

International Gramsci Journal

Volume 2
Issue 3 *Gramsci and Anthropology: A "Round Trip"*

Article 8

2017

Recuperare la scalarità del denso, tra resistenza e studying up

Alessandro Simonicca

Follow this and additional works at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Simonicca, Alessandro, *Recuperare la scalarità del denso, tra resistenza e studying up*, *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 87-112.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/8>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

Recuperare la scalarità del denso, tra resistenza e studying up

Abstract

The essay starts with Kate Crehan's reflection on Gramsci's contribution to anthropology and compares it with Sherry Ortner's positions of 1995 and 2017 on the nature of anthropological ethnography. The proposal is to look at the anthropological "density", in Geertz's connotation, in terms of multiplicity of cultural identities, plural sources of knowledge and varied intersections of points of view, which cannot be attributed to a spatially "common sense" or to a unified political point of view.

Keywords

Ethnography, Thickness, Resistance, Studying up, Gramsci

Recuperare la scalarità del denso, tra resistenza e studying up

Alessandro Simonicca

1. Tra analisi critica e critica politica

Quando, nei primi anni del 2000, su richiesta di Joseph A. Buttigieg, editor americano dei *Quaderni del carcere*¹, nella (singhiozzante) collana *Reading Gramsci* per i tipi della Pluto Press, pubblicava un importante volume sul rapporto fra Gramsci e l'antropologia², Kate Crehan stringeva su una versione interpretativa della *Gramsci Renaissance* degli anni Ottanta e Novanta che rimandava, sia pur criticamente, in termini di datazione, al Raymond Williams di *Marxism and Literature*³, nonché alle posizioni di Eric Hobsbawm (in specie) del *Gramsci in Europa e in America*⁴.

La lettura complessiva seguiva la traiettoria della novità del pensiero di Gramsci e insieme la sua duttile adattabilità a contesti storici differenziati, in termini di analisi critica tanto della politica quanto della cultura (taluni – i conservatori – tacciandolo persino di camuffamento liberale del marxismo); tutti, però, fondamentalmente, sottolineavano l'anima politica del pensatore ed evidenziavano una tensione verso una nozione di prassi trasformatrice, di cui le molteplici definizioni di mar-

¹ Cfr. A. Gramsci, *Prison Notebooks*, voll. 1-3, edited by Joseph A. Buttigieg, New York, Columbia University Press, 1992, 1996, 2007, sulla versione di A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975 (da ora in poi citato con *QC* seguito dal numero di pagina).

² K. Crehan, *Gramsci, Culture and Anthropology*, London-Sterling, Pluto Press, 2002 (tr. it. *Gramsci, cultura e antropologia*, Milano-Roma, Mimesis, 2013).

³ R. Williams, *Marxism and literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977.

⁴ Cfr. E. J. Hobsbawm, *Per capire le classi subalterne*, «Rinascita. Il Contemporaneo», monografico su *Gramsci nel mondo*, 8, 1987, che inserisce Gramsci nella lista tra i cinque autori italiani più citati dal XVI secolo, da *The 250 Most Cited Authors in the Arts and Humanities Citations Index 1976-1983*, in E. Garfield (a cura di), *Institute for Scientific Information – Current Comments*, n. 48, dicembre 1986; e, Id. (a cura di), *Gramsci in Europa e in America*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

xismo critico, marxismo occidentale, marxismo soggettivistico o marxismo culturale sarebbero stati alcuni vari tentativi di definizione. E, in particolare, anche laddove ci si soffermava sull'originalità gramsciana, non veniva mai a mancare l'istanza che la sua passione maggiore vertesse sulla filosofia politica e della prassi, a detrimento delle versioni intellettualistiche e puramente accademiche che negli anni delle sue opere si erano via via prodotte⁵.

La Crehan, che si pone la questione di quale potesse essere l'interesse antropologico per Gramsci, tenta di coniugare due diversi tratti del problema, ossia una peculiare interpretazione del marxismo, e, insieme, una innovativa analisi critica delle plebi del Mezzogiorno italiano

Ora, se sul primo versante l'autrice⁶ segue la *vulgata* del gramscismo come marxismo idealistico (J. Habermas avrebbe detto: fichtiano; altri, in Italia, gentiliano), sulla seconda sostiene che Gramsci è utile all'antropologo perché il suo modo di giungere all'analisi storico-politica è esso stesso una forma di etnografia. La Crehan trova, cioè, nelle maglie discorsive di Gramsci un vero e proprio laboratorio teorico molto più affilato e avanzato rispetto alle stesse categorie (ritenute astoriche ed essenzializzate) dell'antropologia classica; ma anche rispetto alle visioni (ritenute unilineari e soggettivistiche) dell'antropologia politica del secondo Novecento.

