

A DOMANDE ' CONCRETE ', ' ASTRATTE ' RISPOSTE
(proverbio del XXI secolo) *

Alberto M. Cirese

1. In prima e fondamentale istanza, i fenomeni o ' fatti ' di cui si occupano le discipline demo-etno-antropologiche sono concezioni, comportamenti e istituti che da un lato sono (o sono stati) suscettibili di *osservazione/descrizione*, e che dall'altro lato sono (o sono stati) patrimonio o portato di un qualche *gruppo umano* in un qualche luogo dello *spazio* e in un qualche momento del *tempo*. Da questo punto di vista possiamo dire che basilariamente gli oggetti demo-etno-antropologici sono ' *concreti* ', intendendosi qui per ' concreto ' ciò che per un verso è *socio-spazio-temporalmente determinato* e per altro verso è *osservabile/descrivibile* (e cioè trasformabile in attestazione documentaria o *documento*).¹

Esempi: a) « A Lifu avviene a volte che un uomo, prima di morire, indichi l'animale — uccello o farfalla — nella cui forma egli si reincarnerà. Il consumo di questo animale o la sua distruzione divengono allora oggetto di divieto per tutti i suoi discendenti: ' È il nostro avo ' si dice, e gli si fa un'offerta. Lo stesso succede nell' Salomone (Ulawa) ove Codrington notava che gli abitanti si rifiutavano di piantare banani e di mangiare banane perché un importante personaggio le aveva una volta proibite, per potersi reincarnare ». ²

* Questo testo costituisce la prima parte del Corso di Antropologia culturale « Forme modelli strutture. Studi antropologici e problemi di rigorizzazione », Università di Roma, a. acc. 1979-80.

¹ Cfr. in proposito A. M. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo 1973², partic. pp. 237-38.

² C. LÉVI-STRAUSS, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964, p. 92

b) (Tra gli Arabanna, in Australia) « gli appartenenti a un gruppo totemico patrilineare celebrano certi riti di crescita coadiuvati dai figli delle sorelle, cui consegnano ritualmente il totem del culto (...) perché lo mangino » ecc.³

Tanto nell'esempio *a* quanto nell'esempio *b* abbiamo *gruppi umani* (gli abitanti di Lifu e Ulawa, nell'es. *a*, e gli Arabanna, nell'es. *b*), localizzati *spazialmente* (in Melanesia e rispettivamente in Australia) che almeno al *tempo* in cui vennero *osservati* da Codrington ed Elkin (all'incirca 1880, nell'esempio *a*, e 1930 nell'es. *b*) erano portatori di costumanze o pratiche o comportamenti di cui le descrizioni di Codrington e di Elkin costituiscono la attestazione documentaria o *documento*. Le pratiche di indicare l'animale in cui ci si reincarnerà (es. *a*) o di celebrare certi riti di crescita (es. *b*) costituiscono dunque due dati o fenomeni o fatti 'concreti' nel senso che si è detto.

2. Va tuttavia osservato che la 'concretezza' dei fatti di rilevanza o pertinenza demo-etno-antropologica è in qualche modo diversa dalla 'concretezza' di cui potremmo parlare a proposito di fatti quali quelli rappresentati dalle espressioni 'Napoleone morì a Sant'Elena nel 1821' oppure 'I contadini e gli operai russi assaltarono il Palazzo d'Inverno a Mosca nel 1917'. Anche questi fatti 'storici' sono socio-spazio-temporalmente determinati, e sono stati suscettibili di osservazione/descrizione; tuttavia, rispetto ai fatti 'etnografici' citati al punto 1 posseggono almeno una caratteristica in più: sono fatti *unici* e assolutamente *irripetibili* (c'è un solo Napoleone e una sua sola morte; ed anche se l'assalto del Palazzo d'Inverno fu piuttosto un complesso di eventi che un evento singolo, tuttavia è chiaro che 'quel' complesso di eventi è stato anch'esso unico e irripetibile). Non potremmo invece dire che le pratiche totemistiche degli esempi *a* e *b* del punto 1 siano fatti unici e irripetibili così come lo sono la morte di Napoleone o l'assalto al Palazzo d'Inverno. Certo, ogni volta che un uomo di Lifu ha

indicato l'animale in cui si sarebbe reincarnato ci troviamo di fronte a un fatto o evento che è anch'esso unico e irripetibile; ma quando diciamo che a Lifu c'era la *pratica* (o costumanza o usanza ecc.) di indicare in punto di morte l'animale in cui si crede che ci si reincarnerà, stiamo indicando non un singolo ed irripetibile evento, ma invece il fatto che un certo numero di individui (pur se irriducibilmente diversi) in situazioni consimili (l'avvicinarsi della morte) si comportavano in maniera simile. La *pratica* (o costumanza o usanza ecc.) è dunque una *classe* (o un gruppo o categoria o tipo) di eventi o comportamenti che hanno in comune una qualche caratteristica che ci permette di raggrupparli, appunto, e di considerarli non nella loro individuale irripetibilità, ma invece proprio sotto il profilo della loro ripetuta ripetibilità.⁴

3. Ma se in materia demo-etno-antropologica abbiamo a che fare non tanto con i singoli eventi quanto piuttosto con *classi* di eventi accomunati tra loro da una qualche caratteristica, dobbiamo ammettere che, per 'concreti' che siano, i fatti di cui parliamo hanno già richiesto da parte nostra una sia pur minima operazione di 'astrazione'. Nel caso dei vecchi di Lifu, ad esempio, abbiamo dovuto innanzi tutto constatare/osservare che uno, due, tre o più individui, diversi tra loro, in occasioni anch'esse diverse (e cioè ciascuno nel proprio individualissimo punto di morte), hanno indicato animali presumibilmente diversi tra loro (per es. qualcuno un uccello e qualcuno una farfalla ecc.). Abbiamo poi dovuto mentalmente *confrontare* tra loro questo gruppo di eventi singoli ed abbiamo dovuto-potuto constatare che, se si prescinde da un certo numero di determinazioni (e cioè se *si astrae* dal nome e dalla persona dei singoli individui, dalla irripetibile individualità dei rispettivi punti di morte, e dalla presumibile diversità degli animali cui ciascuno ha fatto riferimento) allora emerge il fatto che tutti, in situa-

³ A. P. ELKIN, cit in C. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 96.

⁴ Si veda in proposito A. M. CIRESE, *op. cit.*, più specialmente pp. 28-30, 32-34.

zione fortemente simile, hanno compiuto un atto (quello di indicare l'animale in cui ci si reincarnerà) che ben può dirsi *lo stesso atto*, non nel senso che sia interamente lo stesso (ognuno ha compiuto il suo) ma nel senso che l'atto di ciascuno presenta certe caratteristiche che sono *le stesse* per tutti (*molteplicità numerica e unicità qualitativa*).

4. Il riconoscimento che più eventi o comportamenti distinti presentano certe caratteristiche comuni è il risultato di una operazione mentale di *confronto* che è compiuta *dall'osservatore sui fatti osservati*, e che è inoltre compiuta *facendo astrazione* da un certo numero di caratteristiche distintive. La astrazione (o almeno un certo tipo o grado di astrazione) è quindi *immediatamente conaturata*, per così dire, con la configurazione stessa degli oggetti (concezioni, comportamenti, istituti, oppure pratiche, usanze, credenze ecc.) delle indagini demo-etno-antropologiche. Si tratta allora di oggetti che possono dirsi certo 'concreti' nel senso del § 1 (osservabili/descrivibili, per un verso, e socio-spazio-temporalmente determinati, per l'altro); ma si tratta anche di oggetti che contemporaneamente si collocano già ad un livello di 'astrazione' superiore o diverso rispetto a quello che si assume o raggiunge quando si tratti di eventi singoli considerati come irripetibili (è il caso della 'storia' nel senso corrente del termine) invece che di classi di comportamenti.

5. Ma il grado di astrazione di cui abbiamo parlato fino a questo punto non è che il primo di una serie che si spinge molto più oltre. Se infatti ci limitassimo alla semplice osservazione/descrizione dell'insieme delle caratteristiche socio-culturali di ciascun gruppo umano, ed ove anche ci spingessimo a considerare le relazioni che legano tra loro le caratteristiche di ciascun gruppo, ne ricaveremmo soltanto un coacervo o una caotica selva di notizie e di descrizioni senza rapporto tra loro: un magazzino di monografie, in sé anche preziose, ma incapaci di andare o di spingere, di per sé sole, al di là dei dati che contengono.

Occorre almeno un passo astrattivo ulteriore: il confronto tra concezioni e pratiche appartenenti a gruppi umani diversi tra loro, per riconoscerne *comparativamente* somiglianze e differenze. Stiamo così alludendo, anche se in modo molto generico, a quel complesso di procedure di astrazione che chiamiamo *comparazione* oppure *metodo comparativo*.

In verità i modi di intendere e di praticare la comparazione sono stati e restano spesso assai diversi, e spesso le diverse scuole e i diversi indirizzi demo-etno-antropologici si sono differenziati o si differenziano proprio in ragione del ruolo che assegnano alla comparazione, e del tipo di comparazione che privilegiano.⁵

Tuttavia qui importa notare che, al di là delle differenze accennate, sembra restare fermo che: in linea teorica generale, gli studi demo-etno-antropologici, indagando le diversità e le invarianze culturali che intercorrono tra i diversi gruppi umani, hanno come loro elemento costitutivo il raffronto tra quei gruppi, e dunque portano incorporata, per così dire, una fondamentale e ineliminabile necessità comparativa; in linea di fatto, anche gli indirizzi che rifiutano un qualche tipo di comparazione purtuttavia impiegano anch'essi un qualche altro tipo di astrazione comparativa.

6. Comunque condotta, la comparazione tra fatti o fenomeni appartenenti a gruppi umani spazio-temporalmente diversi, costituisce per così dire una astrazione di secondo grado, e spesso è la base indispensabile per le operazioni che dalle descrizioni portano alle spiegazioni o interpretazioni dei fatti.

Esempio: c1) « Presso i popoli primitivi di molte parti del mondo si attribuisce grande importanza ai rapporti che intercorrono tra il fratello della madre e il figlio della sorella. In alcuni casi il figlio della sorella vanta speciali diritti sui beni dello zio materno ».⁶

⁵ Sui vari tipi di comparazione, si veda *ivi*, pp. 275-82.

