

[sta in: Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo.  
A cura di A.M. Cirese. Con scritti di G. Angioni, C. Bernani,  
G.L. Bravo, P.G. Solinas. Palermo, Palumbo, 1972;  
già in: Problemi, 1968, n. 8 : 352-60]

**Alberto Mario Cirese**

**Alterità e  
dislivelli interni di cultura  
nelle società superiori**

Il carattere scientifico di una disciplina — quale che sia il suo campo specifico — non può consistere soltanto nell'impiego corretto dei procedimenti di ricerca e di controllo dei risultati. Ben al di là del piano tecnico, la scientificità si colloca invece sul piano della determinazione degli scopi e dei limiti, ossia consiste nella verifica del taglio della realtà che si opera e dei quadri di interpretazione che si impiegano.

Ciò è tanto più vero, oggi, per le discipline che hanno come oggetto i fatti culturali (o meglio, la faccia culturale dei fatti): non accade forse che la nozione antropologica di cultura — che ne costituisce il fondamento unitario, anche se la si definisce in modi assai diversi — non solo sconvolge le precedenti distinzioni tra scienze dette dello spirito e scienze dette della natura, ma rivoluziona anche tutte le divisioni tradizionali nel campo delle

---

Comunicazione presentata alla Conferenza Internazionale di Etnologia Europea di Hässelby (Svezia) il 4 settembre 1965, e poi pubblicata in « Etnologia Europea », I, 1967, n. 1, pp. 12-29, col titolo *Altérité et dénivelllements culturels dans les sociétés dites supérieures*. Tanto si avverte per dar ragione sia di taluni riferimenti alle questioni tecniche interne del settore, sia della libera utilizzazione di passi di scritti precedenti.

scienze umane? Quanto poi al più specifico settore che qui interessa, si pensi al ruolo che nello sviluppo dell'atteggiamento moderno nei confronti delle culture e delle società ha giocato lo studio di ciò che, secondo le epoche ed i punti di vista, s'è chiamato 'popular antiquities', 'folklore', 'tradizioni popolari', 'etnografia' o 'etnologia europea'.

Non è dunque possibile sottrarci (pena la perdita di ogni vitalità) alla verifica del nostro taglio della realtà e dei nostri quadri interpretativi. Una eventuale assenza dal dibattito che è in corso al più alto livello scientifico ci condannerebbe per sempre ad una posizione isolata e di retroguardia. Già disconosciuti (o disprezzati?) dalla falsa aristocrazia degli umanisti tradizionali, il nostro silenzio rischierebbe di separarci anche dalle correnti moderne più feconde: troppo avanzati per i primi, resteremo troppo arretrati per i secondi?

Non si tratta, almeno per quel che mi concerne, di una sorta di patriottismo di disciplina che vorrebbe imporne ad ogni costo la presenza e la continuazione. Si tratta semplicemente di assolvere un dovere scientifico elementare: quello di cooperare al progresso generale della scienza, attraverso la doppia (e unitaria) operazione di precisare le nostre relazioni con le sue manifestazioni più moderne, e di arrecare ad essa il contributo delle riflessioni e delle esperienze specifiche del nostro settore. Il rischio più grave è proprio quello di morire per paura (pratica o sentimentale) di veder morire, alla luce della riflessione critica, certe concezioni alle quali eravamo tradizionalmente legati.

Io credo che la nuova intensità di ricerche, di cui la conferenza di Hässelby e la nascita di "Ethno-

logia Europaea" costituiscono segni notevoli, dovrà sviluppare la sua azione anche sul piano teorico: ce lo chiedono così la parte più valida della nostra tradizione scientifica come lo stato attuale delle scienze umane di cui la nostra disciplina è parte integrante. Dal canto mio debbo qui sottolineare che le osservazioni che seguono, in parte già esposte in altri scritti, hanno la sola ambizione di presentare — in modo forse discutibile e certo parziale — alcuni possibili temi di discussione.<sup>1</sup>

\*

Non credo che si debba proporre ancora una di quelle descrizioni abbreviate che spesso vengono gabellate come definizioni; ed ancor meno che si debba cercar di sostituire una denominazione con un'altra. Il problema sta nelle cose designate; i nomi vengono dopo.

In effetti, come tutti sappiamo, le difficoltà terminologiche hanno la loro origine in difficoltà più gravi, e nessuna soluzione verbale delle prime potrà mai risolvere o solo mascherare le seconde. Che le nostre ricerche si chiamino etnologia o folklore, demologia o storia delle tradizioni popolari, si tratta sempre di sapere se esse ritagliano o no un insieme

<sup>1</sup> Riprendo e continuo le riflessioni esposte in *Aspetti della ricerca folklorica* (« Annali del Museo Pitre », XI-XIII, 1960-62, pp. 33-51), in *I dislivelli interni di cultura nelle civiltà superiori* (cap. VII di V. Grottanelli ed., *Ethnologica*, I, Milano, 1965, pp. 417-461), e nella comunicazione al 2° Convegno Nazionale di Antropologia Culturale, Roma, 1963, *L'antropologia culturale e lo studio delle tradizioni popolari intese come dislivelli interni di cultura delle civiltà superiori*, ora pubblicata in « De Homine », n. 17-18, 1967, pp. 239-247.

specifico di fenomeni nel quadro totale della realtà culturale; e nell'affermativa, di sapere quale insieme esse ritaglino. Per dire la stessa cosa in modo inverso ma equivalente, si tratta sempre di sapere se queste ricerche hanno un punto di vista specifico nei confronti della totalità del reale e di ognuno dei suoi componenti, e quale sia questo punto di vista. Ed è proprio questa specificità, posto che esista, che bisogna innanzi tutto considerare.

