

Alberto M. Cirese

Dislivelli di cultura
ed altri discorsi inattuali

Postfazione di
Pietro Clemente e Eugenio Testa

Copyright © 1997 Meltemi editore srl, Roma

E' vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia,
anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

MELTEMI

Indice

Prima parte

Il folklore come studio dei dislivelli interni di cultura

- p. 11 I. Il tema centrale della ricerca folklorica
- 15 II. L'esclusivismo culturale e il suo difficile superamento
- 15 1. Premessa
- 17 2. I fatti folklorici come oggetto di polemica e di considerazione idillica
- 19 3. La modificazione delle prospettive
- 72 III. Orientamenti storicistici nello studio dei fatti folklorici
- 72 1. Relativismo culturale e storicismo
- 79 2. Contro le concezioni idilliche ed armonistiche del folklore
- 81 3. Incertezze di posizioni tra Ottocento e Novecento
- 86 4. Articolazione critica e prospettive di unità organica delle ricerche
- 95 IV. Varietà e uniformità dei dislivelli di cultura
- 95 1. Premessa
- 96 2. Alcuni aspetti della formazione dei dislivelli interni di cultura

104	3. Posizione e caratteri della "zona" storica dei fatti folklorici
128	4. I processi della dinamica culturale
143	5. Molteplicità di forme e di funzioni, di diffusione geografica e di età storica.
150	6. Gli schemi di classificazione generica
154	7. Le uniformità e la comparazione
163	<i>Seconda parte</i>
165	Antropologia culturale e tradizioni popolari
175	Tradizioni popolari e società dei consumi
189	Dislivelli di cultura, società "superiori", società complesse
197	<i>Postfazione</i> Conversazione con Alberto M. Cirese di Pietro Clemente e Eugenio Testa

Nota ai testi

Il folklore come studio dei dislivelli interni di cultura delle società superiori è comparso per la prima volta come dispense poligrafate per il corso di Storia delle tradizioni popolari dell'Università di Cagliari, nell'anno accademico 1961/62. È stato ripreso parzialmente in: *Ethnologica*. A cura di Vinigi Grottanelli. Milano, Labor, 1965 (alle p. 415-461, con il titolo *I dislivelli interni di cultura nelle società superiori*). Alcune parti sono state riprese anche in: *Mondo culto e mondo popolare dal '400 all'800*. Università di Roma, dispense per l'a.a. 1981/82, a cura di Sandra Puccini.

Antropologia culturale e tradizioni popolari è il testo dell'intervento al secondo Convegno nazionale di Antropologia culturale, tenutosi a Roma nel maggio del 1963. Fu pubblicato (con il titolo *L'antropologia culturale e lo studio delle tradizioni popolari intese come dislivelli interni di cultura delle società superiori*) alle p. 239-247 del numero 17/18 (1966) della rivista *De homine*, che raccoglieva gli atti del convegno.

Tradizioni popolari e società dei consumi è la relazione per il quarantesimo Congresso sociale della Società Filologica Friulana, che si svolse a Pordenone il 20 settembre 1970. Fu pubblicato alle p. 18-28 di *Ce fastu?*, 44/47 (1968/71).

Dislivelli di cultura, società "superiori", società complesse è il testo dell'intervento al primo Convegno nazionale di Antropologia culturale delle società complesse, svoltosi a Roma nel maggio 1987. È inedito, ma i temi trattati nell'intervento furono oggetto di un'intervista a cura di Giorgio De Finis e Sandra Puccini: *Le muraglie di pietra e quelle della mente*, in: *Mondo operaio*, 40. (1987), n. 8/9, p. 107/110.

‘Discorsi inattuali’, si dice nel titolo di questo libro. Cirese, perché ‘inattuali’?

‘Inattuali’, intanto, potrebbe essere un modo delicato per dire ‘invecchiati’: e questo, in parte è sicuramente vero. Ma soprattutto vuole essere un modo di accennare a una differenza di tematiche e di stili.