⁶ A. R. RADCLIFFE-BROWN, *Struttura e funzione nella società primitiva*, Jaca Book, Milano 1972, p. 39.

c2) « Per quanto riguarda molte tribù africane, la documentazione esistente sui costumi di questo tipo è molto scarsa. E non già perché questi costumi siano assenti o non abbiano importanza per gli indigeni, ma perché uno studio sistematico e scientifico sugli indigeni di questo paese è a tutt'oggi (1924) appena iniziato. Dovrò perciò riferirmi soprattutto ai costumi (dei) Thonga (dell'Africa orientale portoghese) di cui parla Junod nel primo volume del suo libro (*The life of a South African Tribe*). I costumi più importanti possono essere così riassunti: 1. Il figlio della sorella è oggetto (...) di particolari attenzioni da parte dello zio. 2. Quando il nipote è ammalato il fratello della madre offre sacrifici in suo favore. 3. Il nipote può permettersi molte libertà verso lo zio materno (...). 4. Il nipote ha diritto a parte dei beni del fratello della madre alla morte del medesimo (...). 5. Quando lo zio materno offre un sacrificio agli antenati, il figlio della sorella preleva e consuma una porzione di carne o di birra offerta agli dei ».⁷

c3) « Non si deve credere che questi costumi siano una peculiarità dei Thonga. È accertato che costumi analoghi possono riscontrarsi presso altre tribù africane, e sappiamo che esistono costumi simili presso altri popoli in molte parti del mondo ».⁸

c4) « Nello stesso Sud Africa Mr. Hoernle ha trovato costumi di questo genere presso gli Ottentotti Nama. Il figlio della sorella può comportarsi con molta libertà nei confronti dello zio materno e può prelevare qualsiasi capo del suo bestiame, o qualsiasi oggetto di valore di cui egli sia in possesso. Per contro, il fratello della madre può prelevare dal gregge del nipote qualsiasi bestia deforme o deceptita, o appropriarsi di qualsiasi oggetto vecchio e logoro che il nipote possieda ».⁹

c5) « ...nella parte della Polinesia che conosco meglio, cioè nelle isole Friendly (Tonga) e nelle Figi, esistono costumi molto simili a quelli dei Thonga. Anche qui al figlio della

⁷ *Ivi*, p. 40.

⁸ *Ivi*.

⁹ *Ivi*.

sorella sono riconosciute molte libertà nei confronti dello zio materno, e gli è permesso sottrarre quanto desidera al patrimonio dello zio. Ritroviamo pure il costume per cui, qualora lo zio offra un sacrificio, il nipote può prelevare la porzione offerta agli dei e consumarla ».¹⁰

All'inizio delle pagine da cui abbiamo attinto con l'esempio c1-c5, Radcliffe-Brown fa una affermazione che contiene anch'essa (come già gli esempi *a* e *b* del § 1) dati osservativi concernenti una pratica (comportamento reciproco tra zio materno e nipote) esistente presso gruppi umani di un certo spazio e tempo (i popoli primitivi di molte parti del mondo, al tempo in cui sono state fatte le osservazioni). Risulta però evidente che l'affermazione iniziale di Radcliffe-Brown (c1) ha una qualche caratteristica diversa dalle affermazioni degli esempi *a* e *b* del § 1: altro è dire

« A Lifu in Melanesia avviene ... » (es. *a*)

« Tra gli Arabanna in Australia ... » (es. *b*)

ed altro è dire:

« Presso i popoli primitivi di molte parti del mondo ... » (es. c1).

L'espressione dell'es. c1 è evidentemente *meno determinata* (e in questo senso 'più astratta') delle espressioni degli esempi *a* e *b*: parla di molti popoli di molti luoghi, invece di parlare di un solo popolo di un solo luogo. Invertendo la prospettiva, possiamo dire che le espressioni degli esempi *a* e *b* sono *più determinate* (e in questo senso 'più concrete') della espressione dell'es. c1: parlano ciascuna di un solo popolo specifico, invece di parlare genericamente di molti popoli non precisati. Ma, come si è già visto ai §§ 2 e 3, anche le espressioni degli esempi *a* e *b*, per quanto le si consideri 'concrete', contengono già una certa 'astrazione' e sono cioè il risultato di un processo astrattivo che porta ad assumere come oggetto unitario non un *singolo* evento, ma una *classe* di eventi. Ne deriva che l'espressione c1, in quanto risultato del confronto o com-

¹⁰ *Ivi*.

parazione tra molte espressioni relative a singoli popoli, indica né un evento singolo né una singola classe di eventi, ma una classe di classi di eventi.

Vediamo la cosa più da vicino, considerando le altre espressioni dell'esempio c1-c5.¹¹

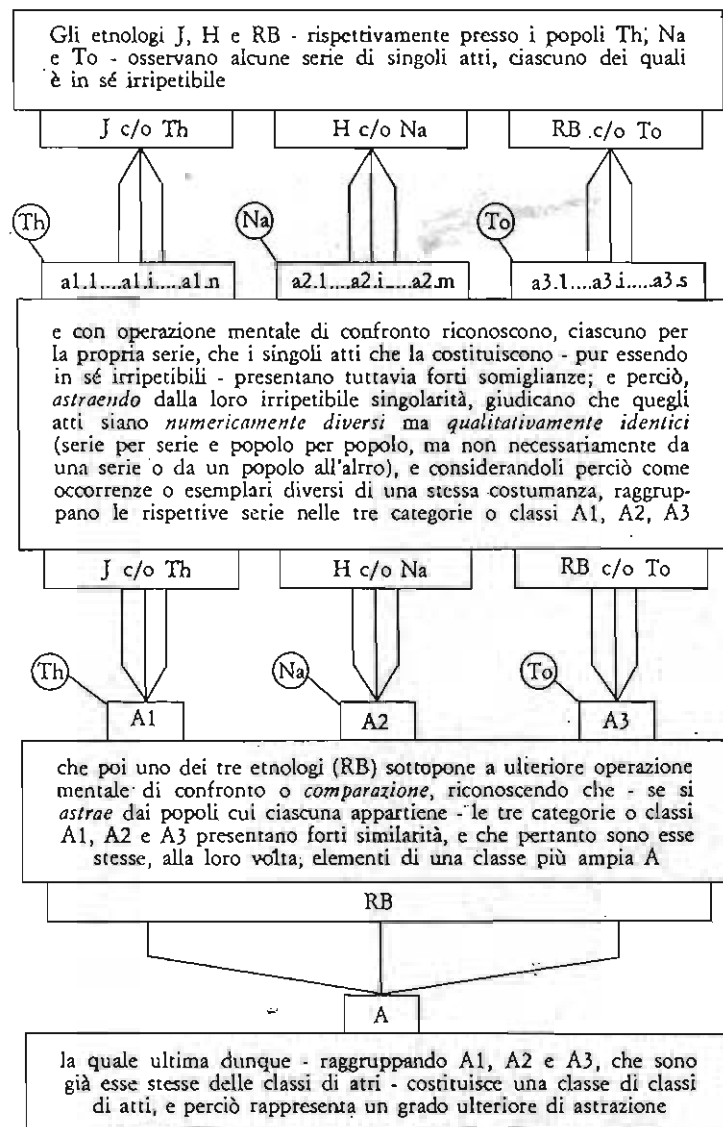
Troviamo anzitutto tre osservazioni/descrizioni che hanno un livello di concretezza-astrazione analogo a quello delle osservazioni/descrizioni degli esempi *a* e *b*: sono osservazioni/descrizioni che si riferiscono ciascuna a un solo popolo o quanto meno a un gruppo di popolazioni abbastanza circoscritto spazio-temporalmente: i Thonga, osservati da Junod (c2); i Nama, osservati da Hoernle (c4); gli indigeni di Tonga, osservati da Radcliffe-Brown (c5). Abbiamo infatti, schematizzando e abbreviando, le seguenti tre formulazioni che diremo di base (ma che sappiamo già essere il risultato di un confronto tra numerose osservazioni singole):

c2) Presso i Thonga dell'Africa orientale portoghese il fratello della madre e il figlio della sorella si comportano reciprocamente nei modi A1, B1, C1.

c4) Presso i Boscimani Nama del Sudafrica, il fratello della madre e il figlio della sorella si comportano reciprocamente nei modi A2, B2, C2.

c5) Presso gli indigeni di Tonga delle Isole Friendly (Polinesia) il fratello della madre e il figlio della sorella si comportano rispettivamente nei modi A3, B3, C3.

Conviene sottolineare di nuovo che le 'pratiche' indicate con A1, B1, C1 (e le altre: A2, B2, C2; A3, B3, C3) non rappresentano eventi o comportamenti singoli e in sé irripetibili, ma rappresentano invece *classi* di comportamenti o di eventi: Junod ha ricavato la sua descrizione del comportamento A1 dalla osservazione dei singoli modi con cui varie coppie di zii materni/nipoti si comportavano tra loro; se chiamiamo *a1.1*, *a1.2*, *a1.3*, ..., *a1.n* le singole occorrenze di quei comportamenti (ossia i singoli fatti osservati nella loro irripetibile individua-



J: Junod - H: Hoernle - RB: Radcliffe-Brown - Th: Thonga
Na: Nama - To: Tonga - c/o: presso

¹¹ Cfr. schema illustrativo.

lità da Junod) possiamo dire che $A1$ non è altro che l'insieme (o la classe) dei comportamenti $a1.1, a1.2, \dots, a1.n$; ossia abbiamo

$$A1 = \{a1.1, a1.2, \dots, a1.n\}$$

e cioè che $A1$ è uguale all'insieme costituito dagli elementi $a1.1, a1.2, \dots, a1.n$.

Ma altrettanto vale per $B1$ e $C1$ dei Thonga, e per $A2, B2, C2$ dei Nama, e per $A3, B3, C3$ degli indigeni polinesiani; e dunque si avrà

$$B1 = \{b1.1, \dots, b1.n\}$$

$$C1 = \{c1.1, \dots, c1.n\}$$

$$A2 = \{a2.1, \dots, a2.n\}$$

$$B2 = \{b2.1, \dots, b2.n\}$$

...

$$C3 = \{c3.1, \dots, c3.n\}$$

Il passo ulteriore consiste nel confrontare (comparativamente) le costumanze dei Thonga ($A1, B1, C1$) con quelle dei Nama ($A2, B2, C2$) e con quelle degli indigeni polinesiani ($A3, B3, C3$). Eseguendo questo confronto si prescinde (ossia si fa *astrazione*) dal fatto che le costumanze considerate appartengono a gruppi umani non solo diversi ma anche abbastanza remoti tra loro; e ci si avvede allora che, al di là della differenza storico-geografico-culturale qui considerata inessenziale, le costumanze in esame sono tra loro abbastanza simili. È appunto quanto Radcliffe-Brown dichiara al punto c3 che, riformulato schematicamente, può suonare così:

c3) I comportamenti $A1, B1, C1$ dei Thonga sono analoghi a quelli $A2, B2, C2$ dei Nama ed a quelli $A3, B3, C3$ degli indigeni dell'isola polinesiana Tonga.