Ma occorre guardarsi subito dalle soluzioni semplicistiche e apparenti. Per esempio, sarebbe pericoloso fare ancora ricorso a quella entità indistinta che si è soliti chiamare "popolo". Cos'è in fondo questo "popolo" che compare in un modo o nell'altro in tutte le denominazioni che sono state e sono ancora in uso, quali *antiquitates vulgares*, *popular antiquities*, *folklore*, *Volkskunde*, tradizioni popolari, *etnologia*, *etnografia*, *demologia* e *laografia*? È nota la convinta fiducia dei romantici nella realtà dell'anima popolare come categoria universale: il popolo appariva come un'entità reale e omogenea, la cui essenza e la cui presenza storica erano eterne, e i cui prodotti (sovraindividuali o francamente collettivi) erano gli unici valori veramente umani. Questa concezione si è sviluppata soprattutto a proposito della poesia che si disse popolare in opposizione a quella d'arte, e cioè artificiale; ma è chiaro che questa concezione ha avuto una profonda influenza in tutti i campi. Che si trattasse di racconti o di superstizioni, di usi o di abiti — e anche quando si riconoscevano delle filiazioni e dei rapporti storici — si era convinti che tutti questi fatti, prima ignorati e disprezzati, erano prodotti originali e originari, erano valori contrapposti ai

dis-valori della cultura ufficiale. Sto ovviamente semplificando e schematizzando un processo che in realtà è stato molto più ricco di articolazioni e di sfumature. Tuttavia è innegabile che la concezione romantica permetteva largamente lo sviluppo di una "scienza" unitaria nel suo oggetto e nei suoi metodi: all'unità obiettiva del popolo e dei suoi prodotti culturali (*folk-lore* come sapere creato dal popolo) corrispondeva in maniera naturale l'unità della ricerca (*folk-lore* come studio del sapere del popolo).

Nessuno oggi ripeterebbe alla lettera queste tesi. Siamo tutti convinti da tempo che l'unità e l'originalità del patrimonio popolare furono soltanto nobili illusioni che hanno ormai perduto la loro funzione positiva. Sappiamo tutti che il popolo e le forze eterne dell'anima popolare sono miti, o per lo meno maniere mitiche di designare dei fenomeni che bisogna invece conoscere e denominare con mezzi scientifici. Insomma il vecchio concetto ha sofferto crisi profonde e definitive, e ormai lo si rifiuta recisamente, almeno sul piano razionale.

C'è da chiedersi, tuttavia, se non accada che talvolta si faccia ricorso (magari senza accorgersene) alla vecchia opposizione tra autenticità dei fatti etnici (o, se si preferisce, demologici, folklorici, ecc.) e inautenticità degli altri: tra spontaneità e mistificazione, stato di natura e civiltà. Certo — occorre sottolinearlo — si tratta più spesso di una sfumatura sentimentale, quasi inoffensiva dal punto di vista scientifico, che di un effettivo atteggiamento: è piuttosto un legittimo amore verso l'oggetto della propria ricerca che non un illegittimo residuo delle componenti irrazionali e idilliche del romanticismo.

Ma sarebbe difficile negare che talvolta i concetti romantici costituiscono ancora un punto di riferimento teorico sottinteso. Di fronte a proposizioni come « il popolo non crea », o a teorie che sottolineano i processi di 'discesa' o anche di 'degradazione' (*Rezeptionstheorien, gesunkenes Kulturgut*, ecc.), e anche nella discussione critica della nozione tyloriana dei *survivals*, capita spesso che si faccia ricorso al 'potere creatore del popolo'. In questo ricorso, secondo me, c'è ancora un pericoloso romanticismo. Innanzi tutto si teme che l'oggetto dei nostri studi possa perdere la sua specificità se perde l'originalità, l'eternità, il valore estetico, morale ecc., che gli attribuivano i romantici. Inoltre, per salvaguardare questa specificità (chiaramente meta-storica), ci si appoggia ancora una volta su una nozione equivoca e scientificamente poco valida, come questo "popolo" di cui poi non si dice dove cominci e dove finisca, e in che cosa si differenzi dal 'non-popolo'.

Penso che i nostri studi abbiano molto da guadagnare liberandosi dai residui della vecchia polemica tra esaltazione e disdegno, sopravvalutazione e disprezzo. Se la specificità dei fatti culturali che ci interessano fosse affidata soltanto alla fede romantica che esista un popolo eterno e che i suoi prodotti siano belli, buoni, originali, universali, eterni, ecc., allora saremmo morti da un pezzo per la scienza. E credo invece che sia importante sottolineare, per noi e per gli altri, che non è necessario che i fatti di cui ci occupiamo siano buoni e belli, eterni e universali, originali e originari, per essere oggetti meritevoli di uno studio veramente scientifico. La sola condizione reale è che essi formino un com-

plesso che è o che può essere caratterizzato, e dunque specificato, nel quadro globale della realtà culturale. Ora, riconoscere la realtà (o meno) di questo complesso, la sua natura e i suoi limiti, è una questione di ragionamento scientifico e non di sentimento. Non ci si può accontentare di dire: io l'amo, dunque esiste.

\*

Quando ci si trova di fronte a certe obiezioni scientifiche (o, diciamo pure, a certi ostacoli accademici) e ai dubbi (la scienza è anche dubbio) che in noi sollevano talune obiezioni che appaiono ben fondate e ben ragionate, si può essere tentati di rispondere a noi stessi e agli altri: queste *antiquitates vulgares*, queste tradizioni popolari, questi fatti etnici europei, i nostri predecessori (tra cui alcuni sono considerati 'maestri') li hanno studiati; noi li studiamo; dunque esistono. Questo ragionamento si lega un po' di più alla storia e un po' meno al sentimento; perciò mi sembra meno ingannevole. Ma credo che anche qui si debba andare oltre.

In effetti racconti e aratri, fuochi sacri e costumi, pratiche magiche e maschere, edifici e canzoni sono da tempo oggetto di indagini. Molti studiosi li hanno esaminati nel loro complesso o isolatamente, a livello locale oppure generale e comparativo; dal punto di vista storico e morfologico, diacronicamente o sincronicamente, ecc. Inoltre (ed è la cosa più importante) questi studi hanno spesso raggiunto risultati notevoli e non puramente episodici. Siamo dunque di fronte a una realtà innegabile: cose e fatti, fenomeni e atteggiamenti, problemi e soluzioni.

Naturalmente nessun avversario intelligente negherà tutto questo. Egli riconoscerà questa realtà, e, da studioso qual è, ci ringrazierà per le conoscenze acquisite al sapere. Sottolineerà tuttavia che non si tratta d'altro che di una specificazione o specializzazione: dato che gli storici della letteratura, per esempio, di solito non si occupano dei racconti tradizionali, ben vengano gli specialisti delle fiabe (che però saranno, anche loro, storici della letteratura).