Il primo e principale degli scritti qui raccolti (che vengono presentati senza modifiche rispetto a come furono prodotti originariamente) è del 1961, il secondo del 1963. La guerra era finita non da molto. La distinzione culturale tra città e campagna aveva un peso oggi non immaginabile (l’altra, tra nord e sud, intersecante la prima in modo spesso decisivo, torna oggi a farsi sentire, ma in modi diversi). C’erano state le lotte contadine per l’occupazione delle terre. Le differenze tra ceti sociali erano forti e fortemente avvertite, e dire “siamo stati con i contadini” aveva il valore dello scavalco di un confine. La persistenza delle tradizioni popolari era fortissima, e si faceva presente in tanti episodi anche nella vita quotidiana di chi non ne era portatore, come accadeva a me, che so, camminando per le vie di Campobasso. Un mondo scomparso (e ai cambiamenti di quel mondo, anche radicali, che si andavano determinando, accennavo del resto negli altri due interventi qui raccolti, del 1970 e del 1987). Un mondo che si rifletteva nelle tematiche circolanti nelle nostre discipline. Le quali erano caratterizzate dall’abbondanza di ricerche, dalla presenza di qualche approfondimento teorico anche importante, ma settoriale, da una certa carenza di quadri metodologici, dalla circolazione di concezioni ancora idilliche e armonistiche del folklore.

Di ‘inattualità’ si può anche parlare a proposito di modi di scrivere, dei procedimenti retorici. A parte le caratteristiche stilistiche proprie di ogni autore, e dunque anche mie, era diffuso un andamento che si sforzava di essere ragionativo-argomentativo, ispirato a una concezione cumulativa del sapere e della conoscenza, all’idea che chi scriveva collaborasse alla costruzione di un edificio comune, magari aggiungendovi solo una pietruzza. Mi pare di vedere qui (ma posso avere torto) una differenza di mentalità con l’oggi, quando il *best seller* o lo *scoop* sembrano i modelli di riferimento di molta scrittura saggistica, e appare meno diffuso un atteggiamento di rispetto per i lavori già condotti a termine, anche se non condivisi. E’ un atteggiamento che invece continua a essere il mio, e che mi ha imposto l’aspirazione (non so poi quante volte realizzata o quante, anche deliberatamente, mandata al diavolo) a che non ci fosse nei miei scritti nemmeno una frase, che dico, nemmeno una parola, che non stesse lì di necessità, lei e non un’altra, e per la quale non potessi portare appoggi argomentativi. E’ un ideale di scienza che probabilmente più non coincide con concezioni forse un po’ meno ‘positivistiche’ di quella a cui sono venuto ora accennando.

Seguirebbe, immagino, la domanda sulle ragioni della riproposta di scritti inattuali. Risponderei che non è stato per mia iniziativa, e che immagino che l’altrui sollecitazione abbia preso le mosse dalla considerazione che la ri-presenza di conoscenza di momenti trascorsi, e la misurazione delle distanze frapponendosi, possano essere un contributo non a ritorni, ma a una crescita critica all’interno della situazione nuova. O vi parrebbe fiacca, come eventuale risposta?

Lo ‘storicismo integrale’ per il Cirese che scrive tra la fine degli anni ‘50 e l’inizio dei ‘60 è una nozione cardine. Rappresenta il culmine (provvisorio) della consapevolezza critica per l’intellettuale che ambisce a uno studio non valutativo, scientifico, dei fatti culturali.

* Testo originale dell’intervista, così come era stato redatto dai curatori e approvato dall’autore. Il testo pubblicato recava refusi e modifiche che ne avevano alterato la lettera e reso meno agevole la lettura. [Fonte: Archivio digitale personale di E. Testa]

Storicismo era, per me e per tanti altri, innanzitutto una posizione anti-metafisica e laica. Ma lo storicismo aveva le sue Eboli: a un certo punto si arrestava. Storicismo integrale doveva essere quello capace di andare oltre, ricomprendendo anche ciò che le posizioni storiciste tradizionali non avevano preso in considerazione. La ricostruzione della vicenda storica e culturale della nazione doveva arrivare a ricomprendere fenomeni e strati rimasti esclusi.

