

Storicismo e strutturalismo

Alberto M. Cirese

Clara Gallini mi ha rivolto due domande. La prima era all'incirca questa:

«Ricordo a Cagliari lunghe serate di discussioni tra te e de Martino. Al suo metodo storico-individuante tu opponevi come più valida la ricerca di invarianti strutturali. Sostenevi anche che proprio il binomio «crisi/riscatto» poteva essere una di queste invarianti. Ma de Martino ti obiettava che la sua era solo un'ipotesi di ricerca da sottoporre a verifica di volta in volta. Proponeva allora un dilemma che poi è stato variamente discusso (Pietro Rossi, Marc Augé), componibile forse più su un piano di metodo che su quello di una oggettiva datità. Che ne pensi ora?».

La domanda acutizza due dei difetti che mi so: presbipia intellettuale e ipertrofia dell'io. Chi giustamente non li tolleri passi ad altro.

Negli anni del discutere cagliaritano con de Martino — 1961-64 circa — gli storicismi d'Italia non dovevano ancora affrontare l'ondata (e voga) strutturalistico-morfologica: di Propp erano in italiano, dal '49, solo le *Radici storiche*, peraltro note quasi solo ai demologi; ed il Lévi-Strauss divulgato era quello fascinoso e facile dei *Tristi tropici*, tradotti nel '60, mentre ignoto o inerte restava un suo più impegnativo scritto italianizzato nel '54. Poi nel '65-66 — in caos cronologico non corretto da adeguati inquadramenti storico-critici — arriva il Lévi-Strauss del *Totemismo oggi* e dell' *Antropologia strutturale*; ed entra anche il Propp della *Morfologia* che G.L. Bravo arricchì col dibattito tra Lévi-Strauss e Propp. Seguì una sorta di insurrezione antistoricistica, che de Martino non vide. A me — come rispolvero da sbiadite pagine del '66 — parve che il disordine (non solo editoriale) affondasse le radici in vecchie chiusure da muraglia cinese: «condanna pregiudiziale di quanto avesse sapore di morfologie, tipologie, sociologie, naturalismi ed altri simili reati di lesio storicismo», e «ostinata impermeabilità ad ogni esperienza problematica diversa». Così che, alla fine,

«esauriti e rinsecchiti dall'isolamento, non s'è più stati capaci di affrontare ordinatamente l'urto di cose e di idee che per intanto erano venute crescendo per conto loro».

Il che, aggiungevo,

«spiegherebbe... come mai la generazione media dei genitori storicisti (tradizionali) si sia trovata all'improvviso di fronte a un pullulare di figli strutturalisti (neofiti), nati per fecondazione a distanza da padri, che molti padri naturali ignoravano. E spiegherebbe anche perché certi padri storicisti se ne stiano, tra sconcerati e stizziti, ad aspettare che la scalmana passi, come il morbillo; e perché certi figli strutturalisti si comportino piuttosto come reclute festose di una ideologia di compensazione o ricambio, che non come gente che affronti razionalmente e responsabilmente l'uso di strumenti e di prospettive che hanno già una storia da assimilare criticamente».

Ritenevo dunque — anche per spinta dei *Principi di sociologia* di Abbagnano (1959) — che fosse da abbandonare l'idea

«che la storicità consista solo negli eventi che sono tradizionalmente oggetto delle ricostruzioni storiografiche di tipo letterario o etico-politico ecc... che lo storicismo si identifichi con l'individualizzazione dei fatti in quanto inconfondibili e irripetibili... e che si debba assolutamente cogliere la totalità del reale da un unico punto di vista, pena la perdita [dell'unità] dello spirito o di altre simili entità».

E ne concludevo che

«la lezione dello strutturalismo (quello serio) sarà stata sacrosanta se avrà aiutato... a ristabilire il rapporto dialettico (cioè bilaterale e senza privilegi pregiudiziali) tra le indagini individualizzanti e quelle confrontanti, [ed] a riattualizzare anche tra noi (senza slittamenti psicologisti) il mondo di quella *storia che gli uomini fanno senza saperlo* di cui parlava Carlo Marx». (*Ci si scalda per Lévi-Strauss (ma arriviamo un po' tardi)*, in «Paese Sera Libri» 6.5.66).

Sono parole posteriori di un anno o due ai dibattiti cagliaritani; ma credo ne riflettano, per la mia parte, i contenuti. Anteriore era infatti l'idea della duplicità metodologica (complementarità di «storia» e «morfologia» della cultura, ad es., in *Aspetti della ricerca folklorica*, 1961); ed anteriore o coeva era la pratica di analisi formal-strutturali su dati empirici: quelle sulla logica soggiacente del Gioco di Ozieri (1961-63), o quella su struttura e origine morfologica di forme metriche sarde (1963), cui si aggiungeva il primo accostamento ai calcolatori (1964).