Ciò che, infatti, l'autrice contesta alla *vulgata* dell'antropologia classica è l'obliterazione del *potere* e delle sue articolazioni nel corpo sociale

⁵ Vedi, tra l'altro, l'interesse rinnovato nell'Italia degli anni Novanta per un Gramsci "post-moderno", quale quello portato innanzi da Giorgio Baratta – su cui però qui non possiamo soffermarci – e dalle discussioni in terra di Sardegna da parte di un gruppo di antropologi italiani avvertiti della vitalità del pensiero gramsciano: cfr. G. Baratta, *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Roma, Carocci, 2007; «Lares», 77, 2011, n. 3, monografico su *Prove d'orchestra. Giorgio Baratta e Gramsci fra modernità e contemporaneità*, a cura di A. Deias; nonché, per la collocazione della "demologia" italiana, sulla linea di A. M. Cirese, auspice Gramsci, «Lares», 81, 2015, n. 2-3, numero monografico su *La demologia come "scienza normale"? Ripensare "Cultura egemonica e culture subalterne"*, a cura di F. Dei e A. Fanelli.

⁶ Ricordiamo che le sue prime opere etnografiche sono dedicate alle popolazioni rurali dello Zambia; cfr., in particolare, *The Fractured Community: Landscapes of Power and Gender in Rural Zambia*, Berkeley, University of California Press, 1997; più di recente, si è rivolta allo studio delle comunità artistiche, *Community Art: An Anthropological Perspective*, London, Berg, 2013.

(le *classi*)⁷, temi sicuramente centrali in Gramsci; alla “antropologia neo-gramsciana”⁸ attribuisce, invece, una sopravvalutazione della capacità soggettiva di opporre sempre *resistenza* al potere. Il nesso più stringente, quindi, è proprio la valenza da attribuire alla nozione di cultura intesa in senso antropologico stretto e al suo rapporto con il potere e le classi sociali.

2. La cultura

L’attacco è centrale: per gli studi antropologici sarebbe un obbligo morale interessarsi di Gramsci, perché essi partono da una nozione fossilizzata di “cultura”, inadatta a comprendere la dinamica storica e la conflittualità politica delle società, salvo irrigidire le coordinate culturali in termini di identità forclusa, ideologicamente funzionale ad un dominio.

Per l’autrice, l’antropologia storicamente interpreta il concetto di cultura fondamentalmente secondo le tre determinazioni di:

- sistema organizzato e integrato
- unità solidale olistica e coerente
- opposizione fra tradizione a modernità,

ma il gioco combinato delle tre determinazioni concorre a produrre il cattivo esito di definire i mondi sociali in forme culturali dalle nervature isocroniche e/o astoriche.

Qual è invece la prospettiva cui Gramsci invita ad adeguarsi? Invita a superare una idea di cultura come insieme (più o meno) sistematico di rappresentazioni mentali condivise, e a rivolgersi a uno storico

⁷ Mi sembra che anche A. M. Cirese segua una strada simile, quando di Gramsci recepisce soprattutto la pluralità delle dimensioni interne all’agire, riferendole alle espressioni, linguisticamente connotate, dei gruppi sociali subalterni (cfr. *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo, 1973, parte Q).

⁸ Con questa espressione intendo la letteratura critica, nazionale e internazionale, che si rifà (per lo meno) a qualche aspetto della lezione di Gramsci sul rapporto fra potere, economia e cultura, con la clausola che tale riferimento è qui volutamente distaccato da altre genealogie intellettuali della “resistenza”, per lo meno quali in Lacan, Foucault e Bourdieu, cui spero di riservare più ampia e specifica riflessione in altra occasione.

“mondo culturale”, vivo plurale conflittuale, da studiare come un testo complesso che abbisogna di una minuta scomposizione e ricomposizione dei suoi elementi interni, secondo la nota logica della “filologia vivente”.

Per l'autrice, il concetto antropologico di cultura può trovare perciò giovamento solo se si avvicina alla elaborazione critica che Gramsci compie sui mondi culturali “subalterni”, da intendere come

- mondi non sistematici, ma coacervi di detriti e rimasugli del passato,
- mondi che hanno a che fare soprattutto con il potere, e non (o per lo meno solo in via secondaria) con le rappresentazioni mentali,
- mondi che si connotano per una specifica opposizione fra dominanti e dominati.