E siano i benvenuti anche altri specialisti: di architettura rurale, di costumi, di credenze e superstizioni, ecc. E il nostro avversario (è ipotetico e perciò possiamo immaginarlo intelligente a volontà) potrà aggiungere che, se si vuole, si possono riunire tutte queste specializzazioni sotto un'unica denominazione, folklore o altro; oppure — dato che su questo punto non c'è accordo neppure tra noi — sotto due denominazioni distinte: per esempio folklore per la letteratura e i fatti 'spirituali' connessi, ed etnografia per i fatti 'materiali'. Il nostro avversario (la sua intelligenza è veramente senza limiti!) aggiungerà anche che bisogna dare a questo gruppo di specializzazioni i mezzi per svilupparsi: cattedre universitarie, contributi di ricerca, fondi per musei, archivi, riviste, atlanti, spedizioni, ecc. Ma dal punto di vista veramente scientifico, cioè dal punto di vista delle basi concettuali di tale disciplina, il nostro ipotetico avversario continuerà ad insistere che, in fondo, si tratta sempre di un insieme pratico di specializzazioni: di un raggruppamento che riunisce un certo numero di fenomeni, il cui studio appartiene in proprio alle diverse discipline 'maggiori' (storia della letteratura o delle religioni, per

esempio), ma che in genere sono trascurati e che quindi bisogna affidare a qualcuno.

Se dunque si trattasse soltanto di assicurare che certi fenomeni o gruppi di fenomeni vengano studiati, allora questa esigenza sarebbe perfettamente soddisfatta con la definizione abbozzata dal nostro intelligente avversario: esistono fenomeni marginali e trascurati che richiedono molta pazienza e certe conoscenze specifiche; per fortuna esistono anche dei ricercatori che se ne vogliono occupare. Chiamiamo allora in una maniera o nell'altra questi fenomeni e la disciplina che li studia, diamo i mezzi, e questi ricercatori di buona volontà e di grande pazienza ci forniranno degli studi specialistici utilissimi tanto per la storia dei gruppi umani locali, regionali, nazionali, quanto per la storia delle diverse attività culturali, dalla letteratura alla tecnologia, dalla religione all'arte.

Una simile concezione non avrebbe nulla di degradante né di oltraggioso. Le divisioni pratiche della ricerca, anche al livello delle cattedre universitarie, non corrispondono (e non devono corrispondere) a categorie eterne della realtà. Non c'è dunque alcun bisogno di ricorrere al "popolo" o all'eternità dei suoi prodotti per giustificare a noi stessi e agli altri la nostra attività di etnologi europei (o 'europeanisti'), di etnologi, folkloristi o comunque altro voglia dirsi.

Se ci si accontentasse di questo, non nascerebbero problemi gravi a livello teorico: si potrebbe dire che la nostra disciplina è interamente empirica, sia nel senso specifico del termine, sia nel senso (peggiorativo) che essa non ha alcun bisogno di grandi riflessioni metodologiche.

Ma, in generale, non ci si accontenta di questa definizione. A parte il fatto che gli avversari non sono mai così intelligenti come li abbiamo immaginati, e che le questioni pratiche sono spesso molto gravi, c'è sempre una spinta a riconoscere un senso meno superficiale al nostro lavoro, a tracciare in maniera più netta e significativa i nostri obiettivi e i nostri limiti, a sottolineare l'unità e la specificità del nostro oggetto.

A mio parere ciò deriva dal fatto che, al contrario dei nostri avversari più o meno intelligenti, l'esperienza scientifica dei nostri predecessori e l'esperienza personale e diretta dei fenomeni di cui ci occupiamo, suggeriscono e impongono una prospettiva, un punto di vista, un atteggiamento che rendono unitari certi fatti che viceversa restano frammentari ed eterogenei se li guardiamo da altre prospettive.

Dobbiamo appunto cercar di precisare quale è questo punto di vista che rende intelligibile l'oggetto dandogli una unità, e inversamente quale è questo oggetto che richiede quel particolare punto di vista per assumere una intelligibilità.

\*

A mio parere il contributo più importante che, nel corso della loro storia, gli studi di etnologia europea hanno portato alla conoscenza dell'uomo, è di aver sperimentato all'interno della nostra civiltà quella pluralità e quella alterità di culture che i contatti con (e gli studi su) i popoli un tempo detti "di natura" ci avevano fatto sperimentare fuori della nostra società.

Pensiamo, per esempio, a precursori immediati, quali J. Aubrey, J. Brand e M. Carmeli, che possiamo raggruppare sotto il nome di "antiquari" e che sono numerosi nel corso del XVII e XVIII secolo. I fenomeni di cui essi si occuparono erano certo noti da tempo: i Concili e i Sinodi sono pieni di condanne degli *errores*, delle abitudini non *laudabiles*, in breve delle concezioni e dei comportamenti *vulgares*, e già da un pezzo questi *errores* erano interpretati come residui di "paganesimo". Da questo punto di vista la posizione di Aubrey, Brand, Carmeli non è diversa, come mostrano i titoli delle loro opere (*Remains of Gentilism, Storia dei vari costumi sacri e profani degli antichi fino a noi pervenuti*, ecc.). Ma l'atteggiamento è profondamente mutato: anche se in modo ancora parziale, essi passano dalla condanna o confutazione alla constatazione, dalla polemica all'erudizione, se non proprio alla storia e alla scienza. Gli *errores* e le *consuetudines non laudabiles* diventano *antiquitates vulgares, popular antiquities*. A proposito delle maschere e dei travestimenti, sempre condannati dalla Chiesa, padre Michelangelo Carmeli scriveva a chiare lettere: « Io qui non voglio sgridare un sì fatto abuso, perché questa non è cosa del mio proposito... A me basta avere rintracciata l'origine di tale costume... »

Vero è che anche prima si erano notati usi e costumi 'curiosi' senza condannarli, e che non mancano neppure esaltazioni della *rusticitas* in opposizione ai costumi artificiosi o corrotti della città. Ma più che di un riconoscimento della legittimità storica delle diverse posizioni e condizioni culturali,

si trattava di un'evasione che idealizzava i pastori e i contadini (i "buoni selvaggi" di casa nostra), rifiutando i loro comportamenti meno 'piacevoli' e accettando soltanto quelli che si giudicavano 'nobili' e 'umani': insomma riducendoli a simboli di ciò che la cultura ufficiale voleva essere o divenire.

La concezione antiquaria è già diversa. Essa costituisce una rottura di quello che possiamo chiamare l'*esclusivismo culturale* e rende chiaro che al di fuori dei limiti prima assegnati alla bellezza, alla bontà, alla verità, all'umanità, ci sono delle concezioni e dei comportamenti che non sono "demoniaci" o "bestiali", ma fanno parte anch'essi della storia dell'uomo in quanto uomo.