E de Martino? Fermo come sempre — e come sempre di alta qualità concettuale — il suo riaffermare l'individuazione del conoscere (storico ed etnologico) con l'individuazione. Ma forse meno rigida era divenuta la sua posizione di «critica esterna» (ossia il divieto-condanna pregiudiziale) dei metodi non suoi. Otto o dieci anni prima c'era stato il duro rimbrotto per la traduzione della lévistraussiana *Nozione di arcaismo in etnologia* che pubblicai nel 1954 su «La Lapa»; e la motivazione esplicita (estraneità dello scritto rispetto a una rivista di «storia e letteratura popolare») era troppo fragile per non celare riserve più sostanziali. Ma dei discorsi cagliaritari ricordo con nettezza l'affermazione di de Martino che «con Lévi-Strauss bisognava fare i conti» (ed è quanto avviene, pur se su altri temi, in *La fine del mondo*); e proprio da de Martino credo mi sia venuta la prima notizia dello scritto di Lévi-Strauss su Propp del '60. Più contava e conta però, almeno per me, che nell'opera stessa di de Martino lo studio dell'irripetibile non solo si accompagna allo studio delle ripetizioni e ripetibilità, ma necessariamente poggia proprio su di esso. Lo scrissi in una nota di poco posteriore (*La lezione di Ernesto de Martino*, in «Paese Scra Libri» 16,9.66) che dedicai alla ristampa postuma di quel *Sud e magia* del 1959 in cui de Martino aveva ribadito con «ripetuto vigore» i principi individuanti allora «quasi indiscutibili e quasi sacri» così per il crociano come per molto marxismo italiano: che il conoscere (storico ed etnologico) stia tutto nell'individuare

«svolgimenti irripetibili nella storia umana, drammi vissuti una volta sola nella vita culturale» (*Sud e magia* p. 82; corsivi miei).

e che il «senso storico» di qualsiasi fenomeno (comprese le «tecniche protettive della magia») si colga solo considerandolo

«come momento di una dinamica culturale percepibile per entro una civiltà *singola*, una società *particolare*, un'epoca *definitiva*» (op. cit., p. 93, corsivi di de Martino).

In effetti (scrivevo) la «individuazione dell'irripetibile» è la strada proficuamente seguita, in *Sud e magia*, soprattutto «per ciò che riguarda il fenomeno già in sé peculiare dell'ideologia culta della jctratura». Ma per le *tecniche magiche in sé* — il «binomio crisi/riscatto» di cui parla la domanda che ha sollecitato questo mio intervento — le cose stanno altrimenti: l'interpretazione di de Martino (*Il mondo magico*) non nasce certo «né dai documenti lucani né da una qualsiasi altra situazione storica delimitata e definita». Nasce invece dichiaratamente dall'esame di fenomeni che (è de Martino a dirlo)

«si manifestano su *scala ecumenica*, in ambienti storici *diversissimi*, mantenendosi *strutturalmente analoghi* anche se con vari gradi di importanza e integrazione nei rispettivi ambienti culturali» (*Sud e magia* p. 82; corsivi miei).

C'era dunque (dicevo)

«la compresenza dei due modi d'aggressione conoscitiva della realtà

all'interno di una stessa opera pur dichiaratamente intesa ad asserire la validità esclusiva di un solo di quei modi».

Contraddizione? Mi parve piuttosto che si trattasse forse

«del solo modo (anche drammatico) con cui i temi nuovi potevano e dovevano proporsi a chi affrontava campi e problemi nuovi in anni in cui la linea maestra parve essere, senza possibilità di alternative o di sia pur minimi ampliamenti, quella della tradizione De Sanctis-Croce-Gransci».

Per me, insomma, la lezione di de Martino stava anche nell'aver dimostrato (con *Il mondo magico*) che

«per tentar di cogliere il senso della magia occorre rivolgersi autonomamente a tecniche e prospettive d'indagine che lo storicismo tradizionale rifiutava e condannava».

Era qui il punto del contendere: perché condannare in linea teorica (o «di diritto») quell'indagine sulle ripetizioni che viceversa veniva tanto fruttuosamente esercitata «di fatto»? Per dirla con parole del '66, sarà ancora da credere che

«l'individuazione del fenomeno circoscritto della jettatura napoletana, ottenuta anche con l'ausilio subalterno delle ricerche sulle tecniche magiche, sia più importante della luce che queste ricerche in sé hanno gettato in modo autonomo sulla condizione e il comportamento di milioni di uomini attraverso migliaia di anni? Giudicheremo che la conoscenza di un frammento della storia religiosa del Regno di Napoli sia più importante delle conoscenze sull'età del magismo che lo stesso de Martino ci ha dato nell'opera sua forse più incisiva e più ricca?»

Nei fatti de Martino mi pareva dunque superare l'abituale argomento storicistico, e cioè quello

«di negare da un lato l'esistenza delle ripetizioni, delle strutture ecc. (si tratterebbe di pure finzioni dell'intelletto, e cioè di errori di metodo e di prospettiva), e dall'altro, quando la ripetizione è innegabile, di respingerla nel regno della «matura» e cioè in quel tenebroso «negativo» di cui non si può fare né storia né scienza» (*La lezione* cit., 1966).

E la replica teorica che è qui rammentata — il biuomio crisi/riscatto è solo un'ipotesi da verificare di volta in volta — stava anch'essa già oltre quell'argomento. Ma non abbastanza, almeno per me. Se la magia lucana era storicamente intelligibile *senza* il ricorso alla *ipotesi* crisi/riscatto, perché impiegare l'ipotesi stessa? Anzi, perché aver dedicato tanta industria concettuale a costruirla per vie necessariamente astratte? Se invece l'ipotesi è necessaria all'intendimento storiografico dei fenomeni di volta in volta in oggetto, come negare ai procedimenti estranei (senza i quali l'ipotesi non può costruirsi) una centralità conoscitiva almeno pari a quella assegnata al procedimento idiografico?

In sostanza mi pare che al metodo individuante di de Martino allora opponessi non tanto lo studio delle invarianze quanto invece il metodo confrontante (la comparazione, insomma). Direi anche che già allora le due prospettive mi apparissero come complementari in senso stretto (l'una co-

glie ciò che all'altra necessariamente sfugge, e viceversa), con dichiarata accettazione della ineliminabile duplicità metodologica; ma non giurerei su quest'ultimo punto, visto quanto ne dice P.G. Solinas nel quadro di sue attente considerazioni circa le tensioni interne del pensiero demartiniiano (*Idealismo, marxismo, strutturalismo*, in Clemente e altri, *L'antropologia italiana*, Laterza, Bari 1985, più specialmente pp. 208-219).

Venendo all'oggi di cui mi si chiede, debbo confessare che — per colpevole ignoranza che purtroppo *crescit eundo* — non posso mettere a frutto le riflessioni di Pietro Rossi e Marc Augé cui accenni. Quanto a me, dal '66 m'è accaduto di tornare più volte sia sul problema del rapporto tra indagini individuali e indagini confrontanti sia su quello delle invarianze (che solo parzialmente coincide col primo): qualche centinaio di pagine, in genere disattese, che m'imbarazza richiamare in sede non certo dedicata ai miei pensieri posteriori ai dialoghi con de Martino. Comunque, per non sfuggire, dirò anzitutto che forse era uno sproposito l'idea di inglobare nello storicismo concetti che invece gli sono *radicitus* estranei; il che tuttavia non comporta per me il rifiuto del valore storico e teorico della «etnologia storicistica» di de Martino (e giudico a dir poco sciocco pretendere di sbarazzarsene col silenzio o con spallucciate). Schematizzerò poi come segue (e con tutti i rischi del caso) alcuni convincimenti odierni:

1) individuanti o confrontanti che siano, le indagini demologiche ed etnologiche costituiscono necessariamente i propri oggetti per via di astrazione (*A domande concrete astratte risposte*, 1980);

2) meno forse che nell'immaginario, la variabilità culturale non è infinita, serrata come è — attorno e dentro — dagli invalicabili limiti delle oggettive categorialità del reale che — salvo l'immaginario, appunto — non sono manipolabili a piacimento (*Segnicità fabbrilità procreazione*, 1983);

3) alle varietà delle culture soggiacciono dunque invarianze: fenomeni cioè che — diceva de Martino — «si manife-

stano su scala ecumenica, in ambienti storici diversissimi, mantenendosi strutturalmente analoghi», e che dunque — aggiungo io — vanno studiati con modelli conoscitivi adeguati alla loro natura (*Modelli in etno-antropologia*, 1984).

E questo mi porta alla seconda domanda:

«Tra le invarianti strutturali vedi anche i rapporti di dominazione, o si ritrovano ad altri livelli di analisi? Ti chiedo questo perché, assieme a de Martino, hai condiviso la battaglia di denuncia della dominazione culturale».

Credo che quell'antico impegno debba continuare: mai più, però, unilaterale o dimezzato, come purtroppo talora fu o resta (è la severa lezione del post-Vietnam, dell'Afghanistan, e di tutti gli ex-oppressi fattisi oppressori).

Quanto al problema concettuale, sono altri i settori empirici in cui m'è accaduto di cercare identità sottese a diversità di superficie: i proverbi, che so, o il processo produttivo semplice, i sistemi di parentela o quelli calendariali. Più specialmente, poi, tendo a parlare di «invarianze» solo per quei tratti o fenomeni o sistemi per i quali s'individui un meccanismo che li generi: per es. quando la sola istruzione «calcola N modulo D», con appropriati valori di N e di D, fa sì che il calcolatore generi senza errori il calendario Maya, o quando la formalizzazione della proposizione «io sono mio fratello» (e di poche altre) genera senza errori terminologie parentali di tipo Crow o Omaha.

Per la dominazione non dispongo di nulla del genere (tranne gli accenni in *Il potere del computer: come comandare ad un servo che non ha paura della morte?*, nel volume *Potere senza stato*, curato da Carla Pasquinelli. Posso solo dire, a livello di buon senso, che una società non è tale se non dura nel tempo; ma per durare occorre una qualche sintassi. Il che significa regole e ruoli, e dunque *poteri*: al plurale, data la pluralità delle rispettive *sfere*, ma non mai simmetrici (se tali fossero cesserebbero di essere «poteri»). Ma da ciò a credere che gli attuali assetti della ripartizione dei poteri rispettivi sia soddisfacente, ci corre.