Dalla penna della Crehan la nozione antropologica di cultura e la sua storia sembrano uscire a pezzi, se non smantellate. In realtà, la nozione di cultura e la sua trattazione in Gramsci sono più complesse, perché egli tratta di Dante e di padre Bresciani, del Manzoni e dei contadini, dei poeti e dei sacerdoti, dei sindacati e dello Stato, degli operai e degli intellettuali e così via. Senza dubbio affermare che ogni uomo, nessuno escluso, è un filosofo, come fa Gramsci in pagine ben note, è un'apertura democratica al rispetto umano e insieme il riconoscimento irreversibile della ubiqua diffusione della cultura, nessuna classe sociale esclusa. Senz'altro in Gramsci non v'è una riconduzione diretta del culturale all'economico; ed è per questo motivo che le sue riflessioni apparvero all'ortodossia *mainstream* terzinternazionalista, prima, e comunista post-bellica, poi, suscettibili di essere messe al bando dall'allora imperante sovietismo. È, però, altrettanto vero che alla pluralità delle classi e dei ceti sociali Gramsci attribuiva anche una diversità di autorappresentazione “filosofica” (i.e., culturale), e che dal reciproco rapporto fra le varie configurazioni culturali rispetto al e nel rapporto con il potere si doveva e poteva fare tanto analisi critica quanto azione politica.

L'affermazione che per l'antropologo l'oggetto è la “cultura”, mentre per Gramsci sono “il potere e le classi”, è senz'altro un forte invito

ad uscire da concezioni auto-modellanti di cultura⁹. Un invito – come dire? – a operare in termini più convinti di “antropologia sociale”, abbassando il tasso delle teorie della determinazione culturale, a favore di un più analitico interesse per il *cultural change* e per la dinamica delle diseguaglianze, a questi ultimo storicamente collegate. E, però, tale invito sorge da una duplice semplicistica riduzione, così velocemente rappresentabile: 1. la riduzione della nozione antropologica di cultura al “moncherino scolastico” della condivisione olistica di rappresentazioni comuni (tradizionalistiche); 1.1. l’equivalenza fra congruenza funzionale e congruenza valoriale; 1.2. la riconduzione del conflitto a variabile dell’ordine; 2. la riduzione della nozione antropologica di cultura alla nozione gramsciana di cultura; 2.1. la riduzione di questa ultima alla nozione di “cultura subalterna”; 2.2. la riduzione di questa ultima a insieme di rappresentazioni attive *vs* quelle passive e fossilizzate (concetto di “folklore progressivo” e di “folklore conservativo”).

Ho detto moncherino scolastico per indicare una definizione del tutto manualistica e generica di cultura antropologica, che nessun etnografo probabilmente segue alla lettera o è minimamente convinto sia possibile sostenere in questi termini. Tale definizione minima (psico-sociale o funzionale-istituzionale che sia) è solo astratta o, per lo meno, è tipologica. Può servire come ipotesi di lavoro (Edmund Leach le definiva nozioni del “come se”), nozione analitica non certo sintetica e meno che mai reale; non rappresentativa, in ogni caso, del mondo della effettualità.

Non voglio ovviamente entrare qui nei meandri dell’annosa discussione sul concetto di “cultura”, quanto solo notare che ogni definizione che se ne dà alla fine risulta quasi sempre mancante di qualcosa (definizione per difetto) oppure sovra-interpretante un elemento suo costitutivo sugli altri (definizione per surdeterminazione).

Senz’altro Gramsci non ha mai inteso affermare che la nozione di “filosofia” o di “cultura” siano le categorie esaustive dell’analisi del mondo umano e sociale. E la sua critica al Croce lo dimostra. Ciò che apparteneva a uno dei suoi più profondi crucci era però relativo alle

⁹ Sovrastrutturali, per i marxisti.

modalità tramite cui le formazioni storico-sociali si mostrano resistenti al cambiamento, e in che modo le soggettività collettive non siano solo materia sociale resa passiva da coercizione o da adeguamento, ma anche consensuali manutentrici d'ordine. E nella costituzione di esse, la dimensione culturale non poteva non giocare un ruolo importante nella elaborazione delle idee e nell'azione. E ciò di Croce andava in qualche modo salvato.

Certo, il tema, così espresso, sembra troppo generale, mentre, in realtà, il dilemma di partenza era probabilmente più stringente, politico (“perché non si dà rivoluzione proletaria?”, oppure “perché – a dispetto del *Capitale* – divampa in una Russia arretrata e non nelle nazioni industriali?”). Il fatto è che nel prosieguo delle riflessioni gramsciane, in specie nei *Quaderni*, l'urgenza delle domande politiche trova un più largo alveo di elaborazione teoretica, e la riