Nord America.

E. Wolf ha sviluppato le idee di Steward sui livelli di integrazione in modo radicale e originale, tenendo fermo il punto che la cultura è un sistema complesso che occorre analizzare nella sua totalità. Questa tendenza emerge con chiarezza nel suo studio sul Messico³⁶ ove Wolf parla di livelli socio-culturali: la famiglia nucleare, il sistema di parentela, il *barrio*, la comunità, la costellazione, costituita dal centro delle città e dalla comunità dipendenti, la regione, e, infine, lo Stato³⁷. Wolf impiega nella discussione dati concreti, che ha ricavato dal suo lavoro in Yucatan, in Michoaca, nella valle di Oxeca.

La sua analisi si volge ai processi e alle unità sociali, alle *social units* attraverso cui le comunità messicane sono integrate in una totalità più ampia, cioè entro il sistema delle regioni, delle provincie, dello Stato. Wolf va alla ricerca dei nessi tra questi livelli, dei modi in cui si legano gli uni agli altri. E giunge a specificare una molteplicità di direzioni di analisi: la dimensione politico-economica, quella religiosa, sociale e organizzativa. Wolf, però, attribuisce una importanza speciale al mercato.

« The market system where it exists, appears to be the main institution perpetuating the links of horizontal integration between communities »³⁸.

Ma le connessioni tra i vari livelli non sono necessariamente « relazioni simmetriche ». Sono invece rapporti di potere e di opposizione. L'interesse dell'analisi di Wolf — ai fini della polemica con Cirese — consiste, a mio giudizio, nella presentazione che fa Wolf dei processi di opposizione e in una duplice veste. Da un lato, vi è la lotta dello Stato e di altri « livelli di integrazione » superiori (le regioni, le provincie ecc.) per imporsi sulle comunità; dall'altro lato si tratta della lotta delle comunità per resistere all'imposizione del potere statale, della burocrazia regionale, ecc. Secondo Wolf, si tratta di un processo ciclico che vede ora il prevalere dello Stato ora delle comunità.

« In dealing with present-day Latin America it would seem advisable to beware of treating production for subsistence and production for the market as two progressive stages of development. Rather, we must allow for the cyclical alternation of the two

³⁵ M. GLUCKMAN, *Anthropological problems arising from the African industrial revolution*, in A. Southall, (ed.) « Social Change in Modern Africa », London, 1956, pp. 66-82; E. WOLF, *Peasants*, Evanston, Illinois, 1966; J. STEWARD, R. MANNERS, *The cultural studies of complex societies: Puerto Rico*, American Journal of Sociology, 1954, pp. 123-30. R. LANDES, *Culture and American education*, Anthropological approaches to minority and dominant groups in the schools, New York, 1965. W.H. BLOOMBERG e P. SEHANT, *Power Politics and Urban Policy*, New York, 1963.

³⁶ E. WOLF, *Levels of communal relations*, in M.N. Nash (ed.) « Social Anthropology », Handbook of middle-American Indians, Austin, 1967. Cfr. inoltre, *Aspects of Group, Relations in a complex Society*, in American Anthropologist, 1955, pp.

³⁷ C. WOLF, *Levels of communal relations*, p. 300.

³⁸ E. WOLF, *op. cit.*, p. 313.

kinds of production within the same community and realize that from the point of view of the community both kinds may be alternative responses to changes in conditions of the outside market »³⁹.

L'analisi di Wolf è sempre volta a specificare i meccanismi di questo processo, ad individuare la struttura delle relazioni tra i gruppi sociali, i modi in cui le relazioni di potere si configurano e svolgono un ruolo causale determinante. L'interesse di Wolf si volge alla struttura e alla dinamica delle opposizioni tra i gruppi sociali, alle forme delle relazioni che essi creano, che riescono ad imporre ad altri gruppi e/o che subiscono. Nè resta esclusa da questa analisi una prospettiva interpretativa politica ed economica. Anzi, come si è già visto, essa ha una posizione centrale. Invece di limitarsi alle dichiarazioni di principio sullo sfruttamento e l'egemonia di certe classi, gli antropologi moderni si sforzano di individuare concretamente i processi e le strutture del dominio e del cambiamento sociale.

Questa è la via che segue anche un antropologo illustre come Clifford Geertz, nel suo studio storico-comparativo sull'Indonesia e il Giappone⁴⁰.

Geertz si guarda bene dal prendere la « situazione coloniale » come il suo punto di partenza *teorico*. Essa è considerata una struttura che occorre indagare e spiegare, di cui bisogna porre in luce l'importanza per lo sviluppo storico-economico e politico dell'Indonesia in confronto al Giappone. Geertz non commette l'errore di prendere per « elementi causali » — o per « spiegazioni » — le configurazioni empiriche che bisogna invece spiegare. Egli si domanda che cosa significhi parlare di dominio coloniale; quali siano i meccanismi del dominio; come abbiamo operato nella società indonesiana; quali conseguenze abbiano determinato; quali elementi possano aver determinato la direzione di sviluppo che l'Indonesia ha seguito, e via dicendo. In altri termini, il dominio non è l'*explanans*, ma l'*explicandum*. Al contrario di certi autori che, quando si trovano davanti al problema di spiegare gli eventi, invocano il « dominio » o « i rapporti di classe » per esorcizzare ogni difficoltà.

Geertz, ad esempio, pur riconoscendo l'importanza *decisiva* di questi problemi, anzi ponendoli *al centro* del suo lavoro, cerca di specificarne le dimensioni analitiche e di giungere a stabilire, se possibile, alcune relazioni causali.

Il ruolo che il « dominio » può avere svolto e può svolgere non può essere determinato dicendo che il « dominio » è la causa del sottosviluppo. Geertz, ad esempio, si è preoccupato subito di stabilire la configurazione dell'« eco-system » indonesiano e di quello giapponese, istituendo un rapporto, negativo, tra l'Indonesia e il Giappone.

« More genuinely determinative of the separation into contrasting courses (cioè quello del Giappone e della Indonesia) was the manner in which a traditional labour-intensive Lilliput, family farm wet-rice-and-second-crop type of eco-system came to be related to a set of modern economic institutions. Specifically, where the Japanese peasant agriculture came to be complementary related to an expanding manufacturing system in indige-

³⁹ E. WOLF, *Types of Latin-American Peasantry*, in *American Anthropologist*, p. 463, 1965, ora in « *Antropologia economica* », a cura di E. Grendi, Torino, 1972, pp. 72-94.

⁴⁰ C. GEERTZ, *Agricultural involution. The processes of social change in Indonesia*, Berkeley, 1963.

nous hands, Javanese peasant agriculture came to be complementary related to an expanding agro-industrial structure under foreign management. As labor-productivity in the capital-intensive sector in Japan increased, it increased also in the labor intensive sector; in Java it remained approximately constant in the labor-intensive. In Japan the industrial sector supported the industrial one during the crucial three decades of the latter's emergence largely by means of extremely heavy taxation; in Java the peasant sector supported the industrial one through the provision of underpaid labor and land. In Japan the industrial sector once under way then reinvigorated the peasant sector through provision of cheap commercial fertilizer, more effective farm tools, support of technical education. The dynamic interrelation between the two sectors which kept Japan moving and ultimately pushed here over the hump to sustained growth was absent in Java. Japan had, and maintained, but Java had and lost, an integrated economy »⁴¹.

Per spiegare questi svolgimenti Geertz ha specificato una complessa costellazione di elementi causali: le *Weltanschauungen* delle « masse » e delle élites a Giava e in Giappone, la struttura della stratificazione sociale lì e là, la configurazione del « market system » lì e là, lo sviluppo di una agricoltura intensiva a Giava e di un sistema manifatturiero capitalistico in Giappone, il miglioramento del capitale umano, l'espansione del capitale fisico, la creazione di una moderna « business class », la cristallizzazione di un efficiente « market system », la formazione di una manodopera qualificata e disciplinata, la crescente disposizione al risparmio, la formazione di istituti finanziari efficienti, lo sviluppo di forme di effettiva cooperazione economica.

Il ruolo che l'imperialismo può avere svolto a Giava, e quindi il suo ruolo causale nel determinare il sottosviluppo, non può essere stabilito se non facendo riferimento almeno a questi elementi. Una « teoria dell'imperialismo » — se così si può dire — può essere una teoria intorno al ruolo e alla combinazione di questi elementi, e non una tautologia ove si dica che l'imperialismo è la causa di se stesso e di ogni cosa.

Geertz ha studiato — come si è visto — le forme del dominio (e quindi le « contrapposizioni »). Ma perviene a formulare uno schema interpretativo che consente all'analisi di seguire nuove vie, di sollevare interrogativi concreti e ben delimitati, che si può tentare di « falsificare », che permettono di precisare meglio i termini della discussione.

5. La breve analisi svolta fin qui non sembra confermare l'idea di Cirese che l'antropologia contemporanea non abbia avviato uno studio delle « contrapposizioni » in termini politici, sociali e culturali. Al contrario, si può dire che essa è andata svolgendo indagini di particolare interesse proprio in questo settore. Dunque la pretesa di Cirese di fondare l'antropologia come la « scienza delle contrapposizioni » non è certamente originale. Inoltre, gli studi recenti sono giunti ad un livello di complessità analitica ben più ricco di quello sul quale Cirese sembra muoversi. Dunque la pretesa di Cirese non è neanche « utile »⁴².

⁴¹ C. GEERTZ, *op. cit.*, p. 135.

⁴² C. VALENTINE, *Culture and poverty: critique and counterproposals*, Chicago, 1968. O. LEWIS, *The culture of poverty*, Scientific American, 1966, 214, pp. 19-25. E. BOTT, *Family and social network in London*, London, 1957. R. FIRTH, (ed.) *Two studies of kinship in London*, LSE Monograph, 1957, n. 15. R. FRANKENBERG, *Village on the border*, London, 1956. Questi studi, ad

§ II - *Le società superiori e la dicotomia « culture egemoni-culture subalterne ».*

I. Ma che cosa intende Cirese per « società superiori »? Intende parlare delle società industriali avanzate? Si riferisce alle strutture culturali? alla forma dell'organizzazione sociale?

Cirese parla dello Stato come elemento differenziante tra le « società superiori » e no⁴². Ma non mi pare chiarisca le cose. In effetti, lo Stato è presente anche in società che Cirese non classificherebbe tra le « superiori »: presso gli Zulu, gli Ankole, i Kede.

Cirese non fa alcun riferimento alla stratificazione economica delle società industriali complesse, pur insistendo sul punto che proprio esse dovrebbero costituire il campo di studio specifico dell'etnologia e dell'antropologia.

E' noto che le società industriali complesse sono caratterizzate da un sistema di stratificazione economica e politica, culturale e sociale estremamente complesso, che è stato oggetto di studio sin dal sorgere della scienza sociale e politica. La struttura delle opposizioni è molto più complessa di quella che Cirese sembra prospettare ad esempio, tra città e campagna, masse e élites, e via dicendo. Ma lasciamo che Cirese precisi la sua posizione. Egli parla di « cultura egemonica » e di culture subalterne e scrive:

« ...le scienze etno-antropologiche si configurano come scienze dei dislivelli di cultura, esterni o interni... ma in ogni caso significativamente coincidenti coi dislivelli di potere »⁴⁴.

« Le distinzioni, le separazioni, stratificazioni e opposizioni sociali tra le classi e i ceti dotati di diverso potere politico-economico trovano un generale riscontro in certe distinzioni, separazioni, stratificazioni culturali... Alla diversità della condizione sociale si accompagna la diversità della condizione culturale... nella quale si manifesta la diseguale partecipazione dei diversi strati sociali alla produzione e alla fruizione dei beni culturali »⁴⁴.

Cirese dà per scontata l'esistenza di contrapposizioni:

« La complessità dei processi di formazione e di sviluppo, la profonda differenziazione delle attività e dei generi e tipi di vita, la distribuzione su aree molto vaste, la distanza tra le varie categorie sociali (e particolarmente tra classi e i gruppi subordinati e periferici) sono fattori che provocano una diversa e ineguale partecipazione dei diversi gruppi alla produzione e al godimento dei beni culturali »⁴⁵.

« Da questo punto di vista, la "specificità" del nostro oggetto di studio deriva dal fatto che noi prendiamo come spunti di riferimento l'alterità... Quale è dunque il criterio della nostra scelta?

esempio, affrontano tutti problemi antropologici delle società complesse. Cfr. anche B. BERNARDI, *Crisi e non-crisi dell'antropologia* (in corso di stampa). Desidero ringraziare vivamente il prof. Bernardi di avermi permesso di consultare il manoscritto (cfr. anche C. ROSSETTI, *L'antropologia sociale inglese e i problemi dello sviluppo storico-politico*, in « La Critica Sociologica », 1975-76).

⁴³ A. CIRESE, *Alterità e dislivelli di cultura nelle società superiori*, in « Folklore e antropologia », cit., p. 25. Cfr. *Antropologia e studi antropologici*, cit.

⁴⁴ A. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, 1972, cit., p. 12.

⁴⁵ A. CIRESE, *Alterità e dislivelli interni di cultura*, cit., p. 26.

Noi scegliamo i fenomeni che, per una ragione o per l'altra (*sic*), si *differenziano da* o si *oppongono a* sia dal punto di vista soggettivo sia da quello oggettivo...»⁴⁶.

Le difficoltà che si incontrano cercando di tradurre queste proposizioni in termini operativi sono almeno due. La prima sorge dalla convinzione di Cirese di poter individuare le contrapposizioni nettamente, in modo dicotomico, dividendo l'universo in due sfere: quella dei buoni e dei cattivi, dei dominati e dei dominatori. La seconda difficoltà sorge quando si tratta di spiegare i legami di *solidarietà* lungo linee verticali, che congiungono ceti di classi diverse spesso in conflitto aperto e talvolta no con ceti delle medesime classi, che possono avere interessi divergenti.

Parlando di contrapposizioni Cirese traccia un « asse ideale » che sembra invece dividere la società in due sezioni contrapposte: la prima è quella della classe egemone; la seconda è quella delle classi subalterne.

Una delle contrapposizioni che Cirese discute è quella tra le « classi ». Ma che cosa intende per classe? Con quali criteri la individua? Non si tratta qui di riprendere il dibattito sulla esistenza o sull'inesistenza delle « classi ». Si tratta di un punto cruciale nella teoria sociale e politica contemporanea e che va chiarito, particolarmente quando si pretende di parlare delle società complesse.

Chi si è interessato ai problemi della stratificazione sociale sa bene quanto sia difficile trovare conferme a favore della prospettiva rigidamente dicotomica di Cirese.

Si prenda la classe operaia, ad esempio. Anche se vi sono state situazioni storiche in cui questa classe ha agito come un vero « attore collettivo », come una *Klass für sich*, si potrebbero fare molti esempi di situazioni in cui la classe operaia si è divisa lungo linee di conflitto interne — o « cleavage lines » — verticali e orizzontali. Si pensi, ad esempio, alla contrapposizione tra i lavoratori industriali del nord Italia e i contadini del sud verso la fine del secolo scorso e i primi anni del Novecento. Contrapposizione che Salvemini e Gramsci, ciascuno a suo modo, indicarono con precisione.

L'analisi di Gramsci non si ferma alla denuncia delle divergenze degli interessi tra i diversi « gruppi » della classe operaia. Gramsci è riuscito ad indicare anche le linee delle contrapposizioni, facendo sempre riferimento alla lotta politica. Nella sua analisi del Congresso di Livorno, Gramsci mise in luce che le contrapposizioni all'interno del gruppo dirigente del movimento operaio erano radicali. Da un lato, vi erano i riformisti, che speravano ancora in un compromesso. Dall'altro lato erano schierati i « rivoluzionari », che prospettavano una interpretazione radicalmente diversa della crisi e dei mezzi per risolverla e che disponevano di un seguito deciso, anche se ristretto.

Per Gramsci le « cleavage-lines » fondamentali all'interno del movimento operaio passavano attraverso il legame tra i « rappresentati » e i « rappresentanti ». Il gruppo dirigente svolgeva a quel tempo una politica in effetti contraria agli interessi della « base » (come si vide poi e come perfino Pareto riconobbe) mentre essa, a sua volta, si era « distaccata » dal gruppo dirigente.

« La classe operaia rivoluzionaria — scrisse Gramsci — si stacca da quelle correnti degenerate del socialismo che sono imputridite nel parassitismo statale, si stacca da quelle correnti che cercavano di sfruttare la posizione di superiorità del settentrio-

⁴⁶ A. CIRESE, *op. cit.*, p. 25.

ne sul Mezzogiorno per creare aristocrazie proletarie, che accanto al protezionismo doganale borghese... avevano creato un protezionismo corporativo e credevano emancipare la classe operaia alle spalle della maggioranza del popolo lavoratore » 47.

Descrivendo il gruppo dirigente socialista Gramsci scrisse:

« Questi uomini non vivono più per la lotta delle classi, non sentono più le stesse passioni, gli stessi desideri, le stesse speranze delle masse: tra loro e le masse si è scavato un incolmabile abisso, l'unico contatto tra loro e le masse è il registro dei conti e lo schedario dei soci ».

« Mentre gli operai combattevano nelle piazze e nelle vie, mentre le fiamme dell'incendio riempivano di terrore le popolazioni e le inducevano disperate all'esasperazione individuale e alle più spaventose rappresaglie, noi non avremmo concepito neppure che i sedicenti delegati di queste masse popolari si perdessero nelle bassure più paludose e miasmatiche della lotta personale » 48.

Del resto, se si vuol trovare un esempio più vicino nel tempo, si pensi alla polemica della sinistra sindacale contro l'orientamento generale delle Confederazioni durante i primi anni sessanta. Basti citare Vittorio Foa che, nel 1961, denunciò nei « Quaderni Rossi » il disinteresse per il Mezzogiorno.

« Le lotte del nord, nonostante la loro ampiezza, restano ancora su un terreno corporativo, cioè di miglioramento sezione all'interno del sistema, di assecondamento alla espansione capitalistica perciò stesso diventando incomunicabile come esperienza unitaria di classe » 49.

E scriveva sulla necessità di costruire:

« ...una coscienza unitaria che muove verso comuni obiettivi lavoratori in situazioni diverse tra loro » 50.

La « classe subalterna » non è quindi un blocco compatto che si presti a facili teorizzazioni. Essa è, in effetti, un tessuto di molteplici rapporti, di varia natura, che mutano costantemente a seconda delle circostanze storiche. Queste ultime e tali rapporti vanno indagati di per sé.

Si potrebbero indicare qui, in modo preliminare, alcune linee di analisi che Cirese non avrebbe forse dovuto ignorare. Si tratta di diverse contrapposizioni:

- i) contrapposizioni all'interno dei partiti (*intra-élites cleavages*);
- ii) contrapposizioni tra rappresentati e rappresentanti e/o rottura dei nessi tra i primi e i secondi;
- iii) contrapposizioni tra « frazioni di classe », cioè tra operai e contadini, ad esempio, tra operai di industrie privilegiate e operai che lavorano nelle industrie meno avanzate, e via dicendo.

47 A. GRAMSCI, *Il congresso di Livorno*, in « Socialismo e Fascismo », Torino, 1966, pp. 40-41.

48 A. GRAMSCI, *Funzionarismo*, in op. cit., p. 89.

49 V. FOA, *Lotte operaie e sviluppo capitalistico*, « Quaderni Rossi », 1961, settembre, p. 3.

50 V. FOA, op. cit., p. 3.

Queste contrapposizioni possono essere di natura ideologica; possono riguardare interessi precisi dei vari gruppi, a seconda delle rispettive posizioni differenziali nel mercato e dei benefici che riescono a trarne e via dicendo.

Situazione complessa, come si intende, che non era certo sfuggita a Gramsci, il quale indicò linee di analisi molto precise per caratterizzare la struttura e la dinamica della « classe subalterna » vis-à-vis lo Stato e le altre classi. E negli anni della prigionia, negli anni del Gramsci *für ewig*, egli si sforzò di escogitare strumenti adeguati per affrontare questi problemi.

La contrapposizione frontale tra le classi che Cirese pone non sembra più chiara se si fa riferimento alla « classe egemonica ». Neanch'essa può essere configurata come un « blocco unitario », che si contrappone organicamente alle altre classi. Non vi è dubbio che vi siano situazioni storiche in cui si giunga ad un fenomeno simile (sebbene non sia del tutto chiaro se si giunga davvero ad una contrapposizione radicale) come nel caso della rivoluzione francese e inglese. In questi casi, però, si tratta di situazioni di « crisi » generale del sistema sociale e politico. Se Cirese ha inteso riferirsi a queste situazioni avrebbe dovuto dirlo con chiarezza. Ma non vi è alcun accenno, nei suoi testi, in questo senso.

Per indicare che la « classe egemonica » non può essere intesa come un blocco compatto può essere utile qui rifarsi all'analisi del sorgere del fascismo ad opera di Poulantzas⁵¹.

« ...Ni en Allemagne ni en Italie, l'événement du Fascisme n'a correspondu à une crise politique d'équilibre, en n'importe quel sens du terme. La classe ouvrière était d'ores et déjà vaincue au moment de cet avènement, et cette défaite n'avait pas coûté à la bourgeoisie le prix de l'équilibre catastrophique... c'est la bourgeoisie qui reste l'aspect principal de la contradiction principale ».

« Le procès de fascistization et l'avènement du fascisme correspondent à une situation d'approfondissement et d'exacerbation aiguë des contradictions internes parmi les classes et fraction de classes dominantes; il s'agit d'un élément important de la crise politique en question »⁵².

Secondo Poulantzas, una delle caratteristiche fondamentali del fascismo è l'affermazione di una nuova « frazione di classe » :

« celle du capital financier, voir du grand capital monopoliste »⁵³.

Come è noto, negli anni precedenti la prima guerra mondiale, e più precisamente a partire dalla depressione del 1907, in Italia aveva preso le mosse un processo di concentrazione industriale monopolistica e alcuni complessi industriali e finanziari erano emersi in posizione dominante: il gruppo Ilva, l'Ansaldo, la Breda, la Fiat, sostenuti da alcune grosse banche come la Banca Commerciale, la Banca di Sconto il Credito d'Italia, il Banco di Roma⁵⁴. Nonostante il collasso di alcuni di questi colossi nel 1921, lo sviluppo industriale pose le condizioni favorevoli, per alcuni gruppi industriali, per entrare in possesso della maggioranza

⁵¹ N. POULANTZAS, *Fascisme et dictature*, Paris, 1973.

⁵² N. POULANTZAS, *op. cit.*, p. 63.

⁵³ N. POULANTZAS, *op. cit.*, p. 71.

⁵⁴ P. ALATRI, *La crisi della classe dirigente italiana e le lotte sociali del primo dopoguerra*, in « Fascismo e antifascismo », Milano, 1962, pp. 63-78.

azionaria delle grandi banche, delle quali erano clienti e debitori, per acquistare un'influenza decisiva su di esse.

« Gli effetti negativi per la struttura dell'economia nazionale — ha scritto Paolo Alatri — di questa concentrazione capitalistica e del correlativo accaparramento del monopolio bancario, si intrecciarono nel dopoguerra con la smobilitazione bellica, coi problemi di riconversione... donde le continue e pressanti richieste di appoggio da parte dell'apparato burocratico finanziario dello Stato, e quindi la tendenza di un più accentuato protezionismo che, naturalmente, andava a vantaggio dei gruppi più forti, ma metteva in loro balia le imprese medie e piccole provocandone lo sfacelo e la liquidazione e accentuando la disoccupazione »⁵⁵

Contrapposizioni di interessi esistevano anche all'interno della « borghesia ». E non erano di minore importanza. Anche Vilfredo Pareto — senza dubbio economista sorrissimo — l'aveva notato:

« Si è confuso e si seguita a confondere — scrisse Pareto — sotto il nome di capitalisti, coloro che ricavano un frutto dai loro possessi e risparmi, e gli imprenditori. Ciò nuoce assai alla conoscenza del fenomeno economico e ancora di più di quello sociale. In realtà queste due categorie di *capitalisti* hanno spesso interessi diversi, talvolta opposti, e che contrastano anche maggiormente a quelli delle classi che si dicono dei « capitalisti » e dei « proletari »⁵⁶.

Gramsci ha espresso molto bene questa situazione di contrapposizione all'interno delle classi e tra le classi, tra le « frazioni di classi ». La storia degli anni che vanno dalla fine del 1918 all'ottobre del 1922:

« Fu una lotta complessa che portò certe profonde e vaste rotture nel seno del blocco borghese-conservatore, nei partiti, nei gruppi politici della borghesia e della piccola borghesia, e urti e scossoni nel movimento operaio e socialista. In questa lotta si disgregò il partito liberale, il che è quanto dire il partito che era stato l'organizzatore dello Stato unitario e il suo dirigente politico per molti decenni »⁵⁷.

L'immagine della contrapposizione rigida tra dominati e dominatori, propria del « marxismo primitivo », è, in effetti, immaginaria. Non soltanto entro le classi principali vi sono contrapposizioni interne, ma è proprio la presenza di tali contraddizioni a favorire la formazione di nessi diversi tra « segmenti » di classi differenti, che si stabiliscono e si spezzano a seconda delle vicende storiche. Processo che, nel suo insieme, contribuisce in modo decisivo al mutamento politico.

Per questi motivi, uno dei compiti dello studioso è ricercare i meccanismi che contribuiscono a promuovere tali svolgimenti (cioè le trasformazioni economiche e socio-culturali, ad esempio), le forme che essi assumono (la fondazione di un nuovo tipo di Stato, di partito politico, la istituzione di un « *action-set* », e via dicendo), i meccanismi con cui si mediano (o non si mediano) gli interessi (ad esempio il clientelismo, e le

⁵⁵ P. ALATRI, *op. cit.*, p. 77.

⁵⁶ V. PARETO, *Trattato di sociologia*, Milano, 1964, vol. 2, p. 664.

⁵⁷ Cit. in P. ALATRI, *op. cit.*, p. 77.

conseguenze di tali svolgimenti per la struttura complessiva dell'ordinamento sociale (ad esempio: se si tratti di un cambiamento radicale in senso progressivo o regressivo, della sconfitta di alcune classi e gruppi e della vittoria di altri e via dicendo).

In questa sede, ai fini della polemica con Cirese, basti notare che i rapporti di contrapposizione sono molto più complessi di quanto l'immagine della contrapposizione frontale lasci intendere.

3. Da questi esempi sembra di poter trarre due conclusioni. La prima è che un modello dicotomico — come quello di Cirese — è inadeguato a caratterizzare le strutture e i processi delle società industriali avanzate. La seconda conclusione è che il « modello » di Cirese non dà alcuna indicazione per ricercare i nessi di « dipendenza » che legano i gruppi, i quasi-gruppi, ecc., più forti a quelli più deboli, né spiega come essi operino. In altri termini, egli non sembra in grado di chiarire proprio il termine che sta alla base del suo discorso: il concetto di « egemonia » e di « subalternità » e i loro nessi reciproci.

Una delle ragioni dell'inadeguatezza del modello di Cirese è proprio la sua struttura dicotomica. Struttura che egli dice-paradossalmente — di aver ripreso da Gramsci. Si è già detto che Gramsci rifiutò di configurare la società in termini di classi rigidamente contrapposte. Anzi, egli entrò in polemica contro tali schematizzazioni. Questo punto sembra però sfuggire a Cirese.

Non si tratta, però, di un « errore » che soltanto Cirese abbia commesso. In realtà Cirese riprende un tema caro a De Martino (che anch'egli aveva in qualche modo tratto da Gramsci) e lo ripropone quasi negli stessi termini pur tanti anni dopo⁵⁸.

Nel corso degli ultimi anni, l'antropologia ha compiuto alcuni passi avanti nello studio dei meccanismi del dominio. Basti pensare ai lavori di T. Boissevain, di F. Bailey, di S. Silverman, di A. Meyer, di T. Asad⁵⁹. Questi studiosi non pongono l'accento su rigide e vaghe contrapposizioni. Si preoccupano, invece, di ricostruire le categorie dell'interazione sociale, che stanno dietro le contrapposizioni, i meccanismi con cui il potere è esercitato e chi domina si impone; si interessa alle configurazioni sociali che emergono dalla interazione socio-politica e culturale e dall'esercizio del dominio (ad esempio le clientele, le « relazioni diadiche », i nessi tra lo Stato e le comunità locali ecc., i modi attraverso cui il flusso delle risorse e dei servizi è filtrato e diretto o bloccato dai gruppi e dai « quasi gruppi » che controllano la vita delle comunità al livello del potere locale).

⁵⁸ C. LUPORINI, *Intorno alla storia del mondo popolare subalterno*, « Società », VI, marzo 1950, pp. 95-106. Sempre in « Società », n. 22, 1950, pp. 309-312, ma senza titolo. Per la risposta di De Martino cfr. *Ancora sulla storia del mondo popolare subalterno*, « Società », n. 2, giugno 1950, pp. 306-309. Luporini ha rimproverato a De Martino la rigida dicotomizzazione tra classi egemoni e subalterne.

⁵⁹ J. BOISSEVAIN, *Patronage in Sicily*, Man, 1, 1966, pp. 19-33 e *Friends of Friends*, London, 1974. A.C. MAYER, *Municipal elections: a central Indian Case-Study*, in C.H. Phillips, (ed.) « Politics and society in India », London 1963. S. SILVERMAN, *Patronage, Community-nation relationships in central Italy*, « Ethnology », 1965, n. 4, pp. 172-189. F.G. BAILEY, *Politics and social change: Orissa in 1959*, Univ. of California, 1963. T. ASAD, *Market model, Class structure and consent: a reconsideration of Swat political organization*, Man, 1972, 7, pp. 74-94.

§ 4 - L'analisi del cambiamento sociale.

I. A mio giudizio, la struttura dicotomica del « modello » di Cirese gli impedisce anche di render conto del cambiamento sociale e delle sue possibili direzioni. Radicalizzando e semplificando le contrapposizioni, Cirese giunge — forse senza volerlo — ad una visione della società molto simile a quella che proponeva l'antropologia americana negli « anni quaranta », quando tentava di caratterizzare le strutture e i processi sociali in termini di dicotomie come quella, ad esempio, tra « folk » e « urban society »⁶⁰, tra « aggressivo » e « passivo », tra « rurale » e « urbano », tra « superiore » e « inferiore »⁶¹.

Il problema del ricambio dei valori, ad esempio, è visto da Cirese come un processo nel corso del quale il sistema di valori di una società subordinata o *subordinate society*, come si diceva nel linguaggio di quell'antropologia, viene mutando ed è sostituita gradualmente da elementi del sistema di valori della società dominante, della *white-American society*, attraverso una serie di *face-to-face relations* tra i « portatori individuali » dei valori e la cultura in fase di acculturazione.

John Adair, ad esempio, ha cercato di individuare come gli Zuñi Pueblo abbiano resistito ai valori, alle idee, agli abiti della « cultura occidentale » che « premeva » da ogni lato⁶². Adair ha rivolto la propria attenzione verso i contatti tra gli Zuñi che tornavano a casa dopo aver combattuto nella seconda guerra mondiale nell'esercito statunitense — e coloro che non erano mai usciti dai confini del villaggio. E ha concluso che i veterani incontravano un ambiente chiuso e ostile, una *resistenza culturale*, proprio perché portavano valori, idee, e abiti che avevano acquisito in un differente contesto.

Anche Cirese, parla di divergenze, di « distanze », di « resistenze » culturali.

In effetti, Cirese esprime, con termini non del tutto diversi, lo stesso fenomeno che una volta gli antropologi americani chiamavano « acculturazione ».

Cirese scrive:

« Lo spostamento nella dimensione sociale dei fatti culturali può avvenire fra ceti di livello gerarchico più o meno equivalente, tra contadini e pastori, ad esempio ».

E conclude:

« Più interessanti in questa sede gli spostamenti che avvengono tra strati sociali di diverso livello gerarchico, dotati cioè di diverso potere e di diverso prestigio sociale e culturale, ceti dominanti da un lato e ceti dominati, dall'altro lato... ».

Le ineguaglianze e le varietà culturali appaiono spesso come un prodotto involontario, quasi meccanico, dell'insufficienza dei rapporti di scambio tra i diversi gruppi, insufficienza che deriva dalla difficoltà geografiche, tecniche, di comunicazione. Talvolta, in seguito a nuove ondate culturali, o per influenze di altre nazioni e reazioni (*sic.*)... le differenze si dispongono su piani e livelli molto diversi tra loro e spesso lontani dal piano o livello ufficiale... Spesso i gruppi o i centri culturalmente più produttivi (e egemoni) hanno usato criteri di autentica discrimina-

⁶⁰ R. REDFIELD, *The primitive world and its transformations*, Chicago, 1959. Per una critica cfr. O. LEWIS, *A critique of the folk-urban conceptualization of social change*, in « *Anthropological essays* », New York, 1971, pp. 35-52.

⁶¹ Cfr. A. SIEGEL, *Acculturation: Critical Abstracts. North America*, Stanford Anthropological Series, n. 2, 1955.

zione culturale, hanno elaborato concezioni e comportamenti a cui non hanno ammesso altre classi sociali perché avevano la funzione di creare, di mantenere, sottolineare, le differenze tra i gruppi »⁶³.

Cirese dà gli esempi delle leggi suntuarie, che prescrivevano abiti che distinguevano le diverse classi sociali, e hanno « obbligato i popolani ad usare stoffe, modelli o accessori completamente diversi da quelli dei signori »⁶⁴. Per Cirese, si riscontra, però, anche un atteggiamento opposto.

« Certe concezioni, certi comportamenti elaborati dai centri egemonici avevano una netta volontà di espansione, ma hanno incontrato forti resistenze dovute più ai rifiuti culturali opposti dai gruppi periferici subalterni che non alle difficoltà obiettive di comunicazione. E' avvenuto così che certe nuove concezioni siano state o del tutto respinte o accettate solo parzialmente e superficialmente, e cioè senza che le vecchie fossero respinte »⁶⁵

Altrove, Cirese ha definito questi fenomeni « resistenza culturale »⁶⁶ impiegando una terminologia simile a quella dell'antropologia nord-americana negli « anni trenta » e « quaranta ». Infatti, per Cirese, il processo di cambiamento culturale ha luogo attraverso la diffusione di idee e costumi o, eventualmente, attraverso la resistenza contro questo processo. Le direzioni del cambiamento sono fondamentalmente due: la prima procede « dall'alto » verso « il basso »; la seconda esprime resistenza o rifiuto culturale da parte delle classi subalterne o « esclusione » delle medesime dalla cultura delle « classi egemoniche ». L'immagine del mutamento dei rapporti tra le classi che Cirese sembra proporci è quella del « trasferimento » di elementi culturali da una classe all'altra — lungo le linee di forza del potere — o del divieto di tale trasferimento.

Come è facile vedere, si tratta di una immagine del cambiamento sociale che è assai lontana da quella avanzata dalla antropologia contemporanea, che ha tentato di analizzare con precisione le relazioni tra le classi differenti all'interno di un determinato sistema socio-politico. Ed ha cercato di caratterizzare le « fluttuazioni » delle relazioni tra le due classi, il mutare delle posizioni di potere e dei rapporti di forza guardando alla *dinamica del complesso dei nessi* che legano una « classe » all'altra.

Come ha scritto giustamente Ernst Gellner su E. Leach « He advises anthropologists to cope with fluctuating societies by specifying the contradictory ideals that are operating — which can be done through static models employing static concepts — thereby simultaneously indicating the mechanisms of change and describing a changing society »⁶⁷

E' importante notare che Leach ha volto la sua attenzione ad una società caratterizzata da un fondamentale « squilibrio » nel sistema del potere e da un continuo processo ciclico nel corso del quale una delle classi si impone all'altra, proponendo ora un modello di società egualitaria ora rafforzando, invece, la struttura dell'ineguaglianza. Come è noto, Leach ha

62 J. ADAIR, *A study of culture-resistence. The veterans of world war two at Zuñi pueblo*. Ph. D. Dissertation, University of New Mexico, 1948.

63 A. CIRESE, *Antropologia culturale e tradizioni popolari*, cit., p. 244.

64 A. CIRESE, *Alterità e dislivelli di cultura*, cit., p. 35.

65 A. CIRESE, *ibidem*.

66 A. CIRESE, *op. cit.*, p. 36.

67 E. GELLNER, *Time and theory in anthropology*, *Mind*, 1968, p. 191.

individuato due modelli, il *gumlao* e il *gumsa*, che egli ha inteso come due vere e proprie « categorie » culturali.

Non è necessario — in questa sede — discutere queste definizioni. Basti qui indicare l'interesse centrale del Leach per il *processo generale* di formazione della società Kachin e, in questo contesto, per le relazioni di dipendenza, da un lato, e per quelle di « universalizzazione » della società, dall'altro lato. Secondo Leach:

« Every real society is a process in time. The changes that result from this process may usefully be thought of under two heads. Firstly there are those which are consistent with a continuity of the existing formal order. For example, when a chief dies and is replaced by his son, or when a lineage segments and we have two lineages where formally there was only one, the changes are parts of a process, of continuity. There is no change in the formal structure. If, for example, it can be shown that in a particular locality over a period of time, a political system composed of equalitarian lineage segments is replaced by a ranked hierarchy of feudal type, we can speak of a change in the formal social structure. When... I refer to changes of social structure I mean changes of this latter kind »⁶⁸.

« When we refer to structural change we do have to consider not merely changes in the position of individuals with regard to an ideal system of status relationships, but changes in the ideal system itself: changes, that is, in the power structure »⁶⁹.

Leach si guarda bene dal costruire un modello dicotomico alla Cirese. Egli cerca, invece, di ricostruire il complesso delle interrelazioni tra i gruppi e la loro cultura. Nè si ferma a dire quali caratteristiche possenga la cultura « *gumlao* » e « *gumsa* ». Egli giunge invece a chiedersi quale sia:

« the principle of organization that unites the component parts of the system »⁷⁰

Parti che bisogna considerare, secondo Leach, come elementi di un « *total system in flux* »⁷¹.

« The essence of my argument is that the process by which small units grow into larger ones and the large units break down into smaller units is not simply part of the process of segmentation and accretion, it is a process involving structural change. It is with the mechanism of this change that we are mainly concerned »⁷².

L'analisi di Leach non trascurava le contrapposizioni. Anzi, è un'analisi dei processi di costituzione, di trasformazione e di soluzione temporanea delle contrapposizioni tra le unità grandi e piccole di un sistema sociale. Le opposizioni sono investigate dal punto di vista dinamico, ricorrendo

⁶⁸ E. LEACH, *The political system of the highland Burma*, LSE Monograph, 1958, London, p. 5.

⁶⁹ E. LEACH, *op. cit.*, p. 10.

⁷⁰ E. LEACH, *op. cit.*, p. 4.

⁷¹ E. LEACH, *op. cit.*, p. 6.

⁷² E. LEACH, *op. cit.*, p. 17.

a « modelli » che, sebbene astratti, consentano di rappresentare le fluttuazioni e le trasformazioni⁷³.

Cirese segue invece la via opposta. Il metodo che egli sembra suggerire è costruire una baconiana *tabula absentiae et praesentiae* individuando le opposizioni in base alla presenza o alla assenza nei gruppi e nelle classi che si contrappongono, di certi elementi. In questo modo, Cirese toglie ogni elemento storico e attivo dal suo schema interpretativo e si chiude la via all'analisi dei processi di organizzazione delle categorie culturali dell'interazione umana.

E' chiaro che Cirese trae il suo modello dicotomico e il suo « approach » empiristico dai suoi studi sulle tradizioni popolari, e non tanto dal marxismo.

Cirese sembra prendere dalle tradizioni popolari, e mantener ben ferme, alcune categorizzazioni fondamentali come l'opposizione tra il mondo dei colti e il mondo dei « cafoni », tra il mondo rurale e quello urbano, e via dicendo. Si tratta di « categorizzazioni » che traggono origine dallo studio di una società rurale, ove le distanze di ogni genere tra le città e aree rurali sono estremamente rilevanti. In questo tipo di società l'opposizione tra i « signori » e i « contadini » è una caratteristica storica centrale. E su di essa si fonda l'ordinamento economico-politico.

Ma la situazione è radicalmente diversa nelle società industriali, caratterizzate dalla riduzione e dall'eliminazione relativa dell'opposizione tra la cultura urbana e quella rurale e dal predominio della cultura urbana. Basti pensare all'intensità dei flussi migratori interni nel nostro paese e a quelli verso certe zone del « mercato comune » per rendersi conto del processo di trasformazione radicale della struttura socio-culturale dell'Italia contemporanea. Questa situazione rende estremamente difficile, se non inutile, tentare di applicare categorizzazioni rigide come quelle di Cirese, che non riescono a rappresentare la processualità degli eventi.

Se in una società agraria, ove la penetrazione dello Stato è limitata, la « cultura contadina » può essere differenziata rispetto a quella delle « élites » urbane, le società industriali sono invece caratterizzate dal processo di trasformazione delle « culture rurali », dalla mobilitazione politica e culturale delle classi subalterne, dalla creazione di nuove forme di cultura che si contrappongono alla cultura urbana preesistente e spesso ne rappresentano uno sviluppo. Per dare un esempio si pensi al ruolo svolto dalla « cultura marxista » nel processo di costruzione di un movimento operaio moderno, organizzato e efficiente. E si pensi al « trapianto » di elementi culturali di origine rurale nella « nuova » cultura urbana delle classi subalterne. « Trapianto » che ha svolto, in certi casi, un ruolo importante nel processo di mobilitazione politica durante le lotte sindacali del 1969-70 proprio nei *newcomers*. Venendo da una cultura contadina che aveva istituzionalizzato forme di decisione democratica e assembleare — come in Puglia — essi si schierarono subito a favore della democratizzazione della struttura sindacale.

Occorre dunque studiare i processi di mobilitazione politica, culturale e economica per pervenire a stabilire per il possibile in quali modi essi possano condurre e/o abbiano condotto al mutamento della struttura formale e alla sua democratizzazione o al processo opposto.

⁷³ Ho discusso col professor Leach la sua monografia sulla Birmania nel contesto della teoria sociologica contemporanea. « Political Systems » deve essere inteso come un tentativo di avviare un'analisi di un sistema sociale caratterizzato da « opposizioni » fondamentali tra i gruppi sociali e forme alternative di ordinamento civile nel contesto della lotta per il potere. Colgo l'occasione per ringraziare sentitamente e pubblicamente Edmond Leach.

Si tratta di una analisi che gli studiosi di scienza politica hanno svolto in vari contesti. Si pensi, ad esempio, allo studio di Stein Rokkan sulla mobilitazione sociale e politica in Norvegia⁷⁴. L'analisi si svolge a caratterizzare in quale misura le zone rurali della Norvegia siano riuscite a ridurre e a eliminare il dominio assoluto delle aree urbane sviluppando una cultura politica alternativa e una organizzazione politica nazionale ben coordinata.

« The mobilized peasantry fought the lukewarm liberalism of the State-church and rejected the standard urban language brought into their communities by the clergymen, the officials, the teachers, and the traders. The rural counter-language, the *land-smål*, became the rallying point symbol for a broad movement of cultural defence, not only in the south and the West but also in the old peasant communities of the eastern villages... »⁷⁴
« The alliance between the rural proletariat and the urban working-class proved of the greatest importance in Norwegian politics: it accelerated the development of a national party system and halted the tendencies towards an accentuation of center-periphery contrast »⁷⁵

L'analisi di Rokkan tende ad individuare le condizioni indispensabili per la *community mobilization* e per l'« integration into the national political system »⁷⁶. Rokkan giunge a specificare alcuni dei meccanismi che hanno favorito questi sviluppi: Può essere utile elencarli.

1. La monetizzazione degli scambi e l'ingresso in una rete di relazioni sociali più estesa.
2. L'ingresso nel « mercato del credito » e il conseguente aumento dell'atteggiamento di difesa delle comunità periferiche da quelle centrali.
3. La diffusione dei prodotti urbani, delle tecnologie, delle capacità proprie del mondo urbano e i mutamenti della struttura della forza-lavoro locale.
4. Mobilità dell'occupazione del settore primario al secondario e terziario, dalle aree periferiche a quelle centrali.
5. Lo sviluppo dei « cross-local contacts » mediante la scuola, le forze armate, i servizi amministrativi e la chiesa dominante.
6. Lo sviluppo di un « membership market » delle associazioni volontarie e l'insediamento di agenzie locali di organizzazioni regionali e nazionali.
7. L'ingresso nel mercato più ampio di « information-exchange », in parte a causa dell'apertura di altri canali di scambio e in parte mediante la diffusione di quei mezzi di comunicazione personale come le poste, i telefoni, il telegrafo e, infine anche mediante la diffusione di strumenti di comunicazione di massa regionali, locali e nazionali⁷⁷.

Accanto a questi meccanismi occorre però considerare la configurazione specifica della struttura sociale, sia rurale sia urbana. Il modo in cui essi operano sulla struttura sociale è cruciale per intendere le possibili direzioni di sviluppo e di mobilitazione politica. Di qui la necessità di

⁷⁴ S. ROKKAN, *Electoral mobilization, party competition, and national integration*, in « Political parties and political development », a cura di J. la Palombara e M. Wiener, Princeton, 1966.

⁷⁵ S. ROKKAN, *op. cit.*, p. 225 e p. 256.

⁷⁶ S. ROKKAN, *op. cit.*, p. 256.

⁷⁷ S. ROKKAN, *op. cit.*, pp. 258-59.

individuare, oltre a meccanismi ai quali si è fatto cenno, le classi e i ceti che compongono una determinata struttura sociale: la *gentry* in Inghilterra, ad esempio, i *Gutbesitzer* in Prussia i *notables* della Francia rurale⁷⁸. E conviene ricostruire il sistema dei rapporti tra essi e i centri urbani, le forme della « rural politics » che svolgevano, la posizione delle classi contadine nel contesto.

In Norvegia, il processo di mobilitazione politica condusse alla ristrutturazione dell'ordinamento sociale, all'ingresso delle classi rurali subalterne nello Stato. I rapporti di contrapposizione o « cleavage patterns » che avevano caratterizzato la società norvegese prima della fine del secolo scorso non solo entrarono in crisi, mettendo in questione i rapporti di potere, e i nessi tra le classi e i gruppi sociali, ma hanno subito un processo di radicale trasformazione e ristrutturazione. La Norvegia si trasformò da una società caratterizzata da contrapposizioni tra area ed area, al livello locale, in una nuova società caratterizzata da contrapposizioni tra le classi lungo linee nazionali. In altri termini, venne prendendo forma e affermandosi un nuovo « soggetto storico ».

Questo processo di formazione politica e culturale sembra essere caratterizzato da due elementi centrali:

1. da una tendenza verso la centralizzazione delle contrapposizioni;
2. da una tendenza alla ristrutturazione delle relazioni sociali e culturali, economiche e politiche:

Svolgimenti che, in Norvegia, misero capo all'abbattimento delle vecchie forme del dominio.

Ma che cosa ha da dire il « modello » di Cirese intorno ai problemi di studiare le « linee tendenziali » dello sviluppo?

3. Si è discusso, fin qui, di alcuni aspetti strutturali del cambiamento socio-politico. Ma difficoltà gravissime emergono quando, muniti dello « schema » di Cirese, si tenta di spiegare il cambiamento culturale. E' noto che, per Cirese, esso consiste fondamentalmente nello « spostamento della dimensione sociale » dei « fatti culturali »⁷⁹.

« Tali spostamenti nella dimensione sociale sono di solito indicati con il nome complessivo di circolazione culturale o, meglio, socio-culturale, nome che è da intendersi come abbreviazione dell'espressione più complessa ed esatta: circolazione sociale dei fatti culturali (sic) »⁸⁰

E' chiaro, a questo punto, che Cirese ricorre ancora una volta al vecchio modello dell'acculturazione. Egli descrive i processi di diffusione culturale, di assimilazione, di scambio. Ma il suo armamentario concettuale non è certamente adeguato per affrontare lo studio del cambiamento culturale. Per cercare di indicare i limiti delle posizioni di Cirese conviene presentare un esempio concreto.

E' ben noto che la penetrazione del colonialismo ha contribuito al sorgere di nuovi movimenti sociali, religiosi e politici nelle colonie. Tra essi la lotta anti-colonialista e la formazione dei movimenti di liberazione e di resistenza è uno degli avvenimenti storici più significativi. Basti pen-

⁷⁸ S. ROKKAN, *op. cit.*, p. 262. Cfr., inoltre, F.M.C. THOMPSON, *England landed society in the nineteenth century*, London, 1963. T. NIPPERLEY, *Die Organisation der deutschen Parteien vor 1918*, Düsseldorf, 1961. A. SIEGFRIED, *Tableau politique de la France de L'Ouest sous le troisième républicain*, Paris, 1913.

⁷⁹ A. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne*, cit., pp. 18-19.

⁸⁰ A. CIRESE, *Ibidem*.

sare ai « Cargo-cultus », ai Mau-Mau, alle guerre contadine in Viet-nam e in Algeria. Come ha osservato Georges Balandier⁸¹ il processo si svolge in tre tempi. Il primo è quello della penetrazione del colonialismo; il secondo della reazione al dominio coloniale; il terzo è il momento della richiesta dell'indipendenza e della formulazione di una « dottrina politica ».

Le reazioni al dominio coloniale si esprimevano, di solito mediante movimenti religiosi sincretistici, che elaboravano elementi rivoluzionari, costruendo nuovi miti. Il sincretismo diventava un mezzo per controllare e « integrare » i valori e particolarmente i valori religiosi. Il culto Buiti — che Balandier ha studiato — è un esempio di questo fenomeno. Esso congiungeva temi cristiani con temi mitici, sui quali i culti principali tradizionali erano fondati e tentò d'imporre la sua supremazia sui culti dei missionari bianchi, presentandosi come una religione superiore. Il significato culturale di questo culto era una forma rituale di lotta contro la cultura bianca e il conseguimento della sua sconfitta rituale. Gli elementi rivoluzionari non sono qui ancora « espliciti », ma restano all'interno del gioco rituale. Essi emergono più chiaramente nei movimenti religiosi con fini apertamente rivoluzionari, come il movimento dei Karinu, nel Congo, dal 1928 al 1929, che predicava l'espulsione dei bianchi e un futuro di ricchezza senza fine. Nel caso dei Mau-Mau si trattava di una rivoluzione di contadini africani, la cui cultura era stata distrutta dal sistema coloniale. I Mau-Mau erano stati privati della terra tribale e, con essa, delle tombe e degli spiriti degli « avi » in essa sepolti. E avevano deciso di sacrificare la propria vita combattendo contro gli inglesi in nome della « terra tribale » e degli antenati. Ma il movimento fallì, perché non prese mai la forma di una rivolta politica modernamente organizzata.

I nessi possibili tra il rituale e i processi di mobilitazione politica cominciano ad essere studiati soltanto oggi. Ma è soltanto in eventi simili a lotte come la rivoluzione algerina che emerge più chiaramente il ruolo della cultura nel favorire la mobilitazione politica e il cambiamento sociale. Ciò appare più chiaro se si guarda alle radici culturali del movimento di liberazione algerino e, più in generale, del nazionalismo in nord Africa.

Ernst Gellner ha scritto giustamente:

« Within Western Christianity, one has become habituated to the opposition between the central tradition and the deviant splinter churches and sects which, even when relatively large, remain small in comparison with *the Church*. The central tradition has certain marked features: it has a hierarchy, it makes use of personal mediation between the ordinary believer and the deity, it verges on a cult of personality, or personalities, it has a strong appeal, it stresses and uses ritual a good deal, it incorporates or is tolerant, of a good deal of moral superstition, or rites, it possesses an organization economically dependent at least in part, on the dominations of the faithful, it satisfies the emotional needs of the believers. By contrast, the deviant splinter groups tend to dispense with personal mediation, with ritual, with emotional and sensuous accompaniments of faith, with hierarchy. They tend to be puritanical, stress *the Book*, and hence literacy rather than mediators and ritual and so forth. In North Africa, all this is reversed. It is the central tradition

⁸¹ G. BALANDIER, *Les mythes de la colonisation et de la décolonisation en Afrique*, « Cahiers internationaux de Sociologie », vol. XXXIII, 1962, pp. 85-96.

which has protestant characteristics, -a tradition without clergy in the full sense (but rich in lawyers heologians) or personal mediation; based on trading towns, stressing literacy and learning sometimes hostile to shrines and popular cults. It is the deviant cuts which are hierarchical, employ personal mediations with the deity, indulge in greater ritual richness, personal cults and so forth»⁸².

Il periodo precedente l'invasione francese, quando i *Sidi*, cioè i « Santi », guidavano e centralizzavano la lotta contro gli infedeli era ormai finito con la colonizzazione. E la dissidenza — che aveva trovato espressione nel movimento dei Marabout — si era spenta. Gli aspetti nazionalistici e politici del « credo » islamico, presenti sia nel Sufismo sia nelle pratiche tribali berbere, che si esprimevano con una forma simile alle crociate cristiane, rimasero nell'ombra. L'eguaglianza di tutti i credenti di fronte a Maometto, il rifiuto di ogni mediazione personale tra il fedele e il signore (elementi che avevano un posto centrale nella tradizione islamica) vennero sostituiti da una moltitudine di *Sidi* che insistevano, invece, sulla « mediazione personale », sul rituale, sulla gerarchia ecclesiastica. Il tema della mobilitazione contro gli infedeli, fondamentale nella tradizione islamica, fu messo da parte. I *Sidi* invece di assumere un atteggiamento intransigente contro i francesi, erano sovente venuti a patti con essi e avevano — *de facto* — legittimato la « situazione coloniale ».

All'interno delle tribù ove vivevano, i *Sidi* svolgevano una funzione centrale. Non era solo religiosa, ma anche politica: intervenivano nelle dispute tra i segmenti della tribù e cercavano di risolverle e, inoltre, facevano spesso da « mediatori » tra gli amministratori francesi e il proprio seguito nelle tribù.

L'assenza di una struttura centralizzata, cioè di una chiesa, facilitava la frammentazione del culto e privava la tradizione islamica del suo fondamentale elemento politico: l'appello alla mobilitazione popolare contro gli « infedeli ». Il movimento per il ritorno all'interpretazione ortodossa, che è noto col nome di puritanesimo, ripropose, invece, la centralità di questi temi, cioè quelli della lotta religiosa e politica, della lotta armata, contro gli infedeli, dell'abolizione della gerarchia ecclesiastica, dell'eguaglianza fondamentale di tutti i fedeli di fronte al Signore. In luogo di una religione « frammentaria » — come quella della tradizione eterodossa — il puritanesimo propose invece una religione di tutta la comunità islamica. In questo modo, esso fornì un sistema di simboli universalistici in grado di rappresentare le aspirazioni dei ceti che si opponevano ai francesi e dei ceti non-privilegiati.

Jacques Berque ha scritto, a proposito della lotta di liberazione algerina, del « nuovo Islam giacobino »⁸³. Il puritanesimo aprì la strada alle tendenze radicali della tradizione islamica, congiungendo la fede e la lotta armata e il nazionalismo in un'unica forma. Si pensi a questo slogan corrente durante la guerra di liberazione: « L'Algeria è la mia patria; l'Arabo è la mia lingua; l'Islam è la mia religione »⁸⁴. E' noto del resto,

⁸² E. GELLNER, *Sanctity, puritanism, secularization and nationalism in North Africa*, in E.N. Eisenstadt, (ed.) « The protestant ethic and modernization », London, 1968, pp. 289-290.

⁸³ J. BERQUE, *Vers une étude du comportement en Afrique du Nord*, « Revue Africaine », n. 100, pp. 523-536, 1956.

⁸⁴ M. LAUNAY, *Paysans algériens: la terre, la vigne, et les hommes*, Paris, 1963.

che il nucleo dell'esercito di liberazione era formato dai *mujàhàdin*, cioè dai « combattenti della fede »⁸⁵.

L'interpretazione radicale e puritana della tradizione consentì di presentare la religione in termini universalistici, aprendo la via alla mobilitazione generale politica e militare del popolo algerino in nome di una guerra santa. I concetti di missione nazionale e guerriera non potevano operare come elementi carismatici « trasformativi » — per esprimermi con Max Weber — fino a quando restavano chiusi nel cerchio della frammentazione tribalistica della religione. Non potevano riuscire a costruire un universo simbolico che fosse in grado di superare le contrapposizioni tra le tribù e i ceti facendo appello ad un ideale superiore e sacro.

Non si è di fronte semplicemente ad un processo di circolazione culturale » à la Cirese. Si tratta di un vero e proprio processo di *Gestaltung*, di un processo di creazione storica della cultura nella lotta contro il dominio.

4. L'antropologia contemporanea ha cercato, negli ultimi venti anni, di affrontare questi problemi — anche se, per la verità, con scarso successo. Sono state svolte delle ricerche che si estendono dai *cargo-cults* ai *revitalization movements*, ai processi di urbanizzazione e di formazione di nuove associazioni e categorie culturali degli attori, dei gruppi, delle classi, e qualcuno ha parlato di una « antropologia della resistenza »⁸⁶.

Cirese, invece, sembra vittima di una piatta interpretazione positivista della cultura, che egli sembra ancora intendere come un « complesso » caratterizzato da tratti specifici alla Tylor. Ogni riferimento alle categorie fondamentali, ai processi di categorizzazione, alla intenzionalità degli attori è escluso, come lo è ogni riferimento ai nessi tra questi processi e le lotte politiche concrete.

Conclusioni

Concludendo un saggio tanto lungo è doveroso spendere alcune parole sul senso di questa discussione.

Ho cercato di prendere in esame la « teoria dei dislivelli » di Cirese (e non, si badi bene, il lavoro di Cirese *in toto*) restando sul terreno prediletto da certi studi che si richiamano al marxismo o che si definiscono « marxisti ». Si tratta: 1) dei problemi del cambiamento radicale (ai quali si è fatto riferimento nel contesto della storia della Norvegia e della guerra di liberazione algerina); 2) dei problemi della strutturazione delle classi come « soggetti politici » e « storici » e 3) dei rapporti di classe (ai quali si è fatto riferimento discutendo della storia d'Italia, della Norvegia, della Birmania).

La diversità delle esemplificazioni non è casuale. Essa può tornar utile per indicare che la « teoria dei dislivelli » non può essere facilmente applicata né nel contesto delle società occidentali né nel contesto delle società agrarie e « dipendenti ». Il criterio che collega le esemplificazioni è perciò

⁸⁵ E. WOLF, *Peasant wars of the twentieth century*, London, 1967. R. DELISLE, *Les origines du FLN*, La Nef, 1962, pp. 63-63.

⁸⁶ P. WORSLEY, *The trumps shall sound: a study of Cargo cults in Melanesia*, London, 1957. K. BURRIDGE, *New Heaven, new earth. A study of millenarian actions*, Oxford, 1957. V. LANTERNARI, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza*, Milano, 1960 e *Occidente e terzo mondo*, Bari, 1967. A. WALLACE, *Revitalization movements*, « *American anthropologist* », 58, 1956. A. EPSTEIN, *Urbanization and social change in Africa*, « *Current Anthropology* », 1967, pp. 275-280.

Di LANTENARI cfr., inoltre, *Folklore e dinamica culturale*, Napoli, 1976.

di natura metodologica e non va confuso con uno di natura sostanziale. Uno dei fini essenziali di questo saggio è cercare di indicare proprio i problemi concreti che la teoria dei dislivelli non solo non può spiegare, ma addirittura nasconde. Il riferimento a situazioni storiche precise può essere utile per impedire che la discussione sia soffocata dalle consuete verbosità. Per questa ragione si è tentato di specificare delle coordinate analitiche che orientino l'analisi verso una direzione più concreta e precisa, anche se non per questo « ateorica ».

Un tentativo di valutare criticamente e correttamente la teoria dei dislivelli di Cirese, che si definisce marxista, non può non esser fatto se non in questo contesto, ponendola a confronto sia con i problemi che pretende di spiegare sia con alcune delle questioni fondamentali della « tradizione marxista ». Non al fine di stabilire se Cirese sia o non sia marxista, o che sorta di marxismo sia il suo, ma, in primo luogo, per scrupolo filologico e onestà intellettuale.

Non ho inteso negare l'importanza dei problemi posti dalla « tradizione marxista ». Al contrario, ho cercato di indicarne l'importanza decisiva per lo sviluppo della scienza sociale. Proprio in questo contesto la « teoria dei dislivelli » mi sembra incapace di tener conto della gravità e della complessità dei problemi che pretende di chiarire. In altri termini, essa è uno strumento inadeguato che, paradossalmente, Cirese pretende che sia « marxista » e rinnovatore mentre tecnicamente è una versione (piuttosto *flabby*, in verità) di una certa corrente dell'antropologia nord-americana del '40 e di una interpretazione neo-idealistica di certi aspetti del marxismo ortodosso.

E' ovvio che una « teoria » che pretende di essere radicalmente rinnovatrice deve porre a disposizione del pubblico un apparato tecnico che consenta davvero di raggiungere risultati decisivi nello studio di un complesso di problemi. Le dichiarazioni di principio appartengono ad un universo diverso da quello della scienza⁸⁷.

In conclusione, mi sembra utile indicare quattro punti da discutere.

1. La convinzione di Cirese che l'antropologia contemporanea non abbia affrontato lo studio delle contrapposizioni in termini politico-sociali è infondata. Ed è, dunque, infondata anche la sua pretesa di presentare una posizione teorica originale al riguardo.

Cirese sembra ignorare che le scienze sociali hanno affrontato sistematicamente lo studio delle contrapposizioni all'interno delle società complesse, di quelle in via di trasformazione, di quelle primitive con o senza Stato. E sono stati specificati diversi e precisi livelli di analisi ed è stato costruito un *corpus teorico* che, sebbene limitato, non può essere ignorato.

2. L'analisi che Cirese conduce delle opposizioni è vaga. Cirese presenta uno schema dicotomico in base al quale egli vorrebbe distinguere tra dominati e dominatori, come se si trattasse di tracciare una retta per due punti in un piano. Cirese non dà alcuna indicazione intorno ai meccanismi coi quali si esercita il potere di una classe su un'altra. Il suo schema dicotomico lo spinge a ricercare le contrapposizioni *dirette* e generali; lo allontana dalla analisi dei processi di « mediazione » e di « non-mediazione »; gli impedisce di vedere la molteplicità dei nessi che

⁸⁷ Il lavoro di Cirese è stato sottoposto a brevi critiche anche da parte di alcuni dei suoi studenti ed amici. (Cfr. A.M. CIRESE, *Intellettuali, Folklore, Istinto di Classe*, Torino, 1976). Cirese ha ammesso « la necessità di un supplemento di riflessione » (*Op. cit.*, p. 126). Ma le risposte che egli fornisce sono troppo brevi (si tratta di poche righe) e non possono essere prese come punti di partenza di una discussione sistematica.

congiungono classi e frazioni di classi e di individuare le categorie interrelazionali fondamentali.

3. L'analisi del cambiamento sociale non è certamente né più precisa né più solida. Lo schema dicotomico di Cirese, la vaghezza dei termini, gli impediscono di caratterizzare i processi di trasformazione e di creazione socio-culturale nel contesto della lotta politica. In definitiva, mi pare che Cirese proponga una « sua » versione marxisteggiante della « teoria dell'acculturazione », dominante negli Stati Uniti nel corso degli « anni quaranta » e « cinquanta »⁸⁸.

Il modello ciresiano del cambiamento sociale è appunto quello del « culture transfer », del trasferimento dei « tratti » culturali da uno spazio sociale ad un altro.

4. La teoria dei dislivelli non può pretendere di avere uno *status teorico*. Essa non fornisce spiegazioni, ma solo sommarie descrizioni. L'*explanandum* è confuso con l'*explanans* troppo spesso. Cirese ha dato alcuni appunti, non una teoria.

Si può essere d'accordo con Cirese che un'antropologia delle società complesse sia indispensabile. Ma occorre allora che essa si apra alla scienza politica, alla economia, alla storiografia e alla sociologia. Un'antropologia delle società più complesse deve necessariamente affrontare i problemi della stratificazione sociale, della mobilitazione, della struttura del potere economico e via dicendo. Temi propri di quelle discipline. Da qui la necessità di istituire un « legame *analitico* » con esse, di modificare l'apparato teorico e metodologico dell'antropologia « convenzionale ».

Del resto, questo processo è già in atto nel mondo aglosassone⁸⁹. Ma bisogna avere il coraggio di riconoscere che una seria antropologia italiana non nascerà se non dopo lunghi e seri studi sugli sviluppi delle scienze sociali moderne.

Cirese ha certamente ragione di dire che non bisogna riprendere gli autori stranieri a-criticamente. Ma mi consenta di rispondergli che è indispensabile studiarli con la massima attenzione.

CARLO G. ROSSETTI

⁸⁸ Mi sembra che Cirese abbia in sostanza ripreso i temi sull'acculturazione sviluppati da Lanternari in Italia in modo originale, ma sempre in connessione col dibattito internazionale. Mentre Lanternari ha interpretato l'acculturazione insistendo sul punto della « selezione » e della « formazione » culturale, e su una « prospettiva dialettica », come ha notato Firth, questa è totalmente assente in Cirese. Del resto, anche la discussione del concetto di contrapposizione riflette molto i discorsi di De Martino e dello stesso Lanternari, particolarmente nell'analisi delle feste cattoliche e dei millenarismi d'ambiente occidentale come anche del Terzo mondo.

⁸⁹ J. VINCENT, *Anthropology and political development*, in « Politics and change in developing countries », di C. Leys, Cambridge, 1969, pp. 35-64. M. OWUSU, *Policy studies, Development and Political Anthropology*, « Journal of Modern African Studies », vol. 13, n. 3, 1975.

Risposta a C. Rossetti

Caro Ferrarotti,

cortesemente preavvertito da Carlo Rossetti, che me ne aveva scritto come di un « invito al dibattito », ricevo ora in bozze l'articolo con cui la tua rivista ha inteso presentarmi ai suoi lettori; ricevo anche la lettera con la quale gentilmente tu mi chiedi qualcosa di mio da pubblicare assieme all'articolo che mi riguarda, e consideri il tutto come « una buona occasione per iniziare una collaborazione alla quale pensi da anni ».

Ti ringrazio molto, anche se vengo a trovarmi un po' in imbarazzo. Forse per una mia errata impressione, e certamente al di là delle intenzioni dichiarate dall'autore, lo scritto del giovane critico cagliaritano non sembra infatti una apertura di dibattito quanto invece una sua definitiva chiusura; e se un invito vi colgo, mi pare sia proprio l'invito a considerare il tutto come una buona occasione per finalmente tacere. Inoltre mi spaventa ed inibisce l'altissima densità di pensiero che il critico evidentemente mi attribuisce, dato che una cinquantina di righe, tirate su da non più di quindici mie pagine, gli è più che sufficiente non solo per « delineare nel suo insieme » il mio « ambizioso e vasto » programma di « rifondazione » della totalità « delle discipline etnoantropologiche », né solo per mostrare come senza neppure saperlo io sollevi addirittura « un problema meta-teorico » circa « il "paradigma" fondamentale dell'antropologia », ma in buona sostanza per dichiarare del tutto inutile, oltre che privo di originalità, ogni mio conato scientifico. Infine lo scritto tratta di una folla di cose tra le quali, per mia ignoranza e colpa, di continuo mi sperdo: voglio dire che tra la monetizzazione degli scambi in Norvegia e Gramsci che parla in termini di « cleavage-lines », tra la cronologia delle cattedre oxfordiane e i pensieri di Vilfredo Pareto, tra le « colour categories » e gli errori di Ernesto De Martino, ecc., fatico molto non solo a ritrovare il filo e la pertinenza delle considerazioni che riguardano davvero le cose che (davvero) ho detto o scritto, ma anche e soprattutto a cogliere quali siano i problemi teorici e di metodi che oggettivamente si pongono, al di là delle manchevolezze del mio lavoro personale.

Meglio dunque farei forse a tacere, accogliendo l'invito del critico piuttosto che il tuo. D'altro canto, però, non vorrei risultare scortese (o parere sdegnoso), ed eccomi perciò a cercar di dire quello che mi riesce di vedere. E per semplificarmi le cose (non ce la faccio ad affrontare più d'una questione alla volta) separerò le osservazioni di carattere oggettivo e generale da quelle più angustamente personali.

* * *

Comincio, come credo sia doveroso, dalle questioni di più ampio interesse. A quel che posso capire, dalla massa delle affermazioni e negazioni e citazioni che il critico mi rovescia addosso potrebbero forse ricavarsi alcune alternative o alcuni interrogativi che qui mi provo ad esporre, anche se in forma quasi intollerabilmente sbrigativa e schematica:

A. - Quale delle due tesi qui appresso indicate, in modo estremizzato (o anche quale terza intermedia o ulteriore, e comunque più articolata) possa considerarsi accettabile:

A.1) in sede etno-antropologica i rapporti di classe e di dominio, la situazione coloniale, l'imperialismo e simili non possono o non debbono essere assunti come punti di partenza teorici; per andare un po' nel tecnico, essi costituiscono l'*explicandum* e non l'*explicans*; ossia, volgarizzando, non sono le teorie generali socio-economico-politiche dell'imperialismo e simili (ed i connessi impegni o disimpegno ideologico-pratici) che possono o debbono fornire i quadri di riferimento per le indagini socio-culturali ma sono invece le indagini etno-antropologiche o socio-culturali che debbono spiegare l'imperialismo o addirittura costruirne la teoria;

A.2) al contrario, in sede etno-antropologica i rapporti di classe, il colonialismo l'imperialismo, ecc., e l'una o l'altra teoria delle loro radici e origini strutturali, costituiscono necessariamente il quadro di riferimento, più o meno consapevole, e ciò anche quando si proclami di volerne prescindere: l'eventuale affermazione di una irrilevanza etno-antropologica dei rapporti di dominio, dell'imperialismo, ecc. rinvia infatti anch'essa ad una qualche teoria dei (non) rapporti di classe, del (non) imperialismo, ecc.; dato dunque che di fatto un'assunzione c'è sempre il problema non è se assumere una teoria, ma è invece quale teoria assumere (p. es., per l'imperialismo, quella leninista o altra), e come assumerla (p. es. in modi automatico-magici, o invece come *matrici* di ipotesi di ricerca articolate e controllabili « alla scala »).

L'una o l'altra delle risposte coinvolge il problema del ruolo da assegnare agli studi etnoantropologici: generalissimo, globale e onnicomprensivo (come talora è accaduto ed accade, specie quando si parla di « antropologia » *tout court*), o invece più settoriale e settorializzato, secondo campi, livelli e tagli da determinare (come a me parrebbe tendenzialmente preferibile); con tutte le necessarie conseguenze per i rapporti con le scienze economiche, politiche, ecc.

B. - A partire dall'ovvio rifiuto di ogni schema in termini di « classi rigidamente contrapposte », se debba ricavarsene la conseguenza:

B.1) che l'espunzione o caduta del termine « rigidamente » comporta necessariamente il passaggio a quadri referenziali di tipo per così dire « fluido-indifferenziante » o « conflittualistico-individuale », e insomma « interclassista », dai quali scompaiono non solo la rigidità ma anche le classi e la loro più o meno articolata contrapposizione, e in cui si parla ormai più soltanto di *ceti* (o addirittura di *individui*) tra i quali non si stabiliscono linee di contraddizioni antagonistiche, e dunque non vi è più luogo a parlare in senso strutturale di dominanti e dominati e simili;

B.2) che invece la caduta del termine « rigidamente » non trascina affatto con sé gli altri, per cui resta fermo il riferimento all'esistenza di contraddizioni antagonistiche e strutturali, e dunque a « classi contrapposte »; mentre per altro verso si tiene conto di tutte le articolazioni e contraddizioni interne a ciascuna classe o aggregato di classi, e si dà luogo alla considerazione di tutte le fasce di fluidità, medietà, interazione, ecc. che possono verificarsi e di fatto si verificano sia in ciascuna situazione storica concreta (in questa o quella nazione o regione, ecc., a que-

sto o quel momento del tempo, ecc.), sia in ciascuna delle fasce dell'agire umano (p. e. in quella dello « scambio » dei beni, o invece, e magari diversamente, in quella della « comunicazione » di segni e informazione, ecc.). Onde il compito anche scientifico di identificare di volta in volta (ma anche su tempi lunghi o lunghissimi) dove si collochino e come si esprimano le contraddizioni di fondo, e quali siano i ceti o i gruppi che oggettivamente o soggettivamente si dispongono sull'uno o sull'altro versante.

Con riferimento a scelte del tipo indicato andrebbe considerato, per ciò che riguarda Gramsci, il rifiuto della rigidità ma il mantenimento della contrapposizione, la sua nozione di « popolo » come « insieme delle classi subalterne e strumentali », ecc., i suoi riferimenti alla « classe protagonista », l'opposizione egemonia-subalternità, la correttezza o meno della traduzione di queste linee in termini di dislivelli di cultura, l'adattabilità del quadro referenziale a situazioni di mutati rapporti tra città e campagna, ecc.; ovviamente tenendo davvero conto del lavoro che in materia si è venuto facendo e si fa, non isolatamente e non senza vivi dibattiti interni ed esterni, in vari settori degli studi etno-antropologici italiani (e, purtroppo occorre, dirlo, evitando certe incredibili confusioni tra le opposizioni formali del tipo *si/no*, *più/meno*, ecc., le opposizioni sociali di tipo non antagonistico per esempio tra lignaggi, e quelle antagonistiche di classe del tipo *dominanti/dominati*).

C. - Se possa riuscire utile esaminare in che misura gli opposti errori (teorici) della contrapposizione *rigida* e della fluidificazione *non contrappositiva* consistano (a livello di metodo) in un indebito trasferimento o scambio dei piani o livelli delle ottiche e dei risultati osservativi.

Poniamo per esempio, e schematicamente, di chiamare « fluidismo » la posizione che ignora o nega o sottovaluta la presenza di contraddizioni antagonistiche, e dunque la contrapposizione (strutturale) di classi; e di chiamare invece « rigidismo » la posizione che concepisce in modo schematico e inarticolato contraddizioni e contrapposizioni e classi. Stabiliamo inoltre, e sempre in modo assolutamente sbrigativo, di denominare « macroanalitico » quel livello in cui le indagini tengono l'occhio ai tempi lunghi o lunghissimi, alle situazioni complessive, e insomma si orientano a considerare le cose *in ultima analisi* (per riprendere la nota espressione di Engels); chiamiamo invece « microanalitico » il livello dei tempi brevi o brevissimi, delle situazioni parcellari, e insomma dell'occhio che si svolge ai movimenti superficiali (e « casuali ») dei tronchi nella corrente, invece che dirigersi ai moti o vortici soggiacenti (e determinanti).

Usando questa terminologia, e sempre in via schematica, potrebbe allora dirsi che il fluidismo sposta abusivamente al livello macroanalitico quella « indeterminatezza » che è o può apparire propria di quelle « costellazioni di elementi causali » che si rivelano a livello microanalitico e nelle quali, *a quel livello*, non si riesce a stabilire quale elemento determini e quale sia determinato; e di contro potrebbe dirsi che il rigidismo commette l'errore opposto, e cioè pretende di trasferire al livello microanalitico quella « determinatezza », ossia quella gerarchia di elementi causali, che viceversa si riscontra solo a livello macroanalitico, ossia « in ultima analisi ». Il problema diventerebbe allora quello della priorità o dominanza strategica dei livelli, e quello della corretta articolazione « alla scala » delle diverse prospettive, ecc. Tra l'altro se ne ricaverebbe pure che il rifiuto di uno dei due errori non comporta la caduta nell'altro.

D. - Se, ed in quale misura, alle questioni indicate si colleghino quelle relative ai rapporti di mutua conoscenza e di reciproca relazione tra le

strumentazioni teoriche (o i bagagli conoscitivi) dei diversi indirizzi di studio presenti in campo etno-antropologico.

La questione ha senza dubbio un aspetto che dirò, banalmente, « territoriale » (Italia/estero, per esempio); e da questo punto di vista sembra abbastanza scontato che si debba andare al di là delle due opposte forme di « provincialismo » che consistono l'una nella chiusura entro i limiti linguistici e storico-culturali italiani, e l'altro nel salto a piè pari in altre aree. Ma occorre anche decidere se, ed in quali misure e modi, debba considerarsi preminente o principale la questione delle distinzioni teorico-ideologiche le quali possono anche presentare più o meno significative coincidenze di tipo, dirò così, « nazionale », ma che in generale si incontrano e scontrano anche all'interno di uno stesso « territorio ».

In relazione a ciò verrebbe a porsi il problema degli *impegni ideologici oggettivamente assunti* (ed anche senza volerlo o saperlo), quando si adotti uno o altro strumento metodico o tecnico proprio di questa o quella « scuola »; per esempio nascerebbe (come del resto è già da tempo nata), e andrebbe ulteriormente esaminata la questione se l'impiego di (rigorose) analisi formal-strutturali comporti o meno l'adozione anche involontaria delle ideologie strutturalistiche (o meglio idealistico-strutturalistiche); il che personalmente non credo che avvenga (ma ovviamente posso sbagliare) quando si siano precisate in un certo senso le condizioni e i limiti di impiego di quelle analisi¹, mentre di contro penso (ma posso continuare a sbagliare) che l'accettazione di nozioni quali quella di « cultura della povertà » (o « degli emarginati » e simili), comporti automaticamente l'accettazione implicita di una concezione interclassista o aclassista².

O invece il problema potrebbe presentarsi in termini inversi: quale sia, caso per caso o in generale, la *compatibilità tra certe nozioni e certi quadri teorico-ideologici*: per esempio tra l'una o l'altra nozione etno-antropologica della « cultura » e il quadro concettuale marxista (del che si discute oggi tra noi³); o ancora la adottabilità o meno in quadro marxista di concetti linguistici utili in campo etno-antropologico quali quelli di Saussure, o quali la « connotazione » di Hjelmslev⁴, ecc.

1 Accenno alla questione tra l'altro in: *I fatti demologici: ricerca storica o analisi strutturale?* (estr. da *Ricerca scientifica e mondo popolare*, Manfredi, Palermo 1973, pp. 77-92); Prefazione a E.E. EVANS-PRITCHARD, *Introduzione all'antropologia sociale*, Laterza, Bari 1971, pp. XLIX-L; *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo 1972, pp. 37-39, 118-20, 294 sgg.; *Dalle funzioni di Propp ai gruppi di trasformazione di Lévi-Strauss*, Università di Siena, a. 1973-74 (ora in « Uomo & Cultura », a. VIII-IX, 1975-76, pp. 15-45, col titolo *Di alcune semiologiche operazioni semiologiche, Parte prima*); *Materiali per il seminario sulle analisi formal-strutturali e di tipo semiologico*, Facoltà di Lettere, Roma, a.a. 1975-76; *Oggetti, segni, musei*, Einaudi, Torino 1977.

2 Tocco l'argomento in: *Condizione contadina tradizionale, nostalgia, partecipazione* (già in « Realismo », nn. 8 e 9, Milano dic. 1975 e marzo 1976; ora in *Oggetti, segni, musei* cit., pp. 4-34); *Intellettuali, folklore, istinto di classe: note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Einaudi, Torino 1976, pp. VIII, 116-18; Gianni Borio: *responsabilità intellettuale e impegno di classe* (in « Nuova Cultura », a. III, n. 7, Roma, inverno 1976, pp. 13-18).

3 Cfr. Gramsci, Tylor e il concetto di cultura, in *Intellettuali, folklore, istinto di classe* cit., pp. 121-27; v. anche p. VIII, ed a p. 119-20 le notizie sulle conferenze e la tavola rotonda conclusiva sul tema *Antropologia culturale e marxismo*, Istituto Gramsci di Firenze, marzo-maggio 1974, con interventi di C. Gallini, V. Lanternari, L. Lombardi-Satriani, C. Pasquinelli, E. Segre, T. Seppilli, P. G. Solinas, C. Tullio-Altan, A.M.C.

4 Cfr. *Cultura egemonica* cit., pp. 34-39, 102-106, 114-120, 13-14 (sincronia,

Ancora, la questione potrebbe porsi nei termini della *diversità radicale intercorrente tra nozioni apparentemente simili ma inquadrare in contesti ideologicamente diversi e contrastanti*: per esempio, anche a prescindere dalla ben diversa statura, parrebbe impensabile mettere Marx e Malinowski nella stessa casella perché nella *Ideologia tedesca* si dà una definizione della prima e della seconda « azione storica » dell'uomo che può richiamare la distinzione tra bisogni primari e bisogni secondari di Malinowski; o ancora per esempio, parrebbe abbastanza immediatamente percipibile la differenza che intercorre tra la coppia oppositiva *egemonico/subalterno* (riferita a classi) e la coppia oppositiva *higer/lower* (riferita a strati).

Insomma a me pare che il problema vada ormai al di là degli stolti italo-centrismi e delle ancor più stolte italo-fobie, e che richieda qualcosa di più che l'ovvio dovere di leggere, sempre e tutto, in modo critico. Posso sbagliarmi, ma per ripetere qui parole usate altrove, il problema mi pare sia se mantenere o no « quelle sbrigative giustapposizioni tra marxismo e antropologia statunitense o levistraussiana o simili, che troppo sommariamente (e forse in modi addirittura contraddittori o schizofrenici) spesso abbiamo ritenuto sufficienti per scansare le trappole del relativismo interclassista, o necessarie per liberare il marxismo dalle limitazioni troppo vietamente storicistiche di certe letture nostrane »⁵. Il che mi pare valga anche quando alla antropologia statunitense o levistraussiana si sostituisca quella del concorso casuale di elementi causali.

* * *

Naturalmente non sono sicuro di aver colto in modo adeguato quel che il critico avrebbe potuto voler dire ove il suo discorrere avesse seguito itinerari per me più accessibili. E per mia scarsa familiarità con i paradigmi, gli schemi e il tipo di acribia che reggono il suo « approach », ancor

lingue, segno, connotazione, ecc.); *La connotazione come elemento della concezione materialistica dei fatti culturali, ecc.*, in *Intellettuali, folklore, istinto di classe* cit., pp. 119-20.

⁵ *Intellettuali* cit., p. VIII. In materia mi permetterei di richiamare anche la presentazione di *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo* (Palumbo, Palermo 1972, pp. 5-6) in cui si considera positivo « il rifiuto di assumere in termini di evasione le necessarie e franche aperture a tempi, problemi e indirizzi (etnoantropologici) che di solito restano estranei ed ostici rispetto a certe prevalenti abitudini intellettuali di casa nostra ». E si prosegue: « Le angustie italo-centriche di quelle abitudini richiedono senza dubbio drastici correttivi: che si abbandonino molte prospettive e tematiche tradizionali e "interne", e che molte questioni, nuove o rinnovate, vengano ormai affrontate nei termini in cui si pongono in quel più vasto quadro internazionale, anzi mondiale, che per tanti versi s'è venuto costituendo senza nostra partecipazione diretta e attiva. Ma c'è modo di compiere l'operazione, ed è certamente modo scorretto quello — pur non infrequente nel quadro della recente ondata nostrana di passioni antropologiche più o meno d'accatto — che ritiene di potersi sottrarre all'obbligo di regolare i conti e di stabilire precisi rapporti con la nostra specifica realtà sociale e socio-culturale ». E si sottolinea anche come da più parti si cerchi di soddisfare quell'obbligo in una « prospettiva non evasiva », e cioè collocandosi « su quel versante ideologico che nella contraddizione antagonista tra le classi riconosce non un dato, ma il dato sociale e culturale di fondo, essenziale anche scientificamente, tanto più quando ci si occupi di incontri e scontri di culture ». Il che tuttavia non significa affatto che quel riconoscimento delle classi e del loro ruolo determinante « basti di per sé, e cioè senza adeguata specificità di articolazioni e di sviluppi, per garantire la validità scientifica di un prodotto intellettuale ».

più insicuro mi sento per la parte che riguarda le sue critiche ai miei « costrutti ». Quindi, per evitare il rischio di aggiungere sciocchezze a sciocchezze, mi limiterò a segnare qualche perplessità, forse ingiustificata, e qualche richiesta di chiarimento, forse ingenua.

1) Un primo dubbio riguarda i modi tenuti dal critico nel leggere, e giudicare i testi sottoposti ad esame. Ti faccio un esempio.

In una riunione svedese di folkloristi o demologi o studiosi di fatti euro-etnici — ed in strettissima relazione con « lo studio di ciò che, secondo le epoche ed i punti di vista, s'è chiamato *popular antiquities, folklore, tradizioni popolari, etnografia o etnologia europea* » — nel 1965 mi è capitato di dire⁶:

« A questo punto potrei anch'io abbandonarmi a una delle tante descrizioni abbreviate che pretendono di essere definizioni. Per esempio « le ricerche denominate ora etnologia europea, ora folklore, ora storia delle tradizioni popolari ecc., studiano l'insieme dei dislivelli (o livelli "altri") di cultura che sono esistiti, che esistono ancora, e che si formano continuamente all'interno delle società dette superiori. In altri termini esse studiano i fatti culturali (materiali e spirituali) che sono prodotti o conservati dai gruppi, sottogruppi, classi di base (o periferiche, dirette, subordinate ecc.) che esistono, o sono esistiti, all'interno delle società a grande segmentazione socio-culturale, e che si oppongono in maniera oggettiva o soggettiva ai fatti culturali prodotti o conservati dai gruppi o dalle classi di élite, egemoniche, dominanti, ecc. ».

Ma, personalmente, alle pretese definizioni preferisco i problemi, e per questo sottolineo (a me stesso per primo) che il taglio e i punti di vista che ho proposto devono essere verificati e controllati soprattutto in ordine a due punti, e cioè: a) per quel che riguarda la loro validità in rapporto alla totalità della realtà culturale... senza separazioni sorpassate tra intellettuale e manuale; senza iati etnocentrici ed esclusivisti...! senza scissione tra la genesi storica e la funzione attuale e senza soluzione di continuità tra individuale e collettivo...; b) per quel che riguarda le relazioni obiettive tra il nostro campo, incontestabilmente molto limitato e specializzato, e i due modelli generali e fondamentali che si dividono e si contendono lo studio dei fatti umani: ...il modello "storico" e il modello chiamato talvolta antropologico e talvolta sociologico » ecc. ecc. (corsivi aggiunti).

Ed ecco ora che, in corrispondenza alla nota 7 delle bozze del suo scritto, il critico prende quella « descrizione abbreviata », la scontorna accuratissimamente e la cita, non senza qualche sforbiciatina interna, facendola seguire dal seguente commento:

« Questa è, per C., una definizione del "campo", del "paradigma" delle discipline etnoantropologiche. E sarebbe anche il culmine del processo della medesima, dal momento dei primi interessi per la *rusticitas* alle analisi di Tylor ».

⁶ Comunicazione alla conferenza internazionale di Etnologia Europea di Hässelby, Stoccolma, 1965; già in « Ethnologia Europaea » a. I, n. 1, pp. 12-29 (*Altérité et dénivelllements culturels dans les sociétés dites supérieures*), poi in « Problemi » (1968) e di qui nel volume *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo* cit., pp. 11-42 (*Altérité e dislivelli interni di cultura nelle società superiori*).

Ti confesso che non riesco a seguire. In quella sede e in quel testo, l'oggetto ben dichiarato era *soltanto il miserabile folklore*: è corretto riferire quel passo come se riguardasse *tutto il complesso delle discipline etnoantropologiche*? Oltre ad entrarci solo in rapporto alla demologia, nell'originale citato (ed in vari altri luoghi) Tylor è considerato come un *momento d'inizio* di un processo: giova a qualcosa (qui ed altrove) fargli invece affermare che Tylor è *il culmine*, per giunta di tutta l'etnoantropologia? Nell'originale si ponevano *problemi* e si rifiutava di far passare per definizione una *descrizione abbreviata*: che senso ha ritorcerci addosso quella descrizione abbreviata proprio come se tu l'avessi gabelata per una *definizione*, oltretutto *chiusa e perentoria*? ed è fruttuoso, per l'impianto della discussione e per gli scopi che il critico persegue, ignorare del tutto i *problemi* posti nell'originale, visto che *proprio quei problemi* ricordano le questioni demologiche, esclusivamente trattate nello scritto in esame, con le questioni più generali che stanno a cuore al critico, ma che sono trattate *in altri scritti ed in altri modi*?

Un altro esempio. In corrispondenza alla sua nota 10 il critico, con abbondanza di *omissis*, ricava una sorta di pastone dalle pagine 25-27 dello scritto demologico più sopra citato⁷. Nell'originale quelle pagine mirano ad indicare, in modo sommario, l'esistenza di due tipi di diversità entro la (presunta) unità culturale delle nazioni: da un lato le « varietà », ossia « certe semplici variazioni locali o sociali di concezioni o comportamenti che però restano all'interno di un orizzonte comune sostanzialmente compatto »; e dall'altro le fratture « che giungono a toccare la base stessa delle concezioni » e « incidono solchi profondi nella compagine culturale delle società "civili"... ». Per queste ultime, poi, il testo segnala il fatto che il « senso di estraneità » da esse suscitato si esprime talora « con definizioni grossolane » quali ad es. « pagano », « barbaro » ecc.; e aggiunge che, « più in generale e meno in superficie », la « presa d'atto » dell'essenza dei dislivelli viene espressa « con alcune contrapposizioni ben note: nord e sud, città e campagna, *élite* e classi popolari (o masse », centri e periferie, ecc. ». Ed infine, a proposito di queste coppie oppostive, l'originale così si conclude:

« Si tratta invero di schematizzazioni che riducono alle polarità estreme una serie molto varia di differenze; esse perciò servono come generali e generici punti di riferimento, ma richiedono anche (e soprattutto al livello della indagine scientifica) una precisa articolazione in ricerche specifiche ».

Confesso la mia incapacità a riconoscere *questo discorso* nel pastone che il critico ne ha ricavato sforbicandolo⁸; e francamente mi sorprende un poco il fatto che le forbici abbiano tagliato via, tra l'altro, l'ultima frase: una frase che di per sé sarebbe di scarso rilievo, se poi non accadesse che una delle accuse che vengono mosse è proprio quella di non aver visto che città/campagna e simili sono soltanto « polarità estreme », ossia « generali e generici punti di riferimento » ecc. ecc.

D'altro canto sembra un tantino sproporzionato commentare questo

⁷ Per una svista, forse poi corretta, le bozze dell'articolo del critico attribuiscono il passo a *Cultura egemonica* e non allo scritto cui appartiene, che è *Alterità e dislivelli interni* cit., pp. 25-26.

⁸ E stento a riconoscermi pure nel modo con cui il critico sforbicia e giustappone i passi corrispondenti alla sua nota 63: tra l'altro il critico (almeno in bozze) li assegna ad un unico scritto che non c'entra affatto (ed il cui titolo è per giunta malamente citato), quando viceversa appartengono l'uno a *Cultura egemonica* p. 19, e l'altro ad *Alterità* ecc., pp. 34-35.

ed altri passi, del tutto terra terra, ponendo gravi e cosmologici quesiti sulla natura « esplicativa » oppure « osservativa » dei miei « costrutti ». Tanto più, poi, che dal cavallo metateorico si può cascare per accidenti banali: ed è il caso di quello scandalizzato *sic* di conformità all'originale che il critico oppone alla espressione « società civili », senza avvedersi che nell'originale era invece scritto « società " civili " », e cioè che erano usate proprio quelle virgolette antietnocentriche che egli ha sbadatamente ommesso e della cui mancanza invece mi fa colpa.

2) Incidenti a parte, qualche dubbio sorge anche circa i modi con cui il critico si muove sul terreno logico-epistemologico che assume come proprio. Posto che quella dei « dislivelli » sia una « teoria », come il critico afferma, essa è allora la teoria-oggetto del discorso del critico, e quel discorso è dunque una metateoria rispetto alla presunta teoria dei dislivelli. Sarà eccessivo pretendere che il linguaggio della metateoria contenga, tra l'altro, *tutti* i segni che occorrono per denotare i segni che costituiscono il linguaggio-oggetto? E quando ciò non avvenga, a che potrà mai servire una metateoria (ossia una critica) che non è in grado di rappresentare la teoria di cui si occupa?

Fuori di scherzo (o quasi), nella pretesa teoria dei dislivelli di cultura si distingue tra dislivelli *interni* e dislivelli *esterni*: i primi relativi a quel popolo-classi subalterne o dominate di cui, secondo la presunta teoria, si occuperebbero la demologia o folklore; i secondi concernenti invece quelle popolazioni che hanno subito certe forme di dominio coloniale, e che di norma costituiscono l'oggetto dell'etnologia tradizionalmente intesa.

Proprio su questa connessione/distinzione, giusta o sbagliata che sia, poggia in buona parte la concezione delle discipline antropologiche come discipline che si occupano di dislivelli di cultura, interni o esterni che siano, ma sempre singolarmente coincidenti con i dislivelli di potere. Perché dunque non farne neppure remota menzione⁹, quando poi una delle contestazioni più severe riguarda proprio il modo con cui avrei definito l'ambito delle discipline etnoantropologiche nel loro complesso? Tanto più che al critico è capitato di avere tra mano proprio una delle *formulazioni effettive* delle concezioni di cui sopra, ma non se ne è avveduto, come mostra tra l'altro il confronto tra quanto egli dice in corrispondenza alle sue note 43 e 11, e quanto invece è detto nella pagina originale (che qui debbo riprodurre per intero perché inclusa in un lavoro di limitata reperibilità):

« Sebbene siano nati in genere come studio di *tutti* i popoli e di *tutti* gli strati sociali, gli studi etno-antropologici ci si presentano già alla metà dell'800 come indagini dedicate *soltanto* (o quasi esclusivamente) ai popoli e agli strati sociali che vengono considerati *inferiori* e che di fatto sono economicamente *subalterni*: concentrano la loro attenzione sulle diversità o alterità di concezioni, di istituti e di comportamenti che i gruppi umani assoggettati o da assoggettare all'interno o all'esterno del mondo « occidentale » presentano nei confronti dei gruppi « occidentali » che hanno operato o rinnovato l'assoggettamento. In altre parole si configurano come scienze dei *dislivelli di cultura*, esterni o interni che siano, ma in ogni caso significativamente coincidenti con i *dislivelli di potere*.

⁹ La rimozione della distinzione tra dislivelli interni ed esterni giunge al punto da censurare l'aggettivo « interni » perfino dalla citazione del titolo di *Alterità e dislivelli interni di cultura* ecc. che per il critico diviene *Alterità e dislivelli di cultura* (cfr. la sua nota 1). Altrettanto accade per lo scritto *L'antropologia culturale e lo studio delle tradizioni popolari intese come dislivelli di cultura delle società superiori*, menzionato a sproposito nella nota 63.

Così, al di là di ogni dichiarata o riposta intenzione, le discipline etno-antropologiche si sono trovate e si trovano, di fatto, nella ambigua e inquietante situazione di aver assunto come *oggetti di studio* esattamente quei gruppi umani che più o meno contemporaneamente sono stati o restano *oggetti di dominio*. Tutte dunque hanno di fronte il problema di prendere coscienza di questo dato di fatto e di ricavarne le conseguenze. Tutte debbono decidere se continuare ad acquietarsi nella sottaciuta ma serpeggiante convinzione che la « civiltà bianca » capitalistica e imperialistica, realizzando se stessa, abbia contemporaneamente realizzato tutto quanto meritava di esserlo anche nelle classi e nei poli egemonizzati, o se invece debbano ridar forza in una qualche valida direzione attuale alla carica critica che nei confronti della società « occidentale » fu presente nelle loro radici illuministiche. A tutte poi il problema della ambiguità e della sua risoluzione si pone in modo tanto più grave e perentorio in quanto la società che ha dato vita agli studi etno-antropologici si trova ormai di fronte a quella che possiamo chiamare la *ribellione degli oggetti demologici ed etnologici*, e cioè alle profonde trasformazioni oggettive e soggettive da cui scaturiscono e in cui si manifestano le rivoluzioni sociali e coloniali del nostro tempo » (*Antropologia e studi etno-antropologici*, Università di Siena, 1972-73, dispense).

Vorrei sbagliarmi, ma l'impressione è che una aspirazione epistemologica non molto solida, ed un solidissimo partito preso, abbiano generato una sorta di tabù nei confronti di ogni passo pertinente e di ogni formulazione effettiva. O altrimenti non si spiega, sempre in materia di questioni complessive, perché si spenda tanta fatica a forzare in senso generale alcune affermazioni particolari, tratte solo da scritti o passi strettamente folkloristici¹⁰, e si ignorino invece quelle direttamente pertinenti: ad esempio le osservazioni che, al di là del folklore, riguardano certi indirizzi e metodici di fondo (sociologici e storici, nomotetici e idiografici, diacronici e sincronici e pancronici, effettuali e simbolici o segnici ecc.), o trattano di talune relazioni tra i diversi rami etnoantropologici (etnologia, antropologia sociale, antropologia culturale, demologia ecc.), o considerano alcuni rapporti interdisciplinari (con la linguistica o la sociologia, ad es.)¹¹. Perché non farne uso, eventualmente a mio danno? Tra l'altro credo che si sarebbe potuto vantaggiosamente addurre a mio carico quel passo di un recente scritto in cui — come invito al dibattito ed alla « elaborazione collegiale » — si accenna a « quel ripensamento in termini marxisti degli studi etnoantropologici in Italia che assume le vesti di una ri-fondazione » (e che, vi si aggiunge, « sembra oggi divenuto decisamente urgente » per ragioni che li sono indicate ma che qui è superfluo ripetere)¹². Ma forse l'esame di questa o altre formulazioni effettive avrebbe richiesto argomentazioni e concetti ben altrimenti fondati (giacché, tra l'altro, il ripensa-

¹⁰ Come ben può vedersi dalla ventina di note che, su circa novanta, riguardano miei lavori, il corpus messo a contributo dal critico è tratto da otto pagine di *Alterità e dislivelli interni*, da quattro o cinque di *Cultura egemonica e culture subalterne*, e da due o tre appartenenti ad *Antrapologia e studi etnoantropologici* più oltre cit.

¹¹ Vedi ad esempio *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo 1972, pp. 24-39, 64-85; *L'antropologia culturale e lo studio delle tradizioni popolari intese come dislivelli interni di cultura delle società superiori*, in « De Homine », n. 17-18, 1967, pp. 239-47; *Antropologia e studi etnoantropologici*, Università di Siena, a.a. 1972-73, pp. 1-75.

¹² *Intellettuali* cit., p. VIII.

mento di cui si parla si colloca su un terreno un po' diverso da quello dei « dislivelli » così come il critico li ha intesi o fraintesi ed esposti).
3) Ma in materia di attenta evitazione dei passi pertinenti e delle formulazioni effettive il tabù sembra accrescere a dismisura la sua forza quando si tratti di argomenti che coinvolgano problemi più direttamente impegnativi sul terreno ideologico e politico.
Per esempio, in materia di colonialismo e imperialismo, il critico scrive con evidente tono di rimprovero:

« Cirese ... ha attaccato l'antropologia contemporanea che, a suo avviso ... sarebbe "figlia del colonialismo", per citare K. Gough » (corsivi aggiunti).

Ora è ben certo che il « mio avviso » è meno importante di quello di Gough; ma dato che l'oggetto della critica è la mia posizione, e non quella altrui, perché mai farmi parlare mettendomi in bocca le parole di un altro? Posso sbagliare, ma solo un potente tabù ha potuto generare l'obliterazione di formulazioni effettive in materia di colonialismo e antropologia, di ribellione dell'oggetto etnologico, di Evans-Pritchard o Worsley (e Marx), di antropologia applicata britannica, del carattere conservatore o meno del funzionalismo ecc.¹³ Per esempio poteva forse metter conto di assumere come « mio avviso », e ovviamente di criticare, formulazioni come la seguente (che è, o almeno mi pare, un po' meno sbrigativa di quanto non sia la sbrigativa citazione di una formula altrui):

« La differenza reale tra Worsley ed Evans-Pritchard... sta nella presa di coscienza del necessario rapporto tra etno-antropologia e colonialismo: una presa di coscienza che in Evans-Pritchard mancato non assume rilievo) e che invece è essenziale in Worsley, il quale contribuisce così per la sua parte allo stabilirsi e generalizzarsi di quel criterio di periodizzazione che ci consente ormai di parlare (anche se in modo ancora sommario) di una etnologia o antropologia dell'età coloniale. E gioverà ricordare che in Inghilterra la nozione ha avuto ulteriori sviluppi, fino a configurare tutta l'antropologia sociale come un "epifenomeno" del colonialismo (cfr. Lewis ed., *History and Anthropology*, Londra 1968, p. XV).

Che poi non tutta l'etno-antropologia dell'età coloniale sia stata colonialista in senso stretto (o che lo sia stata in grado e modi diversi, talvolta andando anche al di là dei propri tempi o pure rivelandone a livello intellettuale certe contraddizioni), questa è altra questione interamente da studiare. E questione diversa è anche quella che riguarda la necessaria fine dell' "epifenomeno" (etnologia oppure antropologia sociale o culturale), una volta che sia finito il fenomeno del colonialismo (almeno in certi suoi aspetti e per certe sue tattiche). Il fatto certo è comunque che l'etnologia o le antropologie non possono più essere quelle che erano abituate a ritenersi, ora che le rivoluzioni anticoloniali e più in genere la nascita del Terzo Mondo hanno aperto una crisi drammatica che ci coinvolge tutti, e non soltanto come studiosi »¹⁴.

Nel che (e altrove) forse non è violata la norma che vuole trattati con serietà gli indirizzi e gli studiosi seri, anche quando se ne dissenta. Ma un

¹³ *Ultimi sviluppi delle scienze etnoantropologiche* in M. DAUMAS ed., *Storia della scienza*, Laterza, Bari 1969, II, pp. 1196-99; *Prefazione a EVANS-PRITCHARD cit.*, pp. XLVI-XLVII.

¹⁴ *Prefazione a EVANS-PRITCHARD, cit.*, pp. XLVI-XLVII.

qualche « coacervo di elementi causali » (filie apologetiche, reattività all'antimperialismo su basi di classe, tabù delle formulazioni effettive) sembra che porti non solo a configurare come delitti di lesa antropologia ogni eventuale dissenso dalle posizioni apologizzate, ma pare che induca persino ad adottare procedure argomentative di tipo « magico » per addossarti colpe non altrimenti documentate. O almeno questo sembra che accada per ciò che il critico scrive al punto 1 della sua conclusione:

« La convinzione di C. che l'antropologia contemporanea non abbia affrontato lo studio delle contrapposizioni in termini politico-sociali è infondata. Ed è dunque infondata anche la sua pretesa di presentare una posizione teorica originale al riguardo ».

Nulla da eccepire per quel che riguarda l'originalità: ce l'ha chi può; e quando se ne parla troppo, forse si tratta di un tentativo di autoattribuzione, o invece di un personale cruccio. Ma un tantino esorbitante sembra la perentoria sicurezza con cui viene attribuita la scellerata « convinzione » di cui sopra. Cerca e ricerca, infatti, pare che l'unico supporto documentale di cui il critico disponga per formulare l'accusa stia nella coenza argomentativa di due sole espressioni: « in effetti » e « a questo punto ». Tra la chiamata 10 e la chiamata 11 dello scritto del critico si legge:

« C. potrebbe forse rispondere che egli intendeva indirizzare l'analisi etno-antropologica verso lo studio di tali divari. *In effetti egli dice* che le scienze sociali non hanno dedicato attenzione a tali problemi » (corsivo mio).

A questo punto (qui è davvero il caso di dirlo), non è forse esorbitante attendersi che il critico, ora, dica lui dove e come tu abbia detto quello che lui dice che tu avresti detto. E che pensare, invece, se in materia il critico conserva gelosamente il suo segreto?

Poco più oltre, in corrispondenza alla sua nota 11, il critico riferisce un passo sulla possibile funzione di critica anticapitalistica dell'antropologia. Nel passo da lui citato (e nella pagina da cui è estratto e che è stata riferita più sopra) tutto si fa meno che accusare l'antropologia contemporanea di omesso studio delle « contrapposizioni ». E tuttavia, di punto in bianco, il commento suona testualmente così:

« A questo punto viene da chiedersi se sia corretto sostenere che l'antropologia contemporanea abbia trascurato il problema delle relazioni di dominio e lo studio delle contrapposizioni » (corsivo aggiunto).

E di qui comincia una lunga filza di citazioni circa i più disparati tipi di « contrapposizione » studiati da vari studiosi anglosassoni. E' davvero difficile evitare di pensare che non si tratti di uno di quei casi per i quali Gramsci una volta scrisse: « Si ha... l'impressione che non è il corso del pensiero che determina le citazioni, ma il mucchio delle citazioni già pronte che determina il corso del pensiero » (*Mach.* 99). A parte il fatto, naturalmente, che l'essersi occupati o meno di contrapposizioni (soprattutto quando poi le contrapposizioni siano decisamente eterogenee per natura e per statuto logico) nulla dice circa la questione di fondo: antimperialismo sì o no, e su basi di classe, sì o no.

4) Ma il concorso di elementi causali di cui si diceva, se per un verso porta ad accusare di aver fatto ciò che non hai fatto, per altro verso porta ad accusarti di non aver fatto ciò che viceversa hai fatto.

In corrispondenza della sua nota 9, dopo aver citato un mio passo sul concetto di « popolo-classi subalterne », il critico scrive:

« C. fa un impiego singolare di questo concetto. Lo riprende da Gramsci *senza discutere* in quale relazione esso stia con i

punti cardinali dell'analisi gramsciana, con la sua teoria dello Stato, dell'integrazione sociale e culturale, del cambiamento radicale. C. prescinde dai riferimenti concreti e ben precisi ai contesti storici e sociali a cui Gramsci fece riferimento e donde ha consolidato, le sue teorie ecc.» (corsi aggiunti).

In verità, quel che appare « singolare » è il modo con cui il critico oblitera il fatto che, magari male, ma ho proprio cercato di fare quello che mi si rimprovera di non aver fatto; e cioè di fare in qualche modo i conti con certi concetti gramsciani quali egemonia e subalternità, spontaneità e direzione consapevole, partito, stato, « cambiamento radicale » ossia rivoluzione ecc.: per esempio nel corso cagliaritano *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e folklore in Gramsci*, svolto nel 1969-70 in aule ad ambedue familiari; o con le postille a quel corso comparse in un recente volumetto dedicato in buona parte a Gramsci; o con l'iniziativa dei gruppi di giovani studiosi che lavorano ad un *Regesto gramsciano* ecc.¹⁵

Confesso che non mi riesce di spiegarmi perché mai si sia giunti ad enunciare una proposizione così facilmente « falsificabile ». Forse per un fraintendimento di quella tesi che vuole (ma in modi parecchio diversi!) che una teoria sia tanto più « scientifica » quanto più si dispone alla falsificabilità? Per conto mio penso che sarebbe stato più utile se il critico si fosse accinto a dimostrare che erano *mal fatte* le cose che egli invece dichiara *non fatte*. Avrebbe potuto darne (motivatamente) un giudizio anche durissimo: ma la lettura gli avrebbe forse suggerito l'opportunità di

¹⁵ Oltre che in varie altre sedi (GARIN et altri, *Gramsci e la cultura contemporanea*, Editori Riuniti, Roma 1969-70, vol. II, pp. 299-328; « Dialectiques », n. 3-4, 1974, pp. 83-100, ecc.) lo scritto *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e folklore* è contenuto in *Intellettuali, folklore istinto di classe* cit., pp. 56-104, con un corredo di postille gramsciane: *Tono psicologico e contaminazioni sociologiche; circolazione culturale, indirizzi storico-filosofici e linea De Sanctis-Croce-Gramsci* (pp. 107-109); *Attività e passività, originalità e degradazione dei fatti folklorici* (pp. 110-112); *Istinto di classe, folklore come protesta, folklore di protesta* (pp. 119-120). La « connotazione » come elemento della concezione materialistica dei fatti culturali e come discriminante tra Gramsci e Croce (pp. 121-127); *Gramsci, Tylor e il concetto di cultura* (pp. 142-144); *Le « Osservazioni sul folklore » e l'edizione critica dei « Quaderni » gramsciani* (pp. 145-147); oltre alla rassegna storico-bibliografica *Scritti su Gramsci e le culture subalterne dal '51 in poi* (pp. 142-44; V. Santoli, E. De Martino, V. Lantieri, L.M. Lombardi Satriani, D. Carpitella, C. Tullio-Altan, ecc.).

Notizie sul *Regesto gramsciano* (gruppi di lavoro di Roma, Torino, Cagliari, Siena, ecc.) compaiono nel n. 2 del LEINO-Bollettino d'informazione del Laboratorio Etnologico per l'Italia Nord Occidentale, Torino, aprile 1976, pp. 26-27.

Per alcuni dibattiti recentissimi su Gramsci e le culture subalterne vedi ad esempio G. PRESTIPINO, *La controversia estetica del marxismo*, Palumbo, Palermo 1974, pp. 64-73 (*Sulla « cultura folkloristica » in Gramsci*; e cfr. *Intellettuali* cit. pp. 110-12); A.M. SOBRERO, *Folklore e senso comune in Gramsci*, in « Rivista di Etnologia e Antropologia culturale », Napoli, 1976, n. 1, pp. 70-83; A. GRAMSCI, *Arte e folklore*, Newton Compton, Roma, 1976 (cfr. la Prefazione di G. Prestipino); G. GUGLIELMI, *Da De Sanctis a Gramsci*, Il Mulino, Bologna 1976, pp. 132 sgg. ecc. Nel quadro sarebbero da inserire anche la relazione e i dibattiti della sezione *Classi e culture* dell'Anno Culturale Chianciano 1975 dedicato a *I libri su Gramsci*, con interventi di C. Tullio-Altan, U. Cerroni, G. Prestipino, V. Gerratana, G. Petronio, ecc. Né andrebbe trascurato l'interesse non italiano per il tema: v. ad esempio I. BAUMER, *Antonio Gramsci - « eine irreversible Kehrtwendung in der Ausrichtung der volkskundlichen Studien in latien und anderswo »*, in « Schweizerisches Archiv für Volkskunde », a. 72, fasc. 3-4, 1976, pp. 171-190, tra l'altro informatissimo sullo stato del dibattito in Italia.

affinare la sua polemica contro la « dicotomia » in modo da tener conto del fatto che negli scritti su Gramsci che ha rimosso compare nientedimeno che un *rapporto triangolare* tra cultura ufficiale, culture subalterne e marxismo; e che in quegli scritti si discorre anche del modo con cui Gramsci ha cura di articolare alla scala (per gruppi e sottogruppi e via dicendo) le opposizioni fondamentali di classe e il loro esame, ecc.

Con il che, mi par di vedere, si sarebbero forse evitati due inconvenienti certo minori: l'ingenuità con cui si viene a insegnare l'esistenza e il ruolo del marxismo; e la foga giovanile con cui si lancia a testa bassa per sfondare porte spalancate, quale è appunto quella delle erroneità delle dicotomie troppo rigide e schematiche (su cui tra l'altro vedi il punto 2 della conclusione). Ma forse si sarebbe evitato anche un abuso assai più grave: quello di dimenticare che Gramsci, al di là di ogni suo attento riconoscimento delle articolazioni interne e delle fasce di transizione o mediazione, tiene pur sempre fermo l'occhio alle contrapposizioni di fondo, alle contrapposizioni antagonistiche tra classi. Per cui non è accettabile che si voglia usare Gramsci per fargli avallare niente di meno che quella melassa fluidistica (la « costellazione di elementi causali », causalmente non gerarchizzabili, e dunque *causali*) che viceversa sta agli antipodi del suo continuo richiamo allo « spirito di scissione ».

5) Sembra insomma che, accanto alla forzatura indebita di alcuni testi, l'obliterazione di quelli pertinenti e l'evitazione delle formulazioni effettive costituiscano una sorta di costante nel paradigma critico del critico. Anche per quel che riguarda il più circoscritto campo dei *dislivelli interni*, riscontro infatti una totale omissione di taluni testi o fatti che toccano viceversa questioni o punti di cui il critico contestativamente si occupa.

La prima e più dettagliata formulazione della nozione di *dislivelli interni* risale alle quasi duecento pagine cagliaritanane del 1961-62, intitolate appunto *Il folklore come studio dei dislivelli interni di cultura delle società superiori*¹⁶; qualche discussione critica in materia c'è anche stata, ed ha posto questioni serie proprio a partire dall'ambito stesso del « gruppi di studio » cui il critico accenna¹⁷; e già prima la nozione non era rimasta ciecamente impermeabile all'esperienza dei mutamenti intervenuti nella situazione socio-culturale degli anni Sessanta, come tra l'altro mostrano i problemi di riformulazione già personalmente posti nel 1968-70¹⁸,

¹⁶ Cagliari, Facoltà di Lettere, a.a. 1961-62 (e ristampe); per varie parti riprodotto in V. GROTTANELLI ed., *Ethnologica, Labor*, Milano 1965, vol. I, pp. 415-461 (*I dislivelli interni di cultura nelle civiltà superiori*).

¹⁷ Vedi ad esempio le indicazioni di *Intellettuali* cit., pp. 121-27 in cui si discutono interventi di G. Angioni, P.G. Solinas, P. Clemente, C. Pasquinelli, A. Signorelli ecc. Vedi inoltre L. RAMI, *Note sui « dislivelli di cultura » di A.M.C.* in « *Sociologia* », 1973, pp. 267-77, e le osservazioni etnoantropologiche di B. BERNARDI, in « *Rassegna Italiana di Sociologia* », 1974, p. 678-79, quelle linguistico-dialettologiche di A.A.S. SOBRERO, in « *Problemi e metodi* », ottobre 1973, pp. 292-98, quelle folkloristiche di G.B. BRONZINI in « *Lares* », gennaio-marzo 1976, pp. 122-28, ecc. Per altri interventi v. G.L. BRAVO, *Classi, tradizioni, nuova cultura*, Fratelli Enrico Editori, Ivrea 1976.

¹⁸ « ... il convegno *Lenea Lombarda* del '68 a Vimercate... ebbe come suo primo tema *La questione dei livelli culturali* che in modo diretto coinvolgeva proprio quel concetto di *dislivelli di cultura* con cui avevo cercato di tener ferma, articolandola, la nozione gramsciana di folklore (e ciò proprio nel momento in cui mi pareva che quel concetto, formulato circa dieci anni prima, dovesse riarticolarsi per tener conto delle modificazioni subite dall'esclusivismo culturale dei ceti dominanti che prima escludeva le classi subalterne dalla gestione e dalla fruizione dei beni culturali ed ora invece apriva le porte al consumo o alla fruizione di una loro parte, mantenendo però fermissima la

e come a suo modo indica anche la conclusione di un profilo storico degli studi demologici italiani stesso nel 1971-72, e che qui risottopongo in una redazione forse più comprensibile:

« Finally it remains to underline a radical change in the objective situation: the twenty-five year period which began with the land occupation on the South closes with the migration en masse of its people toward the industrial activity of the Nord and beyond the borders of Italy »¹⁹.

Non si tratta certo di cose di grande rilievo. Ma visto che si voleva sottoporre la nozione dei dislivelli a così severo vaglio critico, forse valeva la pena di tenerne conto. Tra l'altro la cognizione della cronologia, dei contenuti e delle connessioni culturali e ideologiche di certi antecedenti e di certi sviluppi avrebbe forse reso più stringenti la critica e il suo modo. Non sembra infatti che giovi a molto l'aver confezionato lo scritto nelle vesti di primo e coraggioso smascheratore di ostinati inganni; le obiezioni ai « modi di formazione dei dislivelli interni di cultura » (avanzate tra l'altro nei dintorni delle note 63-65 e al punto 2 delle conclusioni) avrebbero forse guadagnato in pertinenza e mordente se non si fossero basate soltanto su esposizioni ricapitolative e riassuntive; ed una formulazione in termini meno personalistici e concorrenziali avrebbero avuto anche le traccianti e un po' contrastanti affermazioni delle note 58 e 85 circa i rapporti tra la nozione dei dislivelli e le posizioni di De Martino e Lanternari (dai quali peraltro mi onoro di aver imparato molto).

Ma su un terreno ristretto e di maggiore rilievo, il tutto sarebbe riuscito utile forse a far avvertito il critico che per intervenire in questioni consistenti come il dibattito del '51 tra De Martino e Luporini (cfr. nota 58), per dar lezioni sull'importanza del « contesto della lotta politica » (v. tra l'altro il punto 3 della conclusione), e più in generale per discorrere di condizione contadina tradizionale, di passaggio alla cultura urbana e di fabbrica, del ruolo delle organizzazioni di classe nella formazione di una nuova cultura ecc., occorre almeno un qualche supplemento di informazione sulle azioni politico-culturali e sulle ricerche e i dibattiti che in materia si sono svolti nell'area della sinistra italiana dagli anni Cinquanta a quelli più recentissimi (e per i quali esistono ormai almeno due indispensabili strumenti di documentazione e di analisi)²⁰. Che dire infatti di un testo come quello del critico che di certe cose discorre e sentenza

esclusione dalla gestione » (cfr. il già citato scritto Gianni Bosio: *responsabilità ecc.*, p. 15). Dopo Vimerate il concetto è ripreso in *Tradizioni popolari e società dei consumi*, estr. da « Ce fastu? », Udine, 1969-71, pp. 18-28.

¹⁹ A.M.C., *Folklore in Italy*, in « Journal of the Folklore Institute », vol. XI, 1974, n. 1-2, p. 40; cfr. *Cultura egemonica cit.*, p. 223.

²⁰ P. CLEMENTE, M.L. MEONI, M. SQUILLACCIOTTI, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Edizioni di cultura popolare, Milano 1976 (riedizione a stampa del testo poligrafato già in larga circolazione: *Alcuni aspetti del dibattito sul folklore nei primi dieci anni del secondo dopoguerra*, Siena, Facoltà di Lettere, a.a. 1974-75); R. RAUTY, *Cultura popolare e marxismo*, Editori Riuniti, Roma 1976. Vedi anche *Cultura egemonica cit.*, pp. 217-24; *Intellettuali cit.*, pp. 106-109, 116, 139-41, 142-44. Nel quadro sarebbero da includere anche le relazioni, i dibattiti (e i contributi della segreteria organizzativa) dell'incontro-dibattito Ernesto De Martino: *riflessioni e verifiche* (Firenze, dic. 1974) organizzato dall'Istituto De Martino di Milano e dall'Istituto Gramsci di Firenze (e lo scritto di D. CARPITELLA, *Intorno a un incontro-dibattito sull'opera di Ernesto De Martino*, in « Basilicata », a. XX, 1976, n. 1-2, pp. 33-37). Su De Martino, poi, ci sarebbe ovviamente da tenere nel conto dovuto gli scritti di G. Galasso e di C. Cases.

come se Gianni Bosio, ad esempio, o il Nuovo Canzoniere o l'Istituto Ernesto De Martino di Milano non fossero neppure esistiti²¹?

* * *

E si potrebbe continuare. Ma forse a questo punto, dopo le tante citazioni e autocitazioni e controcitazioni cui i modi critici del critico mi hanno costretto, a te o al lettore verrà da chiedersi: possibile mai che il tuo severo censore non ne abbia azzeccata mai neppure una? Diomiguardi dal dirlo o dal pensarlo! Il fatto è però che, tra fobie e filie, sembra che proprio per il critico valga invece la regola indefettibile che sia il criticato a non averne detta neppure una giusta, neppure per sbaglio. Tanto che, per esempio, se gli pare che tu abbia usato certi autori o concetti stranieri (che evidentemente non gradisce), allora sei un ripetitore non originale di cose altrui; se invece gli pare che tu non ne abbia usati certi altri (evidentemente a lui graditi), ecco che allora se un ignorante italo-centrico.

La regola, in verità, presenta qualche banale vantaggio: spara e spara, su qualunque cosa uno dica, ed alla fine magari ti riesce di passare, più o meno, per sbaglio, nelle vicinanze di un bersaglio utile. Per esempio non ho la minima difficoltà a riconoscere la inadeguatezza delle mie cose rispetto all'esame dei meccanismi dell'egemonia; trovo non prive di fondamento certe osservazioni circa le ascendenze folkloristiche e quelle marxiste della nozione dei dislivelli (sul che vedi *intellettuali* ecc. pp. 108-109) e circa i suoi rapporti con i concetti di tipo acculturativo; è anche indubbio che esistono differenze tra gli orientamenti che prendono in esame i portati culturali e quelli che considerano invece i portatori ecc. ecc. Il fatto è però che questo o altre osservazioni critiche, pertinenti o comunque stimolanti, stanno indifferenziate sul piano di tutte le altre che viceversa vanno a vuoto perché trovano quello che non c'è e non vedono quello che c'è, e simili. Un gran polverone, insomma, nel quale diviene assai difficile respirare.

E ti prende allora un sincero rammarico: perché tanto spreco di tempo e di energie, da una parte e dall'altra? Era proprio tanto difficile far sì che l'invito al dibattito (da parte dell'autore e da parte della rivista) avesse, come dire, una qualificazione che superasse il minimo indispensabile perché si discuta sul serio e proficuamente? Ci voleva davvero molto per configurare in modo efficace quella sindrome da folklorista marxisteggiante (e un po' ignorantello) degli anni Cinquanta da cui il critico — non so se a ragione, ma certo senza sua capacità di chiarezza — tenterebbe di considerarmi affetto?

Una dura conclusione sarebbe che « non eran da ciò le (sue) proprie penne ». E la tragga chi vuole. Per me, mi limito a pensare che al fondo ci sia soltanto un modo distorto di concepire il dibattito (e una sorta di sindrome anglo-citazionale). In assenza di queste distorsioni (facilmente eliminabili, e la motivazione non è l'autoaffermazione) le mie colpe (reali) sarebbero egualmente emerse ma sarebbe risultato chiara se ciò che interessa è la denuncia delle carenze con cui io avrei gestito una certa linea,

²¹ Una recente e meritoria ristampa ha ormai reso pienamente accessibile la significativa raccolta di scritti di G. BOSIO, *L'intellettuale rovesciato*, Edizioni Bella Ciao, Milano 1975; il n. 3, aprile 1976, Terza serie di « Il Nuovo Canzoniere Italiano » (Milano, Ediz. Bella Ciao) è intitolato *Per una storia di « Il Nuovo Canzoniere Italiano »* (e dell'Istituto Ernesto De Martino di Milano); cfr. anche lo scritto *Gianni Bosio: responsabilità intellettuale e impegno di classe* già citato.

o invece la messa in stato di accusa della linea in sé. Penso insomma che il critico dovrebbe decidersi a precisare a se stesso: *a*) se il suo obiettivo polemico più evidente (e cioè il dogmatismo, la rigidità delle dicotomie, la schematicità del mondo diviso con retta e compasso, la trascuranza o ignoranza degli autori stranieri a lui cari ecc.) è anche il suo obiettivo reale; *b*) o se invece il suo obiettivo reale, e di fondo, non sia un altro, e cioè la negazione di ogni validità scientifica al marxismo il quale — pur se correttamente articolato e antidogmatico, e inoltre usato assai meglio di quanto a me non riesca di fare — resta pur sempre fondato sul concetto della contraddizione antagonistica tra classi.

Non a caso proprio da questo punto m'è parso dovesse cominciare l'elenco delle questioni che ho cercato di fornire nella prima parte di questa lettera. Questioni da discutere, ovviamente; ma in modo serio e responsabile, come appunto s'è fatto o si fa tra quanti cercano di porsi (ciascuno come può, ma tutti pensosamente) reali problemi di conoscenza e di azione. Dal cui novero, lo dirò, restano a mio parere esclusi i più o meno presunti maestri (o mostri) sacri, intolleranti di obiezioni e critiche; ma resta escluso anche chi eventualmente si attardasse a prolungare certi arruffii al di là dei tempi (anagrafici e intellettuali) che li rendono (inizialmente) proficui.

Perdonami, e mi perdonino i lettori, se non mi è riuscito di essere più breve o più lucido o più pertinente o più sereno e oggettivo nel non facile tentativo di sdipanare quel che a me pareva loglio da quel tanto di grano che mi sembrava dovesse o potesse esserci.

ALBERTO MARIO CIRESE