In altre parole ci si accorge che

$A1$ è simile a $A2$ che è simile a $A3$

$B1$ è simile a $B2$ che è simile a $B3$

$C1$ è simile a $C2$ che è simile a $C3$

e perciò siamo autorizzati a parlare di costumanze A, B, C senza più diretto riferimento alle singole popolazioni che le praticano e presso le quali sono state direttamente osservate. Chiameremo infatti A l'insieme o classe costituito da $A1, A2, A3$; chiameremo B l'insieme o classe costituito da $B1, B2, B3$; e infine chiameremo C l'insieme costituito da $C1, C2, C3$. Avremo cioè

$$A = \{A1, A2, A3\} \quad B = \{B1, B2, B3\} \quad C = \{C1, C2, C3\}$$

Come è chiaro, A, B e C sono 'classi di classi'. Prendiamo per esempio

$$A = \{A1, A2, A3\}$$

In base a quanto abbiamo già detto vale che

$$A1 = \{a1.1, \dots, a1.n\}$$

$$A2 = \{a2.1, \dots, a2.m\}$$

$$A3 = \{a3.1, \dots, a3.s\}$$

E dunque si avrà che

$$A = \{\{a1.1, \dots, a1.n\}, \{a2.1, \dots, a2.m\}, \{a3.1, \dots, a3.s\}\}$$

che indica ancor più chiaramente, se necessario, che A è una classe di classi.

Questo è quanto in sostanza ci dice la formulazione $c1$ dalla quale siamo partiti. E la formulazione $c1$ è più astratta delle formulazioni $c2, c4$ e $c5$ non solo perché non parla più di singole popolazioni 'concrete' e si riferisce invece a molte popolazioni primitive genericamente indicate, ma anche e soprattutto perché le pratiche o costumanze cui si riferisce sono classi di costumanze, e dunque classi di classi di singoli fatti osservati/descritti.

7. Se quanto siamo venuti dicendo fin qui non è totalmente errato, dobbiamo allora riconoscere che le discipline demo-etno-antropologiche procedono necessariamente per via di astrazioni fin dalla prima e più elementare configurazione dei propri oggetti, che non sono mai eventi singoli e irripeti-

bili, ma invece classi di singoli eventi che, numericamente molteplici, sono però qualitativamente unitari (o meglio: vengono considerati oggetti meritevoli di studio in quanto tali). In effetti, le discipline demo-etno-antropologiche non studiano, per esempio, come fu che si sposarono il 'selvaggio' (o il contadino) Tizio e la 'selvaggia' (o la contadina) Caia; studiano invece quali sono le regole o le consuetudini secondo le quali in tale o tale società si sono in genere sposati i vari Tizi e le varie Caie. Che è certo un considerare oggetti 'concreti'; ma si tratta di oggetti già di per sé molto meno concreti del singolo e irripetibile matrimonio di un determinato Tizio e di una determinata Caia.

Di per sé, dunque, gli oggetti demo-etno-antropologici, pur se basilarmente concreti nel senso detto al § 1, contengono già immediatamente una componente 'astratta' assai notevole e non rinunciabile (a meno di non voler abbandonare il campo demo-etno-antropologico per occuparsi d'altro).

Siamo allora forse autorizzati a trarre una prima indicazione (di metodo o almeno, a voler essere più modesti, di atteggiamento): se fin da elementarissimi livelli osservativi/descrittivi è presente una certa quantità (ed un certo tipo di 'astrazione', allora a fare un migliore uso di ciò che stiamo necessariamente usando sarà opportuno innanzi tutto avere ben chiaro che, per 'concreti' che si voglia essere, purtuttavia si è inevitabilmente in certa misura 'astratti'; e gioverà anche dedicare almeno una parte della propria attenzione tecnico-metodologica alle modalità d'uso e di controllo dello strumento astrattivo che stiamo impiegando.

Non che ciò non si sia mai fatto o non si faccia, più o meno direttamente o esplicitamente, a seconda dei vari tipi di indagini o di tagli teorici. Vogliamo solo insistere sul fatto che, quando uno strumento fa parte dello strumentario, è momento importante dell'indagine (ed è momento che ha una sua relativa autonomia) quello di considerare lo strumento in sé, per misurarne gli effetti o tararne le applicazioni: conoscerlo in sé non può che migliorarne l'uso, e darlo per scontato (o addirittura

tura trascurare che lo si sta impiegando) può magari portare a credere di star facendo altro da quel che in realtà si fa. Tanto più poi quando si tratti di 'astrazioni' che, secondo molte visioni correnti, sarebbero un *male*, di contro alle 'concretezze' che, secondo quelle stesse visioni, sarebbero invece un *bene*: ma 'quali' sarebbero le astrazioni da evitare (visto che a livello di osservazione/descrizione di costumanze o comportamenti non possiamo non usare almeno quella di cui si parla al § 1)? E *quali*, di contro, le concretezze da perseguire irrinunciabilmente, visto che pare impossibile non perdere almeno quella relativa alla considerazione degli eventi in quanto unici e irripetibili?

8. Viene così in luce una sia pur minima utilità di una riflessione (anch'essa, non a caso, abbastanza 'astratta') sull'uso e il peso di un necessario strumento osservativo/descrittivo quale quello della 'astrazione dalla unicità/irripetibilità degli eventi' di cui abbiamo fin qui parlato. E l'utilità cui accenno rientra nel quadro di quella tendenza alla 'rigorizzazione' di cui personalmente ritengo si debba essere fautori.

Consideriamo infatti gli interrogativi con cui si chiudeva il § 7. Può nascere subito una risposta che, in qualche modo taglia la testa al toro, come suol dirsi. Si può infatti ragionare così: 1. gli studi demo-etno-antropologici normalmente intesi studiano pratiche o comportamenti (p. es. le regole matrimoniali di un gruppo dato), e non si occupano di eventi singoli (p. es. questo o quel matrimonio di questo o quel 'selvaggio' o 'contadino', nella loro irripetibile unicità e 'concretezza'); 2. ma ciò che realmente importa è la piena 'concretezza' degli eventi unici e irripetibili; 3. dunque delle due l'una: *a*) o gli studi demo-etno-antropologici continuano lungo la strada che hanno seguito e seguono in prevalenza (studiando cioè eventi riperuti e ripetibili), ed allora non hanno altro senso che quello di attività classificatorio-erudite di scarsa rilevanza; *b*) o invece gli studi demo-etno-antropologici si decidono ad aderire pienamente a ciò che realmente importa (gli eventi nella loro unicità

irripetibile) ed allora cessano di essere quello che sono stati o sono, abbandonando l'attenzione per le costumanze o i comportamenti, intesi come classi di eventi disindividuati, e si dedicano allo studio dei singoli eventi unici e irripetibili (non studiano più, cioè, le usanze matrimoniali, poniamo, del Molise, ma invece i singoli matrimoni di ogni singolo contadino del Molise).

Come si diceva, si taglia la testa al toro. Assunta come valida la proposizione 2, ne seguono due possibilità. Se si sceglie la possibilità 3a (irrilevanza degli studi demo-etno-antropologici) si accettano le posizioni liquidatrici, p. es. dello storicismo idealistico, e ci si libera della 'astrazione' liberandosi degli studi che ne fanno uso.¹² Se invece si sceglie la possibilità 3b (modificazione di rotta degli studi demo-etno-antropologici), si salvano sì, nominalmente, gli studi che qui interessano, ma se ne abbandona la sostanziale realtà tradizionale, trasformandoli in qualcosa d'altro: la individuazione di eventi irripetibili (come avviene nella 'storia', almeno tradizionalmente intesa) che però, essendo milioni e milioni, non possono sensatamente essere inseguiti tutti uno ad uno, e che perciò portano ad una conclusione liquidatrice non dissimile da quella cui costringe la scelta della possibilità 3a.

È certamente vero, sotto certi rispetti, che la realtà non è 'la preghiera' ma invece 'l'uomo che prega' (come mi pare abbia detto Marcel Mauss); ma a voler prendere l'affermazione alla lettera, avrebbe davvero senso scrivere fiumi di singole monografie su ciascuno degli 'oranti'?

Nella formulazione che abbiamo dato (e che sarà da rivedere) l'alternativa è dunque la seguente: o si considera irrinunciabile il tipo di 'concretezza' indicato al punto 2, e allora si liquidano (volenti o nolenti) gli studi demo-etno-antropologici; o invece si tengono fermi questi studi, e allora si perde il 'bene' rappresentato dalla 'concretezza' del punto 2.

Niente vieta, naturalmente, di tagliare la testa al toro (demo-etno-antropologico) nel modo che s'è detto, e cioè li-

¹² Cfr. in proposito A. M. CIRESE, *op. cit.*, pp. 30-31, 55.

quidandolo: il fatto che certi tipi di studio esistano, e siano inseriti negli ordinamenti universitari, non è mai stata una ragione sufficiente perché quegli studi *meritino* di esistere. E tra l'altro (penso per esempio a Verga, su cui sarei tentato di tornare) è certo che possono esservi e vi sono pagine di romanzieri o poeti (sono essi che più di ogni altro toccano la unicità irripetibile degli eventi, forse proprio perché li colgono non nella 'realtà' ma nella potente felicità della 'finzione' interiore), vi sono dunque pagine di romanzieri o poeti che hanno capacità di penetrazione-illuminazione dei mondi culturali 'altri' molto superiori a quelle di un demologo o di un etnologo di professione.

Ma qui il problema non è di decidere se le discipline demo-etno-antropologiche debbano continuare a esistere o meno. Interessava invece mostrare come una abbastanza elementare riflessione sull'impiego di una procedura del tutto abituale (l'astrarre dalla irripetibile unicità degli eventi quando si effettua l'osservazione/descrizione di costumanze) ci porta dritti a scontrarci con problemi di fondo (o meglio: con problemi che non possono essere considerati irrilevanti da chi si occupi di discipline demo-etno-antropologiche).