Successivamente (e per cause che sono profondamente legate a tutto lo sviluppo politico-sociale e intellettuale dell'Europa) la rottura dell'esclusivismo culturale si accentua in maniera decisiva. L'atteggiamento antiquario (che ebbe una manifestazione molto importante e organica nell'inchiesta dell'Académie Celtique) produce i suoi frutti lungo tutto il secolo XIX, e se ne può riconoscere la presenza attiva anche nel testo in cui J. W. Thoms propose di chiamare *folk-lore* quelle che prima si dicevano *popular antiquities*. In più, la carica potente di quello che possiamo chiamare il popolarismo romantico fece progredire decisamente l'idea che, al di là della cultura ufficiale ed egemonica, esistesse un'altra cultura. La nozione romantica del "popolo", di cui noi oggi rifiutiamo l'utilizzazione concettuale, fu allora uno strumento positivo dell'allargamento dell'orizzonte storiografico e della coscienza umana. La bontà

del popolo, l'autenticità, la spontaneità dei suoi prodotti e del suo patrimonio culturale, tutti questi miti ebbero allora una funzione perché sottolineavano che esistevano *uomini* anche là dove in precedenza non si erano viste che *bestie*, o quasi.

La svolta decisiva, io credo, fu segnata da E. B. Tylor. Si discute da tempo la sua nozione di *survival* (o *sopravvivenza*), e la si accusa di essere statica, parziale, e, in più, evolucionistica. Ma bisognerebbe anche ricordarsi che Tylor propose il termine per sostituire quello di *superstizione* che, come egli scriveva, «implica una condanna». E Tylor aggiungeva che per la scienza etnografica bisognava introdurre il termine *survival* «per indicare il fatto storico che il termine *superstizione* è incapace di esprimere». Ecco dunque il cambiamento decisivo: quello che prima era oggetto di giudizio (e per giunta di giudizio decisamente negativo) diventa oggetto di storia non solo valido, ma anche essenziale per comprendere la vicenda umana. Quello che era un errore condannabile, e dunque ignoranza, barbarie, insomma non-cultura, diviene al contrario "cultura". Alla nozione corrente di cultura — nozione selettiva che apprezza certi fatti e ne esclude o disprezza altri — Tylor sostituisce la sua famosa nozione che non contiene più alcun giudizio di valore e che pone in maniera definitiva le basi scientifiche del concetto moderno della pluralità e dell'alterità delle culture, all'interno e all'esterno della nostra civiltà.

Ho citato soltanto il movimento antiquario, il popolarismo romantico, la sostituzione tyloriana (non solo terminologica ma anche concettuale) del termine *superstizione* con *sopravvivenza*, e infine

la nozione (anch'essa tyloriana) di cultura come totalità dei prodotti intellettuali e manuali dell'uomo in gruppo o in società. So bene che la tradizione dei nostri studi è molto più ricca, e non nego che ci siano altre componenti molto importanti. Ma quanto ho qui ricordato a titolo di esempio è sufficiente a sottolineare quali siano stati, secondo me, il contributo essenziale e la funzione reale della riflessione sempre più scientifica sui fenomeni "etnici" nello sviluppo del pensiero europeo e mondiale. Tale riflessione ha collegato la rottura dell'etnocentrismo europeo, provocata dal contatto con le società dette primitive, alla rottura dell'esclusivismo culturale degli ambienti egemonici europei nei confronti del mondo che spesso è chiamato "popolare", ma che sarebbe più giusto chiamare "subalterno".

Ecco, almeno a mio avviso, la radice storica di quell'atteggiamento, di quel punto di vista, di quella prospettiva unitaria che conferisce ad oggetti dissimili una unità effettiva. Le fiabe e gli aratri, i fuochi cerimoniali, le fogge di abiti, ecc., vengono considerati come fatti culturali che testimoniano l'esistenza di una pluralità e di una alterità di culture anche all'interno della nostra civiltà. Di conseguenza, il complesso dei fatti etnici, che da altri punti di vista appare necessariamente come un ammasso eterogeneo, diviene invece un complesso che può essere ordinato, unificato e reso intelligibile.

\*

Come ho avuto occasione di scrivere già altra volta, le società che qui chiamo "superiori" (ma

senza dare al termine carattere di valutazione) sono unificate dalla centralità dell'organizzazione dello stato e dalla volontà di riconoscersi come unità storiche omogenee. Tuttavia esse lasciano intravedere, nel passato e nel presente, una serie di differenze e diseguaglianze culturali interne che non si riscontrano, almeno così nettamente, nelle società dette primitive. La complessità dei processi di formazione e di sviluppo, la profonda differenziazione delle attività e dei generi o tipi di vita, la distribuzione su aree molto vaste, le distanze fra le diverse categorie sociali (e particolarmente fra classi o gruppi che detengono l'egemonia socio-culturale e classi o gruppi subordinati e periferici), sono fattori che provocano una diversa e ineguale partecipazione dei diversi gruppi alla produzione e al godimento dei beni culturali.

Siamo oggi in un'epoca di forte dinamismo sociale e di comunicazioni addirittura simultanee tra i centri politici, economici, culturali, ecc. e le periferie; il livello culturale medio (lingua comune o standard di concezioni e comportamenti) si incrementa numericamente con una rapidità prima ignorata; e tuttavia anche oggi non occorre essere etnologi per avvertire, accanto alle disuguaglianze economico-sociali, la massiccia persistenza di dislivelli o addirittura di fratture culturali.

Si tratta talvolta di semplici variazioni locali o sociali di concezioni e comportamenti che però restano all'interno di un orizzonte comune sostanzialmente compatto. Per esempio le forme caratteristiche di certe celebrazioni religiose in questo o quel paese non si distaccano molto dalle concezioni comuni e ufficiali, e differiscono l'una dall'al-

tra come varietà di una specie unica (e si potrebbe dire la stessa cosa per certe specialità di cibi, certe fogge di abito regionali o locali ecc.).

Ma si tratta spesso di differenze molto più profonde, che giungono a toccare la base stessa delle concezioni. Se si assiste a certe processioni o a certi pellegrinaggi con parossismi, esaltazioni e simili, si è profondamente colpiti dalla differenza radicale tra queste concezioni e questi comportamenti e le forme 'interiorizzate', 'spiritualizzate', ecc. delle classi 'colte'. Che dire poi delle lamentazioni funerarie della Calabria o della Lucania, tanto diverse dalle manifestazioni di dolore 'composto' ed 'intimo', le sole che la società 'civile' consideri oggi legittime e normali? E se si ascolta in Sardegna il canto a tre o quattro voci, tutte le abitudini auditive dell'osservatore continentale sono sconvolte e urtate. Si può restare affascinati o respinti da tutto questo, ma al fondo delle due opposte reazioni si trova lo stesso fatto: un senso di estraneità, di alterità culturale. E l'esprimiamo talvolta con definizioni grossolane, che tuttavia sottolineano sempre questa alterità: 'pagano', 'barbaro', 'selvaggio', e via dicendo.