Crocianamente, la storia culturale di una nazione si fa dal centro. Si può in questo quadro affermare l'origine e la destinazione terrestre dei beni e delle operazioni culturali (credo di star parafrasando una espressione di Ernesto de Martino): è l'aspetto positivamente laico e antimetafisico dello storicismo. Ma la periferia? E' il negativo di cui non si dà storia. Uno storicismo integrale, invece, intendeva ricomprendere la totalità degli uomini e della specie umana. La battaglia era per restare storicisti, ma arrivare a ricomprendere nella storia anche quello che lo 'storicismo ristretto' ne rigettava fuori. Non bisognava occuparsi solo del movimento in avanti della grande ruota della storia (altra immagine demartiniana), ma anche del movimento circolare, soggiacente, quotidiano di quelle piccole rotelline che sono il nascere, il crescere, il cresimarsi, lo sposarsi, l'ammalarsi, il morire, il ricominciare. Il ciclo della vita, il ciclo dell'anno che continuano il loro movimento al di sotto delle grandi ruote della storia.

Sarebbe corretto sintetizzare questa concezione di storicismo integrale con una formula come 'Croce + Gramsci e storia + regole (o regolarità, comparazione)'?

L'alternativa era tra storia (individuante) e sociologia (generalizzante): essendo la prima sottratta alla comparazione, se si era storicisti non si potevano fare comparazioni, ma solo individuazioni, secondo la radicale posizione di De Martino. E' il tema che in qualche modo divide Pettazzoni da Croce, e sul quale Vittorio Lanternari è intervenuto varie volte. Nel Convegno di Antropologia culturale del 1963 io sostenni che per 'individuare' storicamente le classi subalterne era necessario fare ricorso alla comparazione. Per 'individuare' il profilo della 'gente senza nome' era necessario porsi su quel piano che Abbagnano definiva 'sociologico', per cogliere quella parte enorme della vita di tutti gli uomini che è il ripetuto e ripetibile. Se voglio individuare la storia del contadino tal dei tali, racconterò del suo matrimonio; se voglio fare la storia dei contadini molisani debbo fare il lavoro comparativo e generalizzante che mi porta a vedere come ci si sposava. Questo per storia e regolarità.

Croce e Gramsci: a me pareva che tutti quelli che si erano occupati di folklore (e in particolare di poesia popolare, per quanto riguarda la demologia italiana) avessero lavorato sulle opposizioni tra popolare e d'arte, incolto e colto, periferico e centrale, e avessero usato nozioni di 'popolo' che portavano a intuire tratti del reale, ma che non possedevano rigore e forza concettuale sufficienti per un lavoro di fondazione. La opposizione tra egemonico e subalterno (che, insieme con l'indicazione di una relazione di solidarietà tra condizione sociale e modi culturali, è stato ciò che di Gramsci più mi ha colpito) permetteva di ridefinire la nozione corrente di 'popolo'.

Non è che il popolo non venisse fuori, nei lavori di folklore e di poesia popolare di allora. E' che spesso ne veniva fuori con l'immagine di un popolo che, come qualcuno con felice espressione polemica disse, è quello che canta, e poi qualche volta lavora. Mentre a me pareva si dovesse operare un rovesciamento: riconoscere un popolo che lavora, e qualche volta canta. Gramsci aiutava a fare questo rovesciamento.

Detto questo, debbo però anche dire che per il passaggio dallo storicismo ristretto a quello integrale, per l'allargamento dell'indagine storica dai centri alle periferie, per la possibilità di fare storia anche partendo dalle periferie (con la connessa tematica della circolazione culturale e della relativa, parziale autonomia di vita dei ceti subalterni), oltre, e forse

più ancora che Gramsci, nella mia formazione hanno influito i contadini socialisti della piana di Rieti. Si trattava di vedere uomini dove prima si vedevano solo bestie o ignoranti. E furono quegli stessi uomini a manifestarsi, a imporsi all'attenzione per tali. Per Croce la storia è sempre storia contemporanea, perché è 'suscitata' dai problemi del tempo in cui ciascuno storico vive: ebbene, erano proprio gli esclusi di sempre, con il loro protagonismo sociale e politico (penso soprattutto al movimento di occupazione delle terre) a imporre la loro inclusione nella storia nazionale. Questa era anche una tesi forte di de Martino, che diceva che la ripresa dell'etnologia e del folklore derivava dal fatto che i loro 'oggetti' si stessero ribellando.

Una esigenza di maggior rigore concettuale per i quadri teorici della demologia, un intento di fondazione accompagna dunque già i suoi esordi di intellettuale di professione. Quando si colloca l'inizio della sua presenza nell'Università?

Conseguii la libera docenza in Storia delle tradizioni popolari nel 1956, ebbi l'incarico di insegnarla alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari dal 1957, e passai di ruolo, rimanendo a Cagliari, con il secondo concorso nazionale, nel 1961. Pensate che allora ad avere una cattedra di questa materia eravamo in tutto sei: Paolo Toschi, Giuseppe Cocchiara e Carmelina Naselli entrati con il concorso del 1948, Giuseppe Bonomo, Giovanni Battista Bronzini e io con quello del 1961.

Quanto ai precoci interessi teorico-metodologici, posso farli risalire forse addirittura alla mia prima prova di scrittura folklorica. Si tratta della Premessa alla *Raccolta di canti popolari della provincia di Rieti* che curò mio padre Eugenio e che uscì nel 1945 (scritto, se posso ricordarlo, che non dispiacque a Vidossi, a Santoli, a Sapegno). Ci furono poi varie note, comparse tra l'altro su *La Lapa* (comprese quelle che costituirono parte della 'famosa' polemica con Giarrizzo). Ci fu un articolo per l'*Avanti!* in cui parlai di 'storicismo ristretto', precorritore *pendant* critico della formula dello 'storicismo integrale'. E, precorritore più impegnativo, ricordo lo scritto del 1956 per *Lares*, in cui si discuteva di circolazione culturale, di dislivelli, di gruppi dirigenti ed egemoni, del popolo come insieme delle classi dirette e strumentali: questioni sviluppate qualche anno più tardi nel saggio che apre questa raccolta (e che troveranno ulteriore sistematizzazione in *Alterità e dislivelli interni di cultura nelle società superiori*, che comparve in francese nel 1967 sul primo numero di *Ethnologia Europaea*).

A cosa dedicò i primi corsi cagliaritari?

Il primo alla storia generale degli studi di poesia popolare. Il secondo alla poesia sarda. Quello del 1961/62, ultimo da incaricato, ai dislivelli interni di cultura.

Dunque, prima di tutto il riallacciarsi al filone allora principale negli studi demologici, poi il radicamento nella realtà sarda, quindi l'impegno di sistematizzazione.

Il radicamento l'ho sentito come dovere elementare, e mi ci sono dedicato. Ricordo che nei primi tempi di Cagliari un giorno, nella biblioteca della Facoltà mi avvicinò l'assistente di Lilliu, e mi chiese "Ma lei, è professore di Bibliografia?". "No - risposi - di Tradizioni popolari, perché?" "Mah, la vedo continuamente qui". Aveva ragione: io ho sfogliato tutti i cataloghi della biblioteca, sapete, allora c'erano gli 'staderini', quei raccoglitori a volumetto con tutte le schede scritte a mano. Li ho spogliati da cima a fondo per ritrovare tutte le pubblicazioni di folklore, e poi lo stesso lavoro cominciai a farlo alla biblioteca centrale della città. I cinque volumi della bibliografia sarda del Ciasca li ho percorsi tutti. An-

che così mi sono venute fuori cose come il gioco di Ozieri, o la scoperta del Madao, che neanche Max Leopold Wagner conosceva.

L'impegno di sistematizzazione, poi, lo sentivo tanto più urgente, quanto era nota la disistima diffusa, dentro e fuori l'accademia, di cui i cultori di tradizioni popolari erano spesso fatti oggetto. Ad esempio, quando nel '57 a Cagliari si trattò di decidere nel Consiglio di Facoltà (che contava sei membri) della mia chiamata per l'incarico di Storia delle tradizioni popolari, i futuri colleghi sardi votarono contro, perché sfavorevolmente impressionati da come in Sardegna venivano allora trattate le tradizioni sarde. La chiamata dello stesso Toschi a Roma dopo il concorso del '48 aveva trovato opposizioni durissime. C'era tra i classicisti l'opinione della infondatezza della disciplina. La polemica con Giarrizzo che richiamavo prima verteva sullo stesso punto: crocianamente lui contestava il diritto all'esistenza dello studio autonomo delle tradizioni popolari. Croce stesso apprezzò singoli lavori (di Pitrè, di Toschi) ma solo sul piano filologico, in quanto filologicamente ben condotti.

La debolezza teorica era un problema reale. In cuor mio non potevo non dare ragione, per certi aspetti, a Giarrizzo.

E a chi si ispirò per avviare una riflessione sua?

Ho imparato da molti studiosi di folklore: D'Ancona e Nigra, per esempio, o Toschi e Cocchiara. E molto ho imparato da altri: il primo nome che mi viene è quello di Pagliaro, in particolare del Pagliaro indoeuropeista. E quelli di Vittorio Santoli e di Giuseppe Vidossi. Persone che, nel periodo tra le due guerre, sono in grado di fare metodologicamente i conti con Croce. Con Santoli e Vidossi si creavano le basi per il riconoscimento di una 'zona' folklorica, sulla base di un lavoro non estetico, ma storico-critico: l'esame di un *corpus* di fatti, belli o brutti, ma da studiare per la loro origine, la loro trasformazione, la loro diffusione. Altra autorità culturale di quel tempo, per me, è Sapegno, dal quale ho imparato. E Pettazzoni, che conobbi alla Scuola di perfezionamento in Scienze etnologiche della Facoltà di Lettere. Venivo da Rieti a Roma in vespa, per frequentare. Seguivo le lezioni di americanistica di Tentori, di africanistica di Grottanelli, di etnologia di Blanc, eccetera. Non conclusi la Scuola, però, perché Pettazzoni non accettò la mia proposta di tesi sulla lamentazione funebre (che avevo cominciato a studiare nel '53 a Parigi, al Musée de l'Homme) dato che se ne occupava de Martino, e a lui parve inutile che si fosse in due sullo stesso argomento. De Martino teneva allora corsi liberi, e io gli feci da assistente volontario, con Seppilli. Dopo la libera docenza, tenni anch'io un corso libero a Roma, nel 1956/57 (ebbi un'unica studentessa, tedesca). Poi fui chiamato a Cagliari.

Come successe?

Veramente mi capitò una doppia possibilità di avere un incarico, a Bari e a Cagliari. Scelsi la Sardegna. Ci ero stato per quattro giorni l'anno precedente, nel 1956, in occasione del Congresso nazionale delle Tradizioni popolari che si tenne tra Cagliari, Nuoro e Sassari. Forse nella scelta influì il ricordo di quell'occasione. Forse influì *Miele amaro* di Cambosu, forse i documentari cinematografici di Serra. Forse la raccolta di canti sardi di Giuseppe Ferraro che mio padre aveva comprato in antiquariato. A Cagliari arrivai il 5 dicembre del 1957.

Una volta in Sardegna, e una volta dato l'avvio alla mia sardizzazione nel campo degli interessi di studio, trassi anche nuove motivazioni al tentativo di sistematizzazione di cui dicevamo. Vigeva un certo sardismo 'pan-nuragico' e mitizzante, propenso alle retrodatazioni, incline a credere che tutto venisse dall'antichità, e anche la polemica contro di questo mi sollecitava a tentare di delineare che cosa secondo me era lo studio delle tradizioni

popolari. L'elaborazione sui dislivelli interni e dislivelli esterni di cultura mirava a una sistemazione statutaria più larga per le due discipline allora esistenti nel nostro campo, la storia delle tradizioni popolari e l'etnologia (l'antropologia culturale ancora non c'era, autonomamente). Questa elaborazione la esposi nella dispensa cagliaritana del 1961/62.

Nello stesso periodo Vinigi Grottanelli stava preparando i tre volumi di *Ethnologica*, e decise di inserirvi un capitolo sul folklore, chiedendo a me di scriverlo. Il libro di Grottanelli uscirà nel 1965, ma io lavorai alla mia parte nel '61 e '62. Per *Ethnologica* inserii esemplificazioni che mancano nella dispensa cagliaritana, perché questa aveva un taglio più teorico-metodologico, mentre per Grottanelli dovevo dare un taglio più descrittivo.

Riprendiamo l'accento all'antropologia culturale. Nelle pagine del 1961/62 sembra di cogliere un interesse diretto alla riflessione su autori e temi riconducibili all'antropologia culturale: il relativismo culturale, ad esempio, è discusso come uno dei passaggi di maggiore importanza nel cammino verso l'elaborazione di uno studio scientifico (cioè a-valutativo) dei fatti culturali. E pochi anni dopo, nel 1965, lei avrà l'incarico di insegnare anche Antropologia culturale, sempre a Cagliari ma a Magistero.

Beh, allora diciamo che già nel 1954 avevo tradotto uno scritto di Lévi-Strauss per *La Lapa*, che avevo scritto di parentela australiana per le dispense di de Martino dello stesso anno utilizzando *Les structures elementaires de la parenté*, che alla Scuola di perfezionamento per il corso di Tentori avevo lavorato su *Patterns of culture* della Benedict, che su *La Lapa* avevamo ospitato e discusso scritti di Tentori, Maget, Redfield. Ma in generale la tradizione di studi americana non aveva molta circolazione in Italia. Il primo a diffonderla fu Tentori, in particolare per l'indirizzo di 'cultura e personalità'.

In campo demologico il problema teorico intorno a cui ci si accaniva e si dibatteva era quasi solo quello della poesia popolare. Per quanto mi riguarda, spunti importanti mi venivano da Lévi-Strauss, per la componente morfologica e strutturale, da Benedict e Herskovits, anche per l'acquisizione di quell'elemento fortemente anti-crociano che è il comparativismo: sono aspetti che oggi potremmo rubricare sotto l'etichetta di 'antropologia culturale', ma allora io non li pensavo come una disciplina, come parti di una disciplina.

'Dislivelli di cultura', 'livelli altri': l'alterità è da lei concepita in termini soprattutto relazionali. C'è anche il corrispettivo sociologico, di contenuto, ma sul piano del metodo quel che conta è lo scarto, la differenza, indipendentemente dagli strati sociali e i gruppi culturali tra i quali di epoca in epoca si istituisce. Negli scritti del 1961 e del 1963 la posizione dalla quale l'osservatore-Cirese individua le alterità sembra chiara: fa parte dell'élite intellettuale, del 'dislivello alto'. Nell'intervento del '70 si coglie un mutamento d'accenti. Verso la fine, ad esempio, dice: "... una volta raggiunta, insomma, una visione del mondo umanamente e scientificamente più aderente alla realtà delle dure condizioni del lavoro umano e delle drammatiche tensioni che ne scaturiscono, allora anche gli studi demologici hanno trovato una collocazione più aderente alla loro effettiva natura, che è quella della ricerca sui modi di vita culturale delle classi periferiche e subalterne e, permettete-mi di aggiungerlo, sulle contraddizioni socioculturali che in quei modi si esprimono". E' solo una accresciuta 'partecipazione' dell'osservatore, o questi sente ora di far parte di un altro 'noi'?

C'è stato di mezzo il '68. Prima, c'erano state la collaborazione con Bosio, l'esperienza di *Bella ciao* a Spoleto. Il calore politico andava crescendo. Una volta mio suocero, visto il telegiornale, se ne uscì a dire "Ma questi vogliono fare la rivoluzione!".

Il coinvolgimento fu abbastanza forte.

Lei era ancora a Cagliari. Influiro su di lei i suoi allievi di allora, in questo coinvolgimento?

Sì, certo, in parte influiro. Ci fu anche questo.

Ma volevo dire, per rispondere alla domanda, che io ho sempre tenuto a mantenere la distinzione tra la operazione scientifica e la operazione politica. E anche allora, il mio 'noi', in quel contesto (nel contesto dell'intervento che avete citato, nel pensarlo e nel pronunciarlo), voleva essere quello della comunità degli studiosi, nella loro professione di studiosi.

La "realtà delle dure condizioni del lavoro" è quella del lavoro *altrui*. Io non mi metto *tra* quelli che soffrono per la durezza del lavoro. Io *sto dalla parte* di quelli. Per un intellettuale socialista come me, che per condizione sociale avrebbe potuto parteggiare diversamente, non c'era alcun bisogno di *farsi altro*, e anzi era inconcepibile, allora, combattere per se stessi. Un socialista non era tale a causa delle proprie condizioni materiali, e non combatteva per sé, combatteva per gli interessi altrui.

Per lo studioso, il compito è studiare. I risultati del suo studio possono collegarsi a processi e movimenti sociali e politici e perfino aiutarli.

Ma il passaggio semmai fu all'idea che i contadini dovessero diventare storici di se stessi, protagonisti dello studiare. Era un invito a che i contadini si facessero intellettuali, non a che gli intellettuali si facessero contadini.

Una volta, a Cagliari, la Facoltà, venne occupata dagli studenti, che consentivano di entrare solo a chi avesse firmato un documento di solidarietà con le ragioni della loro lotta. Alcuni professori non firmarono e non entrarono. Io e altri firmammo ed entrammo. Ma, una volta dentro, ricordo che dissi ai miei studenti "Bene, abbiamo deciso da che parte stiamo. Quindi, basta con i comizi". Volevo dire che eravamo lì per riprendere a lavorare, ma a lavorare scientificamente, non per sostituire la politica allo studio. Tra politica e studio c'era congiunzione, non è che non c'era. Ma ci doveva essere anche, e c'era anche, separazione. E debbo dire che se avessi dovuto scegliere con la pistola puntata (si fa per dire, naturalmente), avrei scelto lo studio.

E' un orientamento che ha sempre avuto, o lo ha maturato da un certo momento in poi?

Una volta *l'Unità* uscì con un titolo che diceva "Il compito dei pittori non è spezzare i pennelli". Era l'eco di un dibattito a Milano, dove mi era capitato di trovarmi. Si discuteva di arte e politica, appunto, c'era Antonello Trombadori, che credo sia anche quello che poi scrisse l'articolo. Intervendendo, io mi chiesi se i compagni pittori dovessero smettere di fare i pittori, spezzare i pennelli e prendere il fucile. E mi rispondevo di no.

Era il 1948, poco prima delle elezioni che poi le sinistre persero.

Posso sbagliarmi, ma non credo mai di essermi considerato una parte dell'oggetto dello studio. Dicevo che semmai l'obiettivo era che i contadini si facessero storici di se stessi: ma il contadino che lo facesse, lo farebbe secondo i modi degli storici, non secondo i modi dei contadini. Credo di esserne stato sempre fortemente convinto.

La storia locale non si fa con metodi locali. Nell'espressione 'dislivelli di cultura' ci sento la superiorità di certi quadri culturali, di quelli alti rispetto a quelli bassi, di quelli superiori rispetto agli inferiori. Con o senza virgolette. Come diceva anche Gramsci, che riconosceva alla cultura egemonica capacità di universalità che non avevano le culture subalterne e particolari, e che dava a questo riconoscimento un valore positivo.

Del resto la carica innovativa, o perfino rivoluzionaria, degli studi demologici, io l'ho sentita soprattutto nel primo momento, quello dello storicismo integrale di cui parlavamo. Era la scoperta di un mondo che con altre ottiche non si sarebbe nemmeno visto. Il pun-

to non era nemmeno che lo si disprezzasse o lo si sfruttasse, ma che non ci si accorgesse della sua esistenza: difetto e vizio non da sfruttatore reazionario latifondista, bensì errore scientifico, imperdonabile per chi ha il mestiere di conoscere. Non ti accorgi che c'è questo pezzo di mondo? Non ti devo nemmeno dire che sei un reazionario, sarebbe un abuso terminologico. Sei un cattivo scienziato. E così gli 'storicisti ristretti' con cui ce la prendevamo erano cattivi storici (almeno i folkloristi qualcosa vedevano, anche se distorto e dolcificato).

Le dolcificazioni ci ricordano le sue polemiche anti-romantiche. Nei suoi scritti il romanticismo viene assunto come obiettivo polemico oltre il dato storico del periodo romantico vero e proprio. La nozione romantica di popolo è nozione mitica, in quanto confusionista (mito del popolo come entità unica e indistinta) e sostanzialista (mito del popolo come valore assoluto, extra-storico). Il punto di vista dello storicismo integrale intendeva superarla in termini di chiarificazione e distinzione da un lato, e ancoraggio del fatto culturale al dato storico e sociale dall'altro.

Trasportando tutto questo all'oggi: c'è qualche nozione o concezione nel campo degli studi etnoantropologici che considererebbe importante sottoporre ad analogo trattamento 'distintivo-chiarificativo'?