9. Personalmente, dunque, riterrei già abbastanza confortata l'idea che sia ^{solo} non molto utile ma in buona misura indispensabile darsi la pena di riflettere, almeno qualche momento, sugli strumenti (astrattivi) che più o meno consapevolmente si impiegano. Ma forse gioverà cercare di rinsaldare il convincimento ricavando qualche ulteriore frutto dal procedimento adottato.

C'è infatti un modo (peraltro del tutto ovvio) per sfuggire alla alternativa drastica (o studi demo-etno-antropologici o 'concretezza') proposta in modo volutamente un po' forzato nel § 8. E il modo consiste nel considerare un po' più da vicino il 'tipo' di 'concretezza' di cui si parla al punto 2. Vi si dichiara, come s'è visto, che 'concreti' sono gli eventi in

quanto unici e irripetibili; e perciò si parla di singoli individui che si sposano o che pregano.

Ma ci si può chiedere se questo sia il solo modo di intendere la 'concretezza'. Ed ecco che quindi il modo di procedere adottato (e insomma di riflettere su quel che facciamo quando assumiamo ad oggetto una 'costumanza' e non un evento individuo) dà un piccolo ulteriore frutto non del tutto inutile, per banale che sia: si è indotti a dirci un po' meno sbrigativamente di che cosa intendiamo parlare quando parliamo di 'concreto' o di 'concretezza'. Nel caso specifico possiamo ad esempio dire che per 'concretezza' intendiamo la rete delle correlazioni che legano un fatto o fenomeno a tutti gli altri fatti o fenomeni compresenti (e interagenti) in una situazione data. Una simile posizione (che ha qualcosa a che vedere con le prospettive sincronistiche, funzionalistiche o sistemiche)¹³ cambia ovviamente molte cose: si può per esempio accettare (come non dannosa) l'astrazione che è inerente alla descrizione delle costumanze, garantiti dal fatto che quella costumanza, pur se astratta rispetto ai singoli eventi che ne sono l'espressione o manifestazione, tuttavia resta concreta perché siamo in grado di coglierne il legame che la connette con tutta intera la vita socio-culturale del gruppo entro cui si colloca.

Per 'salvare' dunque gli studi demo-etno-antropologici dalla liquidazione indicata nel § 8 basterebbe: a) accettare la astrazione rispetto alla unicità e irripetibilità degli eventi; b) ma contemporaneamente garantirsi che lo studio delle pratiche o dei comportamenti sia sempre effettuato nel quadro di singole comunità o di singoli sistemi, in modo da non rompere i legami 'concreti' che ciascun fatto socio-culturale ha con la totalità dei fatti compresenti nel gruppo dato.

Come val la pena di ripetere, è questa la strada lungo la quale sostanzialmente si muovono gli indirizzi di tipo sincronistico, funzionalistico o sistemico: basti qui la citazione della

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 34-37, 48-54, 294 sgg.

seguinte espressione di Radcliffe-Brown: «È un errore credere di poter capire le istituzioni di una società considerandole staccate da altre istituzioni con le quali coesistono o a cui sono correlate».¹⁴ Il che è indubbiamente giusto. Ma nascono egualmente dei problemi cui è opportuno almeno accennare.

10. Nella prospettiva che si è detta, nessuna istituzione può essere compresa se viene decontestualizzata, come si dice, e cioè se viene avulsa dal suo contesto 'concreto': una società, un gruppo, una comunità, e simili.

Non è difficile vedere che, spinto agli estremi, questo punto di vista comporta che gli studi demo-etno-antropologici possono essere soltanto 'idiografici': possono cioè studiare i gruppi umani soltanto uno ad uno, nella loro fattuale particolarità, rinunciando ad ogni prospettiva generalizzante o 'nomotetica'.¹⁵

È una posizione che molti trovano difficile da accettare: non la accetta, p. es., lo stesso Radcliffe-Brown, che pur afferma con forza, come s'è visto, la necessità di non decontestualizzare le istituzioni. E chi non accetta la rinuncia al carattere nomotetico o generalizzante è costretto a impiegare procedure comparative che non possono non reintrodurre un certo grado di decontestualizzazione. Ma su questo punto torneremo più oltre.

Supponiamo invece, per un momento, che si accetti che le discipline demo-etno-antropologiche sono o debbono essere soltanto idiografiche. Ma anche a prescindere da ogni considerazione sulla utilità (e realizzabilità) di migliaia e migliaia di studi monografici (e irrelati) su singole tribù o comunità o gruppi, saremmo veramente al sicuro da ogni tipo di 'astrazione'? Mi pare di no.

Innanzitutto non ci potremmo mai sbarazzare da quel tipo di astrazione mentale che ci porta a considerare come una pratica (o costumanza o istituzione ecc.) una serie di singoli e

¹⁴ A. R. RADCLIFFE-BROWN, *op. cit.*, p. 41.

¹⁵ Per l'opposizione idiografico/nomotetico cfr. A. M. CIRESE, *op. cit.*, pp. 28-30.

irripetibili atti. Ma anche al di là di questa astrazione, che al § 9 abbiamo convenuto di considerare 'non nociva' o 'legittima', ci si pone un problema di 'osservabilità'.

Possiamo ad esempio dire che il reciproco comportamento del fratello della madre e del figlio della sorella (cfr. § 6) sono *osservabili* nel senso che possiamo 'vedere', una o più volte, che uno o più Tizi ed uno o più Caii, legati tra loro dal rapporto parentale di zio materno e nipote, agiscono in questo modo in queste o in quelle occasioni. Con una operazione mentale di confronto, che abbiamo già giudicato ammissibile, diciamo che tutti quei comportamenti, direttamente 'visti', costituiscono una « *istituzione* ». A questo punto, però, la regola enunciata da Radcliffe-Brown nel passo riferito al § 9 ci impone di studiare 'questa' istituzione *senza staccarla* dalle 'altre' istituzioni con cui essa coesiste o con cui è correlata. Il che significa che dobbiamo studiare *le relazioni* che intercorrono tra le varie istituzioni presenti nel gruppo o nel sistema dato.

Ma potremmo davvero dire che le relazioni tra istituzioni sono 'osservabili' nello stesso senso in cui diciamo che sono osservabili i singoli atti concreti che, mentalmente unificati, ci hanno consentito di parlare di questa o quella « istituzione »?

Una cerimonia nuziale, un procedimento lavorativo, una festa, un modo di comportarsi tra parenti possono essere visti o uditi con gli organi di senso; ed oltre che verbalmente 'descritti', possono talvolta essere fotografati, filmati, registrati su nastro magnetico, disegnati ecc.

Non può assolutamente farsi altrettanto per ciò che riguarda *le relazioni* che legano ogni istituzione alle altre con cui coesiste o con cui è correlata: volendo, possiamo magari dire che anche le relazioni con il contesto 'si vedono'; ma evidentemente ci riferiamo a quel metaforico organo della 'vista' che sono « gli occhi della mente », ai quali, come si sa, non è possibile sostituire l'obiettivo di una macchina fotografica come invece accade per l'organo sensoriale della vista quando si tratti di gesti, abiti, cerimonie ecc.

Così, pur avendo rifiutato o accantonato ogni 'astrazione' comparativa, e pur restando su un terreno strettamente 'idiografico' e individuante, ci troviamo a dover distinguere almeno tra gli 'occhi' reali del senso e gli 'occhi' metaforici della mente (mai in verità disgiunti gli uni dagli altri, e tuttavia operanti a livelli e in modi distinti). E ne nasce il problema di stabilire che cosa siano « gli osservabili » in campo demotno-antropologico; di precisare cioè se tutto ciò che diciamo 'osservabile', oppure 'osservato' lo è, o lo è stato, negli stessi modi o agli stessi livelli: una cerimonia, e la 'funzione' che la cerimonia svolge in un determinato contesto, sono ambedue degli 'osservabili'? e posto che decidessimo di considerarli tali, sarebbero davvero 'osservabili' nello stesso modo e senso?

Anche in questo caso non intendiamo proporre soluzioni per i problemi che si vengono sollevando. Ci basta aver mostrato, sia pure grossolanamente, che l'eventuale rifiuto delle 'astrazioni' comparative (e l'eventuale riduzione delle discipline demotno-antropologiche al solo terreno 'idiografico') salva la 'concretezza' intesa come 'non-decontestualizzazione', ma può farlo solo con operazioni mentali che stanno al di là della 'osservabilità' di singoli atti o gesti o comportamenti. In altre parole il dato è 'concretamente colto' se è colto nelle sue relazioni contestuali; ma tra tutte le relazioni contestuali 'oggettivamente' esistenti, solo alcune sono o ci appaiono 'significative', mentre altre sono o ci appaiono 'irrilevanti'; noi dunque consideriamo solo le prime, e trascuriamo le altre, prescindendone dunque, ossia 'facendo astrazione da esse'. Ed è così che un qualche tipo di 'astratte' rientra dalla finestra, pur se l'astratte voleva essere cacciato dalla porta. E ci nasce il problema di sapere e di dichiarare esplicitamente quali siano i criteri che ci hanno portato a considerare pertinenti certi aspetti e trascurabili certi altri, e che dunque ci hanno condotto, tutti, ad *impoverire* il reale in una direzione piuttosto che in un'altra. Ma se *tutti* impoveriamo, in un modo o nell'altro, il richiamo puramente banale alla opposizione 'concre-

to/astratto' va definitivamente abbandonato come argomentazione critica o polemica; ed il discorso va spostato su altri terreni (e più specialmente su quello della ineliminabile incidenza delle concezioni generali del ricercatore anche sulla più elementare operazione osservativa).¹⁶

11. Ma in campo demo-etno-antropologico la scelta puramente 'idiografica' del § 10 può apparire ed appare a molti o riduttiva o impraticabile (o meglio: praticabile solo per campioni). E già abbiamo ricordato più sopra che Radcliffe-Brown, per esempio, propende recisamente per un atteggiamento 'nomotetico' e generalizzante.

Se però si fa una scelta nomotetica e generalizzante, allora non si può non impiegare una qualche forma di comparazione. Ed in effetti, come abbiamo visto al § 6, Radcliffe-Brown compie vere e proprie operazioni comparative nel caso dello 'zio materno' (e in altri).

Vero è che, con Radcliffe-Brown, non siamo più sul terreno del comparativismo evolucionistico; e vero è pure che nel quadro della antropologia sociale britannica si ha comparazione tra 'sistemi' e non tra singoli 'istituti' o 'tratti' culturali. E tuttavia, anche se condotta tra 'sistemi', la comparazione resta una operazione astrattiva. E in ogni caso, in prospettiva nomotetica, quanto più si tende alla generalità tanto più ci si deve fare comparativamente astratti; e quanto più si resta aderenti alla 'concretezza' (relativa) dei singoli sistemi, tanto più si perde in generalità.

Questa tensione è bene espressa da Lévi-Strauss nella prefazione alla prima edizione dell'opera *Le strutture elementari della parentela*:

« Quando mette in opera i suoi materiali, il sociologo comparatista si espone costantemente a due rimproveri: o accumula gli esempi, ed allora li scarnifica e li priva di ogni sostanza e di ogni significato perché li isola arbitrariamente dalla totalità

¹⁶ Cfr. *ivi*, sezione B1, e partic. pp. 231, 233-34.

di cui ciascuno costituisce un elemento; o invece vuol conservare ai fatti il loro carattere concreto e mantenere vivo il legame che li unisce a tutti gli altri aspetti della cultura da cui li estrae, ed allora è portato a prenderne in considerazione soltanto una piccola parte e perciò a vedersi negato il diritto di generalizzare su questa base troppo fragile. Si associa volentieri al primo difetto il nome di Westermarck, e al secondo quello di Durkheim ».¹⁷

Sembra dunque una alternativa senza uscita: nella prima ipotesi (del tipo Westermarck) gli esempi sono *numericamente* sufficienti ma *qualitativamente* inadeguati per una fondata generalizzazione; nella seconda ipotesi (del tipo Durkheim) gli esempi sono qualitativamente *adeguati* ma numericamente *insufficienti*. Che fare?

La soluzione che Lévi-Strauss propone, almeno nella sua già citata Prefazione, è del tipo 'un colpo al cerchio e uno alla botte' (né l'espressione proverbiale suoni svalutativa): le due strade, non unificabili, sono però percorribili fruttuosamente a momenti e livelli diversi della ricerca, ci dice infatti l'autore che scrive: « Tuttavia ci sembra che, seguendo la strada così vigorosamente tracciata da Marcel Mauss, si possano evitare ambedue i rischi »; ¹⁸ ossia tanto il rischio della comparazione quantitativamente sufficiente ma qualitativamente inadeguata (Westermarck), quanto il rischio di quella qualitativamente adeguata ma quantitativamente insufficiente (Durkheim). I due metodi, dice Lévi-Strauss, possono essere usati in modo complementare: « In questo libro abbiamo concepito i due metodi non come procedimenti mutuamente esclusivi, ma come corrispettivi di due momenti diversi della dimostrazione ».¹⁹ Ma quali i due diversi momenti? Lévi-Strauss così indica il primo:

« Nelle prime tappe della sintesi si ha a che fare con verità tanto generali che il compito dell'indagine è di suscitare

¹⁷ C. LÉVI-STRAUSS, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1969, p. 14.

¹⁸ *Ivi*.

¹⁹ *Ivi*.

l'ipotesi, di guidare l'intuizione e di illustrare i principi, piuttosto che di verificare la dimostrazione. Fino a che i fenomeni considerati sono così semplici e insieme così universali che l'esperienza vissuta basta a renderli fondati per ogni osservatore, non si richiede ancora che gli esempi assolvano a una funzione dimostrativa, e perciò è senza dubbio legittimo accumularli senza troppo preoccuparsi del contesto che dà a ciascuno il suo specifico significato. A questo stadio, infatti, quel significato è press'a poco identico per tutti, e il confronto con l'esperienza propria del soggetto, membro anche lui di un gruppo sociale, è quasi sempre sufficiente a stabilirlo. Da un tale impiego, gli esempi isolati e presi in prestito dalle più diverse culture ricevono perfino un valore supplementare: con la forza che deriva dal numero e dalla sorpresa, attestano la presenza del simile sotto il diverso. Il loro compito è soprattutto quello di nutrire l'impressione e di definire non tanto le verità stesse quanto invece l'atmosfera e il calore che le impregnano al momento in cui emergono nelle credenze, nei timori e nei desideri degli uomini». ²⁰

Non è difficile avvedersi che la giustificazione o legittimazione di questo primo livello d'indagine comporta l'accettazione di un assunto di non poco peso: che alla diversità o alterità delle culture soggiaccia qualcosa di identico e di invariante. Questo assunto è da me personalmente condiviso. Ma ciò che qui importa non è l'accettabilità o meno dell'assunto; quel che interessa è il fatto che anche il puro e semplice riferimento a una operazione comparativa quantitativamente numerosa coinvolge problemi che sono mille miglia lontani dalla (pretesa) corposità dei fatti 'concreti' (o addirittura dei fatti 'empirici'). Affermare che al diverso soggiace l'identico è compiere un'opzione o una scelta che sta a monte, piuttosto che a valle, dei dati empirici (a meno che non ci si fondi sul 'buon senso' come sapere immediato); e dunque compiere scelte su questi terreni comporta che la riflessione si rivolga non tanto ai modi

²⁰ *Ivi.*

come il mondo è fatto ma ai modi con cui sembra possibile sapere come il mondo è fatto. Per esempio diviene necessario sapere fino a quale momento è giusto usare il primo metodo di cui Lévi-Strauss discorre, e quando invece insorge la necessità di passare al secondo momento, che Lévi-Strauss così indica:

«Ma nella misura in cui la sintesi procede, e si aspira a cogliere relazioni più complesse, questo primo metodo cessa di essere legittimo. Bisogna limitare il numero degli esempi per approfondire il significato specifico di ciascuno di essi. A questo momento, tutta la forza della dimostrazione poggia su un ristretto numero di esempi accuratamente scelti. La generalizzazione che seguirà risulterà valida a patto che gli esempi siano tipici, e cioè a patto che ciascuno di essi permetta di realizzare una esperienza che corrisponda a tutte le condizioni del problema, quali lo sviluppo del ragionamento avrà consentito di determinarle». ²¹

Anche in questo caso non ci interessa l'accettabilità o meno delle considerazioni di Lévi-Strauss. Ciò che ci preme rilevare è di nuovo la essenziale centralità dei problemi di metodo e la decisiva presenza, in campo demo-etno-antropologico, di momenti di riflessione estremamente remoti dai dati che si dicono 'concreti', e dunque francamente teorici e 'astratti'. Tali momenti teorici e 'astratti' — questa è la nostra tesi — sono sempre presenti, anche se inavvertiti, in ogni e qualsiasi ricerca demo-etno-antropologica; non ci se ne può liberare, salvo che passando sul terreno dell'unica penetrazione e rappresentazione veramente 'idiografica' che sembra possibile, e cioè quella della potente 'finzione interiore' della narrativa e della poesia che, esse sì, colgono la irripetibile unicità degli eventi e delle loro correlazioni; se dunque sono ineliminabili occorre non solo portarne in luce la presenza e l'incidenza, ma occorre pure trattarli nei modi ed ai livelli che sono ad essi consentanei: modi e livelli astratti e teorici appunto.

²¹ *Ivi.*

12. In verità, da certi punti di vista, stiamo un po' sfondando porte già di per sé abbastanza aperte: la storia degli studi demo-etno-antropologici è in larghissima parte una storia di 'teorie', di 'metodi', di 'tagli (o modelli) interpretativi'. Quel che ci interessa non è però dire 'cose nuove', ma è invece sottolineare una sorta di 'priorità strategica' della riflessione sugli strumenti concettuali, con gli eventuali contributi di 'affinamento' degli strumenti che quella riflessione può comportare.

Continuando dunque nel nostro discorso torniamo per un momento sulle posizioni teorico-metodologiche che Lévi-Strauss ha assunto nelle pagine che abbiamo riferito al § 11.

Supponiamo ora che la posizione metodologica esposta nelle riferite pagine di Lévi-Strauss ci appaia in prima istanza persuasiva, e che addirittura ci solleciti a volerla applicare per nostro conto. Se non siamo troppo sbrigativi, ci accorgiamo anzitutto che il nostro consenso a quella posizione implica il consenso alla tesi che esistano *invarianze culturali*, sia pur elementarissime, che costituiscono una sorta di '*universali della cultura*'. Ma se si accetta una tesi del genere, diviene impossibile accettare certe tesi di '*relativizzazione totale*' delle culture; inoltre la tesi della esistenza di invarianti culturali non si concilia con la tesi della '*incommensurabilità*' (incomunicabilità, intraducibilità) delle culture.

Al solito, non sto sostenendo che sia giusta la tesi delle invarianze e sbagliata la tesi della relativizzazione totale e della incommensurabilità (anche se poi in realtà questa è la mia personale propensione). Ciò che voglio dire è che l'accettazione della posizione metodologica delle citate pagine lévi-straussiane comporta il rifiuto del relativismo totale e della incommensurabilità, mentre l'accettazione del relativismo totale e della incommensurabilità comporta il rifiuto della posizione lévi-straussiana in esame. In altre parole occorre scegliere, e scegliere sul piano 'teorico'.

13. Ma, volenti o nolenti, altri problemi si pongono: per

esempio quello di stabilire a quale momento dell'indagine debba operarsi il passaggio dal primo al secondo momento dell'indagine/esposizione. Mi pare che Benedetto Croce abbia detto in qualche luogo che lo storico 'sente' quando deve smettere di cercare e accumulare 'documenti' storici per passare al loro intendimento; in altre parole non c'è regola, e tutto si affida a una qualche forma di interno convincimento. Questa assenza di regola enunciabile vale anche per la proposta metodica di Lévi-Strauss? Occorre di nuovo decidere 'teoricamente': o si rifiuta l'assenza di 'regola', ed allora bisogna dire '*quale è la regola*' da seguire; o si accetta che regola non possa darsi, ed allora occorre in qualche modo rivedere il rapporto che si stabilisce tra studi demo-etno-antropologici (anche nomotetici) e studi storici (non solo idiografici ma addirittura di tipo idealistico-crociano).

14. Fra le altre questioni teoriche che si collegano alle citate pagine lévi-straussiane ne considererò ancora una: quella relativa alla '*generalizzazione*'.