Più in generale e meno in superficie, la presa d'atto dell'esistenza, della vastità e dell'importanza storico-sociale dei dislivelli che ancora incidono solchi profondi nella compagine culturale delle società 'civili' si esprime con alcune contrapposizioni ben note: nord e sud, città e campagna, élites e classi popolari (o masse), centri e periferie, ecc. Si tratta invero di schematizzazioni che riducono alle polarità estreme una serie molto varia di differenze; esse perciò servono come generali

e generici punti di riferimento, ma richiedono anche (e soprattutto al livello della indagine scientifica) una precisa articolazione in ricerche specifiche e concrete.

Nel quadro di queste ricerche si pongono, a mio avviso, gli studi di etnologia europea. Essi possono essere considerati come l'insieme delle operazioni documentarie, analitiche ed esplicative che si applicano ai fenomeni di differenziazione culturale che esistono all'interno delle società più evolute, e particolarmente ai fatti (comportamenti e concezioni) che si staccano nettamente dalle concezioni e dai comportamenti più moderni e generalizzati. Insomma si potrebbe dire che questi studi si applicano a quelli che ho chiamato altrove *dislivelli interni di cultura delle società dette superiori*, ma che vorrei chiamare anche livelli 'altri', sottolineando ancora una volta che essi sono 'altri', ma 'all'interno' delle società dette superiori.

Da questo punto di vista, la specificità del nostro oggetto di studio deriva dal fatto che noi prendiamo come punto di riferimento l'*alterità*: scegliamo i fatti che sono percepiti soggettivamente e che oggettivamente si pongono 'come altri' rispetto a quella che consideriamo essere l'ufficialità e lo standard culturale della nostra società.

\*

Così concepiti, i dislivelli (o livelli 'altri') di cultura all'interno della nostra società non designano soltanto i fenomeni che ci sembrano più arcaici per la loro remota origine nel tempo, e per la loro distanza psicologica. Essi comprendono an-

che le forme moderne, la *Gegenwartsvolkskunde* sulla quale Arnold Niederer ha richiamato la mia attenzione sia verbalmente sia in un articolo.<sup>2</sup>

In effetti i criteri con i quali noi delimitiamo e scegliamo gli oggetti che riteniamo specifici del nostro studio sono sempre criteri di alterità.

Prendiamo per esempio la lamentazione funebre. Si tratta di un comportamento molto antico e molto diffuso in tutto il mondo, dalla Grecia omerica ai primitivi attuali e alle zone contadine di una gran parte d'Europa. Può l'etnologo considerare la lamentazione funebre antica e moderna, europea ed extraeuropea, primitiva e contadina, come facente parte *di diritto* del suo campo? Come un fatto 'etnico' nella sua essenza? Ciò sarebbe possibile solo a condizione di attribuire alla lamentazione funebre di tutti i tempi e di tutti i luoghi una specie di qualità o essenza che la distinguerebbe nettamente da altri fenomeni che ne sarebbero privi. Oppure (ma è quasi lo stesso concetto) si dovrebbe considerare sempre e dovunque la lamentazione funebre come 'creazione del popolo', e così via. È del tutto evidente che così si cade in piena metafisica, perché nessuno saprebbe spiegare in che cosa consista questa essenza; e il ricorso al 'popolo' richiederebbe a sua volta una spiegazione, ovviamente impossibile, di questa nozione meta-storica. Al contrario, la riflessione razionale sui fatti e sulla loro storia ci insegna che la lamentazione funebre ha occupato po-

sizioni del tutto diverse a seconda delle diverse situazioni storiche e dei diversi quadri socio-culturali. Nella Grecia omerica la lamentazione funebre era una istituzione culturale ufficialmente riconosciuta, e praticata dalla società tutta intera; essa dunque non si opponeva né oggettivamente né soggettivamente ad altre istituzioni, concezioni, comportamenti di livello socio-culturale diverso. Le cose stanno quasi allo stesso modo in molte società primitive. Al contrario la lamentazione funebre praticata ancor oggi nella nostra società (dai contadini dell'Italia del Sud, per esempio) è una istituzione culturale che differisce oggettivamente e soggettivamente dalle istituzioni ufficialmente riconosciute e praticate dalla cultura ufficiale: se ne distingue, e anzi si oppone ad esse. Il *fatto* della lamentazione può dunque sembrare lo stesso nella Grecia omerica e nell'Italia moderna; ma, pur lasciando da parte altre possibili considerazioni morfologiche, è evidente che *la collocazione del fatto* nel complesso socio-culturale o storico è profondamente diversa: istituzione ufficialmente riconosciuta in un caso, ufficialmente rifiutata e combattuta nell'altro. E noi scegliamo come oggetto *non la lamentazione in sé*, ma soltanto *la lamentazione che occupa una posizione differenziata e per così dire antitetica*.

Osservazioni del tutto identiche potrebbero essere fatte a proposito di quasi tutti i fenomeni che sono abitualmente considerati come oggetto delle nostre ricerche. Ovviamente nello studio concreto i limiti sono tracciati dai problemi stessi. Perciò per studiare la lamentazione funebre della Sardegna o della Calabria dobbiamo talvolta risa-

<sup>2</sup> *Europäische Volkskunde*, in «Neue Zürcher Zeitung», 22 sett. 1965, p. 6.

lire alla Grecia o ai primitivi. Ma, in linea di principio, la specificità del nostro oggetto è assicurata solo dal fatto che scegliamo certi fenomeni, e ne lasciamo altri da parte, in funzione della loro posizione nel contesto. Ed è la scelta secondo la relazione e non secondo l'essenza che ci garantisce una solida base scientifica e una netta specificità, senza bisogno di far ricorso a nessun popolo e a nessuna eternità.

Potrei soffermarmi a lungo su questo argomento, soprattutto per quel che riguarda la poesia detta popolare; ma credo che quanto ho osservato sia sufficiente a precisare il mio punto di vista. Tuttavia debbo aggiungere che il ragionamento mi sembra valido anche per fenomeni meno arcaici della lamentazione funebre.

Infatti anche quando ci occupiamo di *Gegenwartsvolkskunde* facciamo una scelta: consideriamo *volkstümlich* certi fatti ma non certi altri. Per esempio trascuriamo la canzone industrializzata, che tuttavia è ben 'popolare', almeno per diffusione. Quale è dunque il criterio della nostra scelta? Ancora una volta si tratta di un criterio relativo o differenziale. Noi scegliamo i fenomeni che, per una ragione o per l'altra, "si differenziano da..." o "si oppongono a...", sia dal punto di vista soggettivo (i portatori li considerano come "propri") sia da quello oggettivo (i loro caratteri differiscono dai caratteri dei fenomeni ufficiali, standardizzati, ecc.). Possono darsi differenziazioni orizzontali (tra *élites* e ceti subordinati, tra centri e periferie culturali, ecc.) o verticali (tra vallata e vallata, tra contadini e operai, ecc.). Ma si tratta in ogni caso di differenziazioni, distinzioni, opposizioni: e cioè di fe-

nomeni che sono concepiti o percepiti come appartenenti a un livello diverso o 'altro'.

È per questa ragione che il concetto e il termine di dislivelli (o livelli 'altri') interni alla nostra cultura mi sembra non implicino né una limitazione troppo rigida ai fatti più arcaici, né un rapporto con certe concezioni troppo unilaterali (M. Géza de Rohan-Csermak mi ha amichevolmente segnalato il pericolo di una confusione con la teoria della discesa o degradazione dei beni culturali).

Mi limito qui a sottolineare ancora una volta che i fatti culturali, come le parole, non hanno significato reale che in (o per) un contesto. Per quel che riguarda il nostro problema, essi possono essere considerati come 'demologici', 'folklorici' o (se mi si permette un neologismo) 'euro-etnici' solo in funzione del fatto che si trovano in relazione di alterità rispetto ad altri fenomeni culturali dello stesso contesto socio-culturale e storico.

\*

In una tale prospettiva è senz'altro evidente che: *a*) il 'popolo' o l' 'ethnos', la cui menzione ricorre in un modo o nell'altro in tutte le denominazioni dei nostri studi, possono essere considerati come delle 'variabili storiche'; *b*) i fatti culturali che noi chiamiamo 'euro-etnici' (se mi si permette d'insistere con il mio neologismo) appaiono integralmente come delle formazioni storiche; *c*) questi fatti 'euro-etnici' conservano una loro specificità in rapporto ai fatti che sono l'oggetto degli studi tradizionalmente designati come 'etnologici'.

Farò qualche rapida osservazione su questi tre punti.

a) Se si rifiuta ogni concezione meta-storica, la nozione di popolo può conservare un significato solo a patto di essere concepita come designazione sommaria del complesso delle classi, dei gruppi, dei sottogruppi, degli individui, che nel corso della storia sono stati o sono portatori delle forme e dei contenuti culturali che costituiscono i dislivelli.

Come è ormai abbastanza noto in Italia, ma come è scarsamente risaputo altrove, è questa appunto la posizione radicalmente innovatrice configurata da Gramsci nelle sue *Osservazioni sul folklore* in cui, conviene ricordarlo, il folklore viene concepito come studio di quella « concezione del mondo e della vita, implicita in grande misura », che certi strati delle società ben « determinati nello spazio e nel tempo » hanno posseduto « in contrapposizione (anch'essa per lo più implicita, meccanica, oggettiva) con le concezioni del mondo 'ufficiali' (o in senso più largo, delle parti colte della società storicamente determinate), che si sono successe nel corso dello sviluppo storico ». E per Gramsci il "popolo" non è altro che l'insieme diacronico (e sincronico) di questi strati periferici: ossia niente altro che « l'insieme delle classi subalterne e strumentali di ogni forma di società finora esistita » (*Letteratura e vita nazionale*, Torino, 1950, p. 215).

Evidentemente i contenuti storici (ossia la composizione sociale e i caratteri culturali) di questo insieme di strati o classi, e delle loro concezioni del mondo, possono variare (e variano) profonda-

mente nel tempo e nello spazio. Dobbiamo anche aggiungere che sarebbe troppo schematico ridurre le opposizioni e le differenze culturali soltanto ai loro fattori socio-economici: operano anche fattori geografici, religiosi, linguistici, nazionali, ecc. Ma, almeno fino ad oggi, la relazione antitetica resta fissa, e la parola "popolo" diventa allora una specie di abbreviazione che designa uno dei termini di questa relazione. Più esattamente, come scrive Vittorio Santoli, il « popolo dei demologi » è una « variabile che assume valori diversi in ogni sistema culturale » (in « *Il Tesaur* », X, 1958, n. 1-6, p. 2; ora in *I canti popolari italiani*, Firenze, 1968<sup>2</sup>, p. 248).

Per l'ethnos si potrebbero fare osservazioni molto analoghe. Ma alcune concezioni (di cui G. de Rohan-Csermak ci ha dato uno schizzo molto interessante nella parte storica della sua comunicazione a Hässelby) meriterebbero di essere discusse a sé. Qui mi limiterò a dire che se si distingue l'ethnos dalla razza considerandolo come essenzialmente "culturale", allora il concetto linguistico di substrato ci potrebbe aiutare a chiarire il problema. (Ricordo di passaggio che la nozione di ethnos e il concetto della lingua e della poesia popolare come fatti etnici furono utilizzati alla fine del secolo scorso da Costantino Nigra per spiegare la genesi e la distribuzione geografica del genere lirico e del genere epico in Italia. E Nigra fu appunto uno dei primi a utilizzare il concetto di substrato, addirittura precedendo il linguista G. Ascoli).

b) Per quel che concerne il secondo punto (i fatti che costituiscono l'oggetto del nostro studio

sono delle formazioni storiche), non è difficile constatare che i dislivelli (o livelli 'altri') si sono formati e si formano come conseguenza ed espressione dei rapporti che si sono stabiliti o si stabiliscono tra i gruppi, sottogruppi, strati o classi nelle diverse epoche e situazioni. Sono dunque i prodotti della storia (nella più larga accezione del termine), e non quelli di mitiche forze extra-storiche (anima nazionale, razza, ecc.).

Le origini di ognuno dei dislivelli devono evidentemente essere studiate in modo concreto e specifico, tanto più che i rapporti tra i gruppi locali e sociali sono molto diversi nei diversi paesi europei. Ma credo che sia possibile riconoscere, almeno schematicamente, alcuni aspetti molto generali dei loro processi di formazione.

Le ineguaglianze e le varietà culturali di cui parliamo appaiono spesso come un prodotto involontario e quasi meccanico dell'insufficienza dei rapporti di scambio tra i gruppi, insufficienza che deriva dalle difficoltà geografiche e tecniche di comunicazione. Territori o gruppi isolati, periferici, meno esposti ai contatti, hanno conservato certe concezioni e certi comportamenti che i centri, i territori e i gruppi più aperti agli scambi e più dinamici hanno invece abbandonato. D'altra parte tanto l'isolamento e l'assenza di rapporti quanto la diversa dinamica culturale (che è funzione della differenza dei generi o tipi di vita) hanno prodotto degli sviluppi culturali locali fortemente indipendenti gli uni dagli altri. Le differenze che così nascono restano a volte sullo stesso piano: sono precisamente le varietà culturali locali o regionali (cucina, abbigliamento, ecc.) che ho già

ricordato. Talvolta però, in seguito a nuove ondate culturali o per influenza di altre azioni e reazioni di cui si parla più avanti, le differenze si dispongono su piani e livelli molto diversi tra loro e spesso molto lontani dal piano o livello medio e ufficiale. Questi fenomeni sono ben noti a chiunque si occupi di storia e morfologia della cultura, e soprattutto ai linguisti che hanno la possibilità di analizzarli e generalizzarli con maggior efficacia, dato il tipo di fenomeni con cui hanno a che fare. Penso qui soprattutto al processo che i linguisti chiamano di dialettalizzazione e di cui André Martinet ci ha dato una descrizione schematica ma efficace nei suoi *Elementi di linguistica generale*. Ma ricorderò anche le regole della linguistica "areale" o "spaziale" di Matteo Bartoli, che permettono di trasformare i dati geografici in dati di cronologia relativa, e la cui applicazione ai fatti etnici è stata discussa e realizzata in Italia da Giuseppe Vidossi<sup>3</sup> e Vittorio Santoli.<sup>4</sup>

Ma all'origine dei dislivelli (e in generale delle fratture più profonde) si trovano anche degli atteggiamenti soggettivi. Spesso i gruppi o i centri culturalmente più produttivi (ed egemonici) hanno usato criteri di autentica discriminazione culturale: hanno elaborato concezioni e comportamenti cui non hanno ammesso le altre classi sociali perché avevano proprio la funzione di creare, mantenere, sottolineare le differenze tra i gruppi.

<sup>3</sup> *Le norme areali e il folklore*, ora ristampato nei suoi *Saggi e scritti minori di folklore*, Torino, 1960, pp. 148-154.

<sup>4</sup> *Cinque canti popolari della Raccolta Barbi*, recentemente ristampati, Firenze, 1960 (e cfr. *I canti cit.*, pp. 229-40).

Questo atteggiamento ha trovato, fino ad epoche molto recenti, la sua espressione più clamorosa nel rifiuto opposto alla estensione a tutti i gruppi sociali dell'istruzione di base. Ma si potrebbero citare molti altri esempi, del resto ben conosciuti. Tra i più semplici, ma anche più evidenti, ci sono quelli delle leggi suntuarie che hanno prescritto abiti che distinguevano le diverse classi sociali, e hanno obbligato i popolani a usare stoffe, modelli o accessori completamente diversi da quelli consentiti ai 'signori'.

Si riscontra però anche un atteggiamento opposto. Certe concezioni e certi comportamenti elaborati dai centri egemonici avevano una netta volontà di espansione, ma hanno incontrato forti resistenze dovute più ai rifiuti culturali opposti dai gruppi periferici e subalterni, che non alle difficoltà oggettive di comunicazione. È avvenuto, così, che certe nuove concezioni siano state o del tutto respinte, o accettate solo parzialmente e superficialmente, e cioè senza che le vecchie fossero sparite. Il fenomeno è particolarmente evidente sul terreno religioso. Si può dire che ogni innovazione in questo settore della vita sociale ha dovuto sostenere lunghe battaglie culturali (ancora non del tutto spente) contro la resistenza delle concezioni precedenti che, anche se disorganizzate, hanno resistito agli assalti e hanno spesso obbligato le nuove religioni alla coesistenza e al compromesso. Una testimonianza precisa è fornita dalla pedagogia culturale a carattere repressivo messa in atto da centinaia di Concili, Sinodi o Statuti, e dalla politica culturale di adattamento delle chiese o dei regni (per esempio la tattica abile ed elastica di

Gregorio Magno verso il "paganesimo" degli Inglesi, così diversa dalla sua durezza verso i Sardi "idolatri").

Evidentemente le difficoltà obiettive di comunicazione, la discriminazione culturale praticata dai gruppi egemonici e la resistenza o il rifiuto opposti dai gruppi subalterni si mescolano, si influenzano e si condizionano reciprocamente. Si deve anche notare che le forme e l'azione di questi tre fattori sono state estremamente varie secondo le epoche e i luoghi. Inoltre va tenuto presente che al tutto s'è aggiunta anche l'azione di altri fenomeni: migrazioni e contatti di gruppi e sottogruppi, propagazione dei fatti culturali o per contiguità o per diffusione su grandi aree, ecc. Di qui nascono la complessità enorme dei fatti che ci interessano, la loro estrema molteplicità di forme e di funzioni, di diffusione geografica e di età storica, e la difficoltà di trovare linee di unificazione che siano valide in tutti i casi. Gli 'europeanisti' si trovano di fronte ai risultati di un processo di circolazione culturale che è tra i più complicati: oltre alle coordinate cronologiche e spaziali, bisogna tener conto anche della coordinata costituita dalla dimensione sociale.

c) Quest'ultima considerazione ci porta al terzo punto, e cioè alla specificità dei fatti euro-etnici in rapporto ai fatti etnici degli altri continenti. Tra gli uni e gli altri esistono rapporti morfologici, talvolta molto stretti, che qui non occorre ricordare. Ma esiste anche una differenza storica molto profonda che non è senza effetti sulla morfologia stessa.

I fatti euro-etnici risultano dall'antagonismo e dalla reazione di livelli culturali diversi, e talvolta antitetici, che però sono tutti inseriti nel quadro di una storia comune e dunque sono tutti reciprocamente condizionati. Al contrario, i fatti etnici *stricto sensu* hanno avuto una vita storica che si è sviluppata a lungo in maniera indipendente e autonoma rispetto alla nostra storia. Naturalmente la distinzione così tracciata è poco sfumata e troppo rigida; inoltre si riferisce più al passato che al presente. Ma essa, secondo me, resta ancora valida per la maggior parte dei nostri oggetti di studio.

I fatti euro-etnici, infatti, sono dei dislivelli, o livelli 'altri', *all'interno* della nostra società, mentre i fatti etnici extra-europei sono dislivelli, o livelli 'altri', *all'esterno* della nostra società. Questi ultimi possono essere studiati — almeno fino ad epoche molto recenti e su aree geografiche molto vaste — senza diretto rapporto con le civiltà classiche, medievali, rinascimentali, ecc. I fatti europei, al contrario, resterebbero incomprensibili se li si collocasse al di fuori dei quadri dello sviluppo continentale dalla preistoria alla civiltà industriale. Tutto ciò comporta differenze radicali di prospettiva, metodo, attrezzatura mentale, ecc.

Traducendo questa constatazione in termini tecnici, può dirsi che per i fatti europei i processi di inculturazione e di acculturazione si mescolano profondamente e non ci si presentano mai nella loro purezza teorica. Infatti il carattere essenziale dei gruppi o degli individui che sono portatori della cultura o delle tradizioni dette popolari, è comparabile al bilinguismo del tipo dialetto-lingua na-

zionale. Essi presentano una specie di *biculturalismo* che deriva dal fatto che gli individui sono contemporaneamente 'inculturati' (vale a dire integrati nella cultura del gruppo ristretto al quale appartengono) e 'acculturati' (cioè resi partecipi anche della cultura egemonica, nazionale o altro). L'individuo impara nella vita quotidiana — a livello cosciente o per semplice condizionamento — le concezioni e i comportamenti tradizionali, locali, ecc. Di contro a scuola (o altrove) acquista conoscenze (o subisce condizionamenti) di un livello differente, che spesso contraddicono i contenuti e le forme dell'inculturazione. Di qui il biculturalismo, i sincretismi, le contraddizioni non risolte, la coesistenza di concezioni opposte e in linea di principio inconciliabili, che caratterizzano largamente i fatti euro-etnici. Al contrario, i rapporti tra inculturazione e acculturazione si presentano in una maniera molto diversa per i gruppi extra-europei, e soprattutto là dove non ci siano ancora segmentazioni sociali profonde.

\*

Se si accetta il quadro che ho abbozzato, la specificità dei fenomeni che ci interessano appare affidata interamente alla posizione relativa o relazionale di questi fenomeni in ogni complesso socio-culturale o, più in generale, storico. Così i fatti euro-etnici si caratterizzano di fronte a tutti gli altri fatti culturali europei in funzione della loro "alterità all'interno" della nostra civiltà. Questa alterità li avvicina ai fatti etnologici *stricto sensu* (che sono anch'essi 'altri' rispetto alla no-

stra civiltà); ma il fatto di essere 'all'interno' della nostra civiltà li stacca dai fenomeni etnici *stricto sensu* (che sono all'esterno). Si potrebbe dire, giocando un po' sulle parole, che i fatti euro-etnici sono *altri* rispetto alla *nostra* civiltà, ma sono *nostri* rispetto alle civiltà *altre*.

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

Ma, personalmente, alle pretese definizioni preferisco i problemi, e per questo sottolineo (a me stesso per primo) che il taglio e i punti di vista che ho proposto devono essere verificati e controllati soprattutto in ordine a due punti, e cioè:

α) per quel che riguarda la loro validità in rapporto alla totalità della realtà culturale che comprende tutti i prodotti dell'attività dell'uomo in società: senza separazioni sorpassate tra intel-

lettuale e manuale; senza iati etnocentrici ed esclusivisti tra 'uomini' (i 'noi', *we-group*) e 'non-uomini' (uomini *deminuto capite* o più francamente 'bestie': gli 'altri', *other-groups*); senza scissioni tra la genesi storica e la funzione attuale e senza soluzione di continuità tra individuale e collettivo. (Cade opportuno ricordare, per quest'ultimo punto, l'importante contributo dato ai nostri studi da P. Bogatyrev e R. Jakobson con un articolo che si rifà alle fondamentali concezioni linguistiche di Ferdinand de Saussure: vedine ora la traduzione italiana in « Strumenti critici », I, 1967, pp. 223-240);

β) per quel che riguarda le relazioni obiettive tra il nostro campo, incontestabilmente molto limitato e specializzato, e i due modelli generali e fondamentali che si dividono e si contendono lo studio dei fatti umani. Alludo all'antagonismo (o alla giustapposizione) tra il modello 'storico' e il modello chiamato talvolta 'antropologico' e talvolta 'sociologico', la cui linea di separazione non corrisponde a mio avviso alla linea che divide la diacronia dalla sincronia. Infatti il primo modello (quello storico) si rivolge all'individuazione tanto diacronica quanto sincronica dei fatti considerati come singoli, non ripetibili, e come significativi appunto nella loro singolarità e non ripetibilità. Il secondo (antropologico o sociologico) esamina, sia nella sincronia sia nella diacronia, i fatti in quanto ripetuti e ripetibili, e dunque significativi nella loro ripetizione e ripetibilità.

Queste verifiche richiederebbero una analisi troppo lunga. Mi basterà sottolineare qui che non

possiamo evitarle, soprattutto perché i fenomeni di cui ci occupiamo godono (o soffrono) di una specie di duplicità o ambivalenza: essi sono dei *dislivelli*, ma *all'interno*; sono *altri* e contemporaneamente *nostri*. Ne deriva una sorta di duplicità o ambivalenza metodologica (evidentemente a livello dei grandi modelli).

Noi possiamo certo considerare i fenomeni etnici nella prospettiva storica del significato che hanno avuto, come avvenimenti singoli e non ripetibili, nello sviluppo della vicenda europea. Ma da questo punto di vista essi hanno svolto spesso un ruolo assai secondario (e cioè restano minori e quasi insignificanti) di fronte ai grandi avvenimenti che sono interamente 'nostri'. Perché diventino significativi, i fatti etnici debbono essere considerati come monumenti e documenti di una storia 'altra', diversa dalla storia dei grandi avvenimenti. Ma per considerarli davvero come 'altri' bisogna usare il modello antropologico o sociologico, il quale soltanto può farne risaltare l'alterità.

Di qui nasce, a mio avviso, il noto contrasto tra coloro che vogliono riallacciare i nostri studi alla storia e quelli che, al contrario, li vogliono riallacciare alla sociologia. La questione è meno superficiale di quanto si possa credere. E penso che un approfondimento rigoroso potrebbe apportare un contributo specifico alla discussione generale che è in corso nel campo delle scienze umane: quello di una esperienza scientifica che, per essere storica, deve usare modelli antropologici, e, per essere antropologica, deve appoggiarsi alla storia.