Intanto questa domanda mi fa venire in mente un problema, che è quello di come fare la storia degli studi. Un modo, che forse è stato anche il mio, è quello di chi, andando all'indietro, va sempre a cercare gli antecedenti delle posizioni attuali e considerate valide, per considerarli a loro volta validi rispetto a quelli che viceversa sono caduti. Il mio tentativo, nel giudicare un'altra epoca storica a partire dalla mia, è stato di cercare di riambientarmi, e dire cosa è buono e cosa è cattivo non in comparazione con le successive, ma comparando tra cose coeve. Il problema è il metro di misura di questa comparazione. Quello che adottavo io era il raggio del cerchio delle cose che abbracciavano: tra due posizioni coeve, io giudicavo positivamente quella che avesse una universalità maggiore dell'altra. Tra chi, in una certa epoca, parlando degli uomini, mi parla solo dei liberi, e uno che mi ci mette dentro anche gli schiavi, io considero per quell'epoca, e non rispetto alle mie posizioni, superiore la posizione che mette dentro anche gli schiavi, perché abbraccia più umanità dell'altra. Quando, poniamo, trovo uno studioso di poesia popolare che nell'Ottocento su un tema storico-filologico si esprime in modo più profondo, analitico, documentato di un altro, lo collocherò valutativamente ad un gradino più alto in ragione del fatto che ha visto più cose dell'altro. E la valutazione può mutare in relazione all'aspetto sotto esame: confrontando Nigra e Tenca, l'uno è maggiore dell'altro se consideriamo l'aspetto della filologia dei testi, ma il secondo sopravanza il primo se stiamo considerando quello della solidarietà tra fatti culturali e gruppi sociali. La capacità di vedere porzioni più ampie del reale (lasciando ora da parte i problemi su cosa sia il reale), e di abbracciare più uomini e più donne, è per me un fatto positivo, non in quanto anticipazione di successive posizioni che io condivida, ma in sé. L'unità di misura non è la 'capacità di precorrimiento', ma la capacità di vedere cose che noi per altre fonti sappiamo che c'erano, e che altri allora non vedevano.

Può darsi che anch'io abbia individuato e valutato positivamente delle 'anticipazioni' in funzione del loro grado di vicinanza alle mie posizioni. Ma non era mia intenzione farlo. Il criterio che ho cercato di seguire è stato l'altro.

Venendo alla domanda. Vorrei dire che non ne so abbastanza per esprimermi con chiarezza. Sento che si parla tanto di identità e multiethnicità, per esempio. Fatti in misura diversa nuovi del reale che abbiamo intorno. Il problema dell'identità non è un fatto propriamente nuovo, è nuova l'ideologia che se ne forma, o si trasforma: l'identità legata ai profili regionali, per esempio, è andata perdendosi, invece che aumentando. La pluriethnicità (quella che distingue 'comunitari' ed 'extracomunitari', se così dobbiamo dire) è una novità, che si inserisce in una realtà sociale assai diversa rispetto a quello dell'epoca in cui comparvero gli

scritti che stiamo discutendo. Ma io oggi, in questo quadro mutato, molto meno di ieri me la sentirei di prender partito, men che meno un partito 'avanzato', se partito avanzato fosse quello che è tale se dice "viva le identità", "viva la società multietnica". Questo come cittadino. Come specialista del mio campo di studi mi chiedo se non ci sia confusione quando non si dica con chiarezza di cosa si sta parlando quando si parla di 'società multietnica'. Porrei la domanda se per società multietnica si intende una società in cui diverse culture convivono rimanendo ciascuna se stessa, o se si intende una società in cui le diverse culture si vengono mescolando tra loro. Ci sono tutte le vie di mezzo, certo. Ma per me chiarire i concetti significa prima di tutto polarizzare le loro interpretazioni possibili. E se si propendesse per la prima versione, direi che ogni cultura e ogni identità ha uguale diritto di essere rispettata e protetta, compresa, qui da noi, la nostra. Se la propensione è alla mescolanza, perderebbe valore la polemica contro l'integrazione, l'omologazione, la deculturazione altrui. Per parte mia, non ho molto tempo né molta pazienza per mettermi a studiare la questione a partire dai numerosissimi scritti sull'argomento. Quindi, ne taccio.