In verità nei passi considerati il termine '*generalizzare*' compare esplicitamente solo una volta; chiaro è però che tutte le considerazioni di quei passi hanno senso proprio perché mirano a stabilire quale debba essere, numericamente e qualitativamente, il fondamento documentario comparativo che garantisca conclusioni relative non a questa o quella società ma, più *in generale*, ad un buon numero di società, se non addirittura a tutte. Ed il riferimento esplicito a Westermarck e (soprattutto) a Durkheim non fa che confermare che il problema centrale di quei passi è appunto il problema del fondamento documentario della *generalizzazione*.

Ma che dobbiamo intendere per '*generalizzazione*'? Abbiamo almeno due possibilità: a) che si tratti di quel procedimento di logica *induttiva* che viene chiamato '*induzione empirica (o incompleta)*'²² e che press'a poco è il seguente: os-

²² Questa induzione si dice '*incompleta*' perché l'*osservazione* non può mai estendersi a *tutti* gli elementi della classe.

servati *alcuni* elementi di una classe di cose o di fatti, e constatato che quegli elementi posseggono certe proprietà, se ne ricava la conclusione che *tutti* gli elementi di quella classe posseggono quelle proprietà: p. es., constatato che 'questo corvo è nero', 'quel corvo è nero', 'quell'altro corvo è nero' ecc., se ne conclude che 'tutti i corvi sono neri' (oppure che 'il prossimo corvo che sarà osservato sarà nero'); b) che si tratti invece (nonostante il nome) di quel procedimento della logica *deduttiva* che viene chiamato 'induzione matematica (o completa)', e che press'a poco può indicarsi così: dimostrato che l'elemento iniziale di una successione gode di una certa proprietà, e dimostrato che se un elemento qualsiasi della stessa successione gode di quella proprietà allora ne gode anche il successore, allora ogni elemento della successione gode di quella proprietà. Per esempio, se il numero naturale 1 gode della proprietà E, e se, posto che il numero naturale n goda della proprietà E, allora ne gode anche il numero naturale $n+1$, se ne conclude che ogni numero naturale n gode della proprietà E. Un esempio forse meno preciso ma più immediatamente comprensibile può essere il seguente: immaginiamo una serie di individui M1, M2, M3, ..., Mn, Mn+1, tali che M1 è padre di M2, M2 è padre di M3, ..., Mn-1 è padre di Mn, Mn è padre di Mn+1; supponiamo ora di 'dimostrare' che l'individuo M1 (capostipite) si chiama Aldo; supponiamo inoltre di 'dimostrare' che, se un individuo qualsiasi della serie si chiama Aldo, allora anche suo figlio si chiama Aldo; con 'ragionamento per induzione (matematica)' da queste premesse ricaviamo la conclusione che tutti gli individui della serie si chiamano Aldo.²³

²³ È opportuno segnalare che una affermazione quale quella riferita al punto c1 del § 6, ossia: «presso i popoli primitivi di molte parti del mondo si attribuisce grande importanza ai rapporti che intercorrono fra il fratello della madre e il figlio della sorella» non costituisce una 'generalizzazione' né nel senso a) né nel senso b) e probabilmente in nessun altro senso; quell'affermazione infatti non costituisce una inferenza con cui da certi dati se ne ricavano certi altri, ma si limita ad essere la constatazione che in un certo numero di società si riscontra un certo dato.

I due tipi di generalizzazione — empirico o incompleto l'uno, e matematico o completo l'altro — sono evidentemente molto diversi. Nell'induzione empirica conta molto il numero e la natura dei casi effettivamente osservati; nell'induzione matematica invece « non ha importanza il fare un numero più o meno grande di 'prove' in casi particolari »: ciò che importa è solo « il passare dal caso relativo all'indice generico r al caso successivo $(r+1)$ ».

15. Tornando ora ai passi lévi-straussiani in esame (e riferiti al § 11) ripetiamoci la domanda: la 'generalizzazione' di cui vi si parla è quella basata sull'induzione empirica (o incompleta) oppure quella basata sull'induzione matematica (o completa)?

La risposta è evidente (tanto da far suonare quasi assurda la domanda; ma vedremo che non lo è poi troppo): nei passi considerati Lévi-Strauss si riferisce alla induzione empirica e non a quella matematica.

Siamo dunque nel campo della logica induttiva. Non ci azzarderemo in questa sede a toccare i problemi che a questa logica si pongono, da Hume in poi;²⁴ né affronteremo la questione dei possibili o probabili rapporti tra quanto Lévi-Strauss dice nei passi citati e quanto Durkheim scrive sul metodo comparativo nel suo *Le regole del metodo sociologico*.

In accordo però con le intenzioni del nostro discorso, non possiamo non segnalare che diviene in qualche modo indispensabile fare 'astrattamente' i conti con le modalità d'impiego (corrette o scorrette,²⁵ adeguate o inadeguate ecc.) di uno strumento quale quello dell'induzione empirica, e ciò sia in generale sia in riferimento alla specifica natura dei fatti e dei problemi che si incontrano in campo demo-etno-antropologico.

Del resto ad insegnarcelo è proprio Lévi-Strauss nei passi considerati. Uno dei problemi che si pone (il secondo, nell'or-

²⁴ Qui basti il rinvio generale ai manuali che ne trattano: p.es. B. SKYRMS, *Introduzione alla logica induttiva*, Il Mulino, Bologna 1974; o anche W. C. SALMON, *Logica elementare*, Il Mulino, Bologna 1974.

dine della sua esposizione) è infatti quello di evitare ciò che in logica induttiva alcuni chiamano la *fallacia della statistica insufficiente* (che si verifica quando i casi esaminati sono troppo pochi per dare fondamento alla generalizzazione). L'altro problema poi (il primo, nella sua esposizione) è da un lato più complesso e dall'altro più specifico del settore demo-etno-antropologico: è il problema di evitare quella che forse potremmo chiamare la *'fallacia della qualità inadeguata'* (che si verifica quando i casi messi a contributo, anche se numerosi, sono però troppo 'scarnificati' per fondare generalizzazioni significative). Ed è chiaro che così si aprono o riaprono tutti i problemi della 'compatibilità': quali, ad esempio, debbono considerarsi gli 'isolati legittimi' (per usare la terminologia di Malinowski) tra i quali istituire la comparazione? O anche: come stabilire che due fatti di 'forma' simile siano simili anche nel loro 'significato'?²⁵

Al solito, pongo domande e non do risposte; ma, al solito, ciò che qui interessa è confortare l'idea della 'priorità strategica' di riflessioni di tipo 'astratto'.

16. La priorità di cui dicevo si farebbe ovviamente più forte se nel quadro della generalizzazione comparativa di tipo demo-etno-antropologico rientrassero in qualche modo anche quei procedimenti di induzione matematica (o completa) che non sono presenti nei passi lévi-straussiani fin qui considerati.

Anni fa sarebbe certamente apparso del tutto insensato il prospettare anche solo l'eventualità di un collegamento tra comparazione demo-etno-antropologica e induzione matematica. Oggi la situazione è molto diversa: non solo non appare insensato prospettare quella eventualità, ma si è al punto che in campo demo-etno-antropologico si è parlato e si parla della generalizzazione di tipo matematico (e dell'induzione completa)

²⁵ Interrogativi di quest'ultimo tipo sono quelli che Giuseppe Vidossi sollevava a proposito della estensibilità alla demologia delle 'norme areali' che Matteo Bartoli aveva stabilito nel campo della linguistica: cfr. A. M. CIRESE, *op. cit.*, pp. 289-90.

come modalità della comparazione o come alternativa ad essa; c'è anzi di più: di quella generalizzazione di tipo matematico si sono effettuate o si effettuano anche applicazioni effettive ai materiali empirici della demologia, dell'etnologia, dell'antropologia culturale o sociale.

Questa modificazione (che personalmente considero positiva) si deve in larghissima parte all'opera di Lévi-Strauss. Se infatti i passi della prefazione a *Le strutture elementari della parentela*, più sopra citati e commentati, si riferiscono solo all'induzione empirica, c'è però anche il fatto che, nel loro svolgimento, già *Le strutture stesse* escono largamente da quei confini (e non solo per l'appendice 'Sullo studio algebrico di alcuni tipi di matrimonio' del matematico A. Weil, inserita alla fine della prima parte dell'opera, cap. XV). Per non parlare poi di quanto si dice o si fa in *Antropologia strutturale* o in *Il pensiero selvaggio*.

Ai fini del nostro discorso, dunque, sarebbe giovevole avvalerci delle elaborazioni lévi-straussiane su 'modello' o 'struttura' e simili (né tra l'altro sarebbe forse un fuor d'opera esaminare come l'autore passi dalle considerazioni di logica induttiva che ispirano i passi più sopra citati ed esaminati alle posizioni di logica deduttiva che sembrano implicate da tante altre parti del suo lavoro). Ma lungo questa strada si rischierebbe di andare più lontano di quanto queste note consentano; oltre che nelle questioni che qui più direttamente interessano, ci si troverebbe coinvolti in altre forse, o certamente, più importanti, ma qui laterali: quella ad esempio del valore ontologico o invece metodologico che Lévi-Strauss assegna a 'modelli' o 'strutture', o quella delle modalità allusivo-metaforiche, e non invece rigorose ed effettive, con cui Lévi-Strauss si muove sul terreno 'logico'. Per le due questioni ora accennate rinvio perciò ad altri testi;²⁶ per il punto specifico che qui in-

²⁶ Per la prima si veda con profitto F. REMOTTI, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, Einaudi, Torino 1971; più specialmente al Cap. III, 'Lo strutturalismo dei modelli'; per la seconda questione (modalità

teressa (la generalizzazione di tipo matematico in campo demotico-antropologico) utilizzerò invece, anche se sbrigativamente, alcune affermazioni dell'antropologo sociale britannico E. R. Leach (che risalgono a una conferenza del 1959, *Rethinking Anthropology*²⁷).

17. A meglio intendere le affermazioni di Leach che qui più direttamente interessano, gioverà tener conto del quadro entro cui polemicamente si collocano. Scrive dunque Leach: « L'antropologia sociale britannica ha elaborato fin dal 1930 un sistema di idee e di obiettivi ben definito che deriva direttamente dall'insegnamento di Malinowski e di Radcliffe-Brown; questo disegno unitario trova il suo compendio nell'affermazione che l'antropologia sociale britannica è *funzionalistica* e interessata all'*analisi comparativa delle strutture sociali* ».²⁸

L'idea di Leach è che però ci sia stata una modificazione negativa — la tendenza ad abbandonare l'interesse per l'analisi comparativa —, e che tale modificazione si debba da un lato al perdurare « del pregiudizio empirico che Malinowski ha introdotto nell'antropologia sociale » e dall'altro alla inadeguatezza dei criteri di generalizzazione comparativa impiegati da Radcliffe-Brown. I due fatti (se non interpreto male) convergerebbero a determinare il prevalere di monografie etnografiche dedicate a singoli popoli, e ad indurre nell'errore di identificare « l'intero mondo primitivo » col singolo popolo da ciascuno studiato: una tendenza all'abbandono del nomotetico in favore dell'idiografico, si potrebbe forse dire, e una difficoltà a « liberarsi del pregiudizio etnocentrico » (che però, se mal non capisco, verrebbe in qualche modo a rovesciarsi in un pregiudizio 'Trobriando-centrico', nel caso di Malinowski, o 'Tikopia-centrico', nel caso di Firth).

allusivo-metaforiche, e non reali, dell'uso di strumentazioni 'logiche' rinvio invece a A. M. CIRESE, *Di alcune semilogiche operazioni semiologiche*, in « Uomo e Cultura », VIII-IX (1975-76), n. 15-18, pp. 15-45.

²⁷ Trad. it. in E. R. LEACH, *Nuove vie dell'antropologia*, Il Saggiatore, Milano 1973, pp. 13 sgg.

²⁸ *Ivi*, p. 13.

Ecco comunque i termini in cui Leach indica quello che potremmo chiamare uno slittamento dal nomotetico all'idiografico, e di contro ribadisce l'importanza di generalizzare: « ... I miei colleghi, nella maggioranza dei casi, stanno abbandonando la strada delle generalizzazioni comparative; hanno cominciato invece a scrivere storie dettagliate e impeccabili su popoli particolari. Questa nuova tendenza mi è causa di amarezze, perché sono ancora dell'idea che le scoperte degli antropologi racchiudano in sé implicazioni di carattere generale oltre che particolare ».²⁹

E Leach si pone la domanda: « perché la dottrina funzionalistica non infonde più certezza? ». Una prima risposta dà la 'colpa' al « pregiudizio empirico » di Malinowski e al conseguente privilegiamento esclusivo della ricerca sul campo: « Una delle cose che noi dobbiamo riconoscere è la forza del pregiudizio empirico che Malinowski ha introdotto nell'antropologia sociale e che da allora non è più stato messo in discussione. La base dell'antropologia sociale è il lavoro di ricerca [sul campo]: il capire il sistema di vita di un popolo particolare ».³⁰

Di qui nasce una sorta di 'sindrome da ricerca sul campo' che ha precise conseguenze idiografico-etnocentriche sul terreno conoscitivo:

« Questa indagine [sul terreno] è una forma di esperienza personale addirittura traumatica e il mondo individuale che l'antropologo porta nel suo lavoro si riflette in ciò che egli produce.

Quando leggiamo Malinowski abbiamo l'impressione che egli stia affermando qualcosa d'importanza *generale*. Ma come può essere? Egli parla semplicemente degli abitanti delle isole Trobriand. In un certo qual modo si è così immedesimato nella situazione dei Trobriand che è in grado di fare di questi un microcosmo dell'intero mondo primitivo. E la stessa cosa vale per i suoi successori; per Firth l'Uomo primitivo è un Tikopia,

²⁹ *Ivi*.

³⁰ *Ivi*, pp. 13-14.

per Fortes un abitante del Ghana. È da molto che si è ravvisata l'esistenza di questo pregiudizio, ma non abbiamo tenuto in debito conto le sue conseguenze. *La difficoltà di giungere a delle generalizzazioni comparative è direttamente collegata alla difficoltà di liberarsi dal pregiudizio etnocentrico*». ³¹

Non è forse casuale che emerga un riferimento all'etnocentrismo (da superare) nel quadro di un discorso che mira a proporre l'impiego antropologico di prospettive o linguaggi fortemente 'astratti' (induzione completa, modelli matematico-topologici ecc.). In ogni caso annetto personalmente una notevole importanza alla questione. ³²

Ma torniamo al discorso di Leach che identifica nel tipo di comparazione adottato da Radcliffe-Brown il secondo 'responsabile' della caduta di fiducia nel funzionalismo e della caduta di interesse per l'analisi comparativa delle strutture sociali. Leach infatti così scrive: «...Mi propongo di stabilire una distinzione tra due specie di generalizzazione comparativa piuttosto simili, che di tanto in tanto fanno capolino nell'antropologia sociale britannica contemporanea. Una di queste forme, che non riscuote affatto il mio plauso, deriva dall'opera di Radcliffe-Brown; l'altra, che io stimo, deriva dal lavoro di Lévi-Strauss». ³³

Non discuteremo, anche se potrebbe essere interessante, l'effettivo rapporto tra le posizioni di Lévi-Strauss e quelle di Leach che tra l'altro dichiara esplicitamente di voler forzare le tinte (« tutto bianco e tutto nero ») e non escludo che Lévi-Strauss possa non riconoscersi nelle idee che Leach avanza.

Vediamo invece quale è il tipo di comparazione che Leach attribuisce a Radcliffe-Brown: « Radcliffe-Brown affermava che l'obiettivo dell'antropologia sociale era la 'comparazione delle strutture sociali'. Nello spiegare questa affermazione asseriva

³¹ *Ivi*, p. 14; il corsivo dell'ultima frase è mio.

³² Per alcune riflessioni in proposito si veda A. M. CIRESE, *A scuola dai logici o a scuola dallo stregone?*, in «L'Uomo», II (1978), n. 2, pp. 43-111.

³³ E. R. LEACH, *op. cit.*, p. 14.

che quando noi distinguiamo e compariamo differenti tipi di struttura sociale, operiamo allo stesso modo di quando classifichiamo diverse specie di conchiglie in base al tipo strutturale». ³⁴

Il tipo di comparazione che Leach attribuisce a Radcliffe-Brown è puramente classificatorio. Anzi, per un inavvertito ma forse sintomatico slittamento terminologico, ad un certo punto cessa di contrapporre due diversi tipi di « generalizzazione comparativa », e contrappone invece la 'comparazione' alla 'generalizzazione' ed identifica la 'comparazione' *tout court* con la 'classificazione'. E infatti, dopo aver dichiarato che il suo interesse « è rivolto alla *generalizzazione* e non alla *comparazione* », e che « la *generalizzazione* è un processo mentale totalmente diverso » da quello della comparazione, Leach così ribadisce l'opposizione comparazione/generalizzazione, e la identificazione della comparazione con la classificazione: « La comparazione e la generalizzazione sono entrambe forme di attività scientifica, ma diverse l'una dall'altra. La comparazione è un processo analogo a quello della raccolta di farfalle: si avvale della classificazione, della sistemazione delle cose in base ai tipi e ai sottotipi. I seguaci di Radcliffe-Brown sono dei collezionisti di farfalle antropologici ». ³⁵

Personalmente avrei da avanzare due riserve sugli ultimi passi di Leach.

La prima (più particolare, e forse da lasciare alle questioni 'interne' dell'antropologia sociale britannica) è che non mi pare si renda giustizia a Radcliffe-Brown riducendo il suo gene-

³⁴ *Ivi*, p. 15. Nella lettera di Radcliffe-Brown a Lévi-Strauss cui Leach fa rinvio nel passo citato c'è il paragone con le conchiglie che Leach menziona, ma non vi trovo l'espressione che Leach ne riferisce tra virgolette: cfr. S. TAX (ed.), *An Appraisal of Anthropology Today*, Chicago 1953, p. 109; noto la minuzia perché nella lettera di Radcliffe-Brown il punto mi pare sia non quello della comparazione (peraltro implicato) ma quello della struttura sociale come « una realtà » o invece un « modello », e quello del rapporto tra « strutture sociali » e « forme strutturali »: su cui cfr. A. M. CIRESE, *Cultura egemonica* cit., pp. 298-99, anche per la differente posizione di Lévi-Strauss.

³⁵ *Ivi*.

ralizzare comparativo a una classificazione di farfalle (e per giunta in base a criteri estrinseci: « farfalle blu », per esempio): certo vi sono dubbi da avanzare sia su varie sue formulazioni teoriche relative alla comparazione, sia sulla sua concezione delle società come 'organismi';³⁶ ma mi pare che qualcosa di più di una inutile classificazione vi sia, per non parlare d'altro, anche nel solo saggio di Radcliffe-Brown *Il metodo comparativo nell'antropologia sociale* del 1952.³⁷ Del resto lo stesso Leach è molto più cauto nella valutazione della *Structural comparison* di Radcliffe-Brown nel suo articolo *The comparative method in anthropology*.³⁸

La seconda riserva, più generale e rilevante, è che pare arbitrario identificare la comparazione con la classificazione, e per giunta con la classificazione intesa nel senso più banalmente svalutativo (le « farfalle blu »). Tralasciamo pure il fatto che anche la classificazione può essere, ed anzi è, impresa assai seria e scientificamente fruttuosa (alla fin fine la *Morfologia della fiaba* di Propp nasce da problemi di 'classificazione'). Resta però comunque che sarebbe piuttosto difficile svilire come inutilmente (o sciocamente) 'classificatoria' la generalizzazione comparativa con cui è impegnato Lévi-Strauss nei passi che già abbiamo riferito al § 11.

Il fatto è che, almeno nelle pagine considerate, le considerazioni di Leach sembrano restare un po' impasticciate tra due diversi tipi di opposizione: quella tra classificazione e 'modellizzazione' da un lato, e quella tra induzione empirica e induzione matematica dall'altro. Non approfondirò ulteriormente l'esame, salvo che per tirare di nuovo l'acqua al mulino della 'priorità strategica' della riflessione sugli strumenti (e delle 'astrazioni' che quella riflessione comporta).

18. Ma vediamo infine quale è la prospettiva che Leach

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 21.

³⁷ Trad. it. in A. R. RADCLIFFE-BROWN, *Il metodo nell'antropologia sociale*, Officina, Roma 1973, pp. 126-46.

³⁸ In *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. I, pp. 339-45.

propone. La formulazione generale è la seguente: « Il problema che mi pongo è semplice. Come può un antropologo sociale moderno, che ha a disposizione tutta l'opera di Malinowski, di Radcliffe-Brown e dei suoi successori, dedicarsi alla generalizzazione con la speranza di arrivare a una qualche conclusione soddisfacente? La mia risposta è altrettanto semplice. Questa: *considerare le idee organizzazionali presenti in ogni società come elementi costitutivi di un modello [pattern] matematico* ».³⁹

Anche se più oltre parlerà ancora di modelli (« modello strutturale », « modelli matematici e logici », « modello di idee organizzazionali »,⁴⁰ ecc.), Leach non precisa in modo esplicito e diretto che cosa intenda per 'modello matematico'; ne 'costruisce' però almeno uno,⁴¹ e comunque fa capire abbastanza che parlando di 'matematica' non intende parlare né di 'grandezze' né di 'quantificazione' né di 'misure' e simili. Ed è questo un punto sul quale conviene insistere: 'matematica' e 'modelli matematici' (o forse meglio 'logico-matematici') non comportano affatto il passaggio dalla 'qualità' alla 'quantità' o alla 'quantificazione', come forse ancora pensano alcuni.⁴²

Quanto poi alla 'generalizzazione' di cui propugna l'impiego in campo antropologico, ecco come Leach la esemplifica:

« Due punti qualsiasi possono venire congiunti da una linea retta e questa linea retta può essere espressa matematicamente con una semplice equazione algebrica di primo grado.

Tre punti qualsiasi possono venire congiunti da una circonferenza e questa circonferenza può essere espressa con una equazione algebrica quadratica o di secondo grado.

Faremmo una *generalizzazione* se continuando di questo

³⁹ E. R. LEACH, *Nuove vie cit.*, pp. 14-15.

⁴⁰ *Ivi*, rispettivamente alle pp. 18, 23, 25.

⁴¹ *Ivi*, pp. 28-29.

⁴² E come viceversa chiaramente smentisce p. es. il cap. *Applicazioni alla scienza del comportamento* in J. G. KEMENY - J. L. SNELL - G. L. THOMPSON, *Matematica e attività umane*, Feltrinelli, Milano 1968, vol. II, pp. 447-537.

passo noi formulassimo: n punti qualsiasi posti su di uno stesso piano possono venire congiunti da una linea curva che può essere espressa da un'equazione di grado $n-1$ (enne meno uno). Tale proposizione non sarebbe che una pura e semplice ipotesi, ma si rivelerebbe giusta: è questa una specie di verità che nessun processo comparativo potrebbe mai rivelarci».⁴³

Non so se in questo caso si possa correttamente parlare di 'ipotesi' che 'poi' si rivela 'giusta'. Certo però mi pare che il procedimento descritto è quello della generalizzazione per induzione matematica, in opposizione a quello della generalizzazione empirica.

In verità, come s'è accennato, Leach non distingue tra i due tipi di induzione. Più oltre infatti dirà, un po' sbrigativamente, che « la generalizzazione è induttiva »;⁴⁴ e come è chiaro l'affermazione non basta a caratterizzare il metodo 'matematico' che propugna, giacché anche « tutti i corvi sono neri » è una 'generalizzazione' ed è 'induttiva', ma per induzione empirica e non per induzione matematica. E l'espressione incompleta di Leach (« la generalizzazione è induttiva ») può risultare tanto più fuorviante in quanto penso che siamo ancora in molti (demo-etno-antropologi) a ritenere che l'induzione vada dal particolare al generale e la deduzione vada dal generale al particolare. Che invece tale idea non sia altro che « un brano di sciocca 'logica' popolare » ci fa duramente avvertiti, tra gli altri, R. S. Rudner:

« La nozione popolare, secondo cui *induzione e deduzione* sarebbero degli 'opposti', come pure la nozione connessa a questa, e ugualmente infondata, secondo cui la deduzione 'va' dall'universale al particolare, mentre l'induzione 'va' dal particolare all'universale, non sono solo del tutto erronee, ma anche gravemente ingannevoli. Così, oltre al fatto che la deduzione non si limita all'inferenza dal generale al particolare, l'induzione — che comprende la scelta delle ipotesi — com-

⁴³ E. R. LEACH, *Nuove vie cit.*, p. 15.

⁴⁴ *Ivi*, p. 20.

porta di frequente, come uno dei suoi passi, un'operazione deduttiva. Certamente non vi è più alcuna giustificazione per insistere su un simile brano di sciocca 'logica' popolare».⁴⁵

Tornando ora a Leach, ci sarebbero altri punti di spinta alla 'astrazione' che potrebbe essere utile considerare: la sua proposta (che personalmente trovo formulata in modo ambiguo) di usare per le 'società' non l'analogia organicistica né quella meccanica ma una 'analogia topologica' (con riferimento a « quella branca delle matematiche [che è] conosciuta come topologia »⁴⁶); o anche l'apologia della 'congettura' e della matematica come fondamento di un 'metodo congetturale' in antropologia:⁴⁷ un'apologia che a certe condizioni (e innanzi tutto dicendo 'logica' invece che 'matematica') personalmente tenderei a condividere.

Ma non è possibile prolungare il discorso. Alla fin dei conti qui basta aver mostrato che l'eventualità dell'uso della induzione matematica o completa in antropologia non sia quella assurda supposizione che poteva sembrare nel corso del § 14 o all'inizio del § 16. Con l'ovvia conseguenza del rafforzamento nell'idea di una 'priorità strategica' delle riflessioni di tipo 'astratto' su cui tante volte ho insistito.

19. Naturalmente negli studi demo-etno-antropologici ci sono aspetti, indirizzi, questioni o atteggiamenti molto più numerosi e ricchi e fervidi di quelli, rarefatti e un po' freddi, che qui abbiamo preso in considerazione. Si troveranno perciò agevolmente argomenti di varia natura contro l'orientamento che qui si è manifestato e che rende a privilegiare la riflessione sugli strumenti concettuali che consapevolmente o inconsapevolmente si impiegano nelle ricerche.

Non mi nascondo che tra quegli argomenti possono esser-

⁴⁵ R. S. RUDNER, *Filosofia delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1968, p. 111, n. 7; per una esposizione più ampia del punto cfr. B. SKYRMS, *op. cit.*, pp. 29-31.

⁴⁶ E. R. LEACH, *Nuove vie cit.*, p. 22.

⁴⁷ *Ivi*, p. 20.

cene, anzi ce ne sono, di molto validi (tra i quali però personalmente non annovero quelli che muovono da concezioni che riducono gli studi demo-etno-antropologici a una vissuta esperienza del proprio vissuto nell'altrui, e simili). E tra le possibili obiezioni serie vorrei rapidamente considerarne due.

La prima delle due obiezioni che qui considero ha carattere etico-politico, per così dire: che cosa mai ha a che fare tutto questo 'astrarre' con l'azione per 'cambiare il mondo'? Personalmente (e quasi direi biograficamente) sento tutto il peso di un tale argomento: la tensione tra il 'conoscere è trasformare' e 'conoscere *per* trasformare'. Non sono in grado di articolare una risposta esauriente (o forse addirittura non ho una risposta esauriente). Tuttavia almeno uno schema sì, ed è il seguente. A epigrafe dell'«Ordine Nuovo» Gramsci poneva l'affermazione che «la verità è sempre rivoluzionaria». Ne sono possibili due letture che sbrigativamente dirò 'forte' e 'debole'. La lettura 'forte' intende l'affermazione come se dicesse: 'la sola verità è quella dei rivoluzionari': una tale lettura toglie evidentemente ogni sia pur relativa autonomia all'attività scientifico-conoscitiva, e ne riconduce i programmi ai programmi 'immediatamente politici'; ogni discorso quindi si sposta, e diviene persino senza senso dibattere pro o contro gli orientamenti qui sostenuti: sono problemi che non esistono neppure. La lettura 'debole' (che non condivido) produce non obiezioni ma solo una verticale negazione di ogni problema che non sia quello politico (o presunto tale); se mai è da chiedersi perché s'impacci in questioni 'inesistenti' come gli studi. Il dialogo, e i problemi, invece si aprono in caso di lettura 'debole' e direi letterale: che ogni avanzamento conoscitivo è di per sé progressivo. Il che significa riconoscere che esistono problemi 'interni' alle discipline: certo non indipendenti dal contesto complessivo, ma certo non immediatamente 'determinati' solo dal contesto. E se ci sono problemi 'interni', vanno allora affrontati nei modi pertinenti, tra i quali c'è anche il riflettere sugli strumenti concettuali che si impiegano (e dunque anche lo 'astrarre', temibile solo per chi concepisca la 'dia-

lettica' come un imprecisato 'concreto': «ma perché chiamare dialettica la confusione?»⁴⁸). La questione allora passa dal 'se' al 'come': non più se porsi il problema degli strumenti, ma *come* porsi. Il che significa che il mio 'come' può certo essere tutto sbagliato, ma ovviamente reclama che gli venga contrapposto un qualche altro 'come' (non di pura 'autorità', ovviamente, giacché non pare vero che tutto il dicibile sia stato già detto). E l'auspicio è appunto che ci sia l'opposizione di altri 'come', nel quadro della collegialità nell'impegno a 'capire' che continuo ad auspicare.

La seconda obiezione che qui considero potrebbe essere duplice: sostenere da un lato che val più una imprecisione feconda che un infertile rigore, e rammentare dall'altro che non si può certo smettere di 'ricercare' per aspettare che siano 'a punto' gli strumenti. Anche qui non ho risposte articolate, soprattutto se, rafforzandosi a vicenda, le due facce dell'obiezione andassero a coinvolgere questioni molto più grosse quali 'razionalità', 'scoperta', 'metodo' ed altro di cui oggi la filosofia della scienza discute. Su un terreno molto più arretrato, invece, consentirei addirittura con l'obiezione sempre che si convenga: a) che anche il 'rigore' è o può essere 'fecondo'; b) che se è vero che la riflessione sugli strumenti non deve sospendere l'uso, è però altrettanto vero che l'uso degli strumenti non deve precludere quella riflessione (e lascio da parte, considerandola scontata, la necessità di trovare criteri per distinguere tra 'imprecisione' e 'pasticcio', e tra 'fecondità' conoscitiva e idee 'in libertà'; a meno che, «contro il metodo», non si accetti l'idea anarchico-dadaista che «tutto va bene»; nel qual caso però, se *tutto* va bene, allora anche *questo* va bene). Ma anche su questi punti considero solo avviare il discorso.

⁴⁸ I. LAKATOS, *Dimostrazioni e confutazioni*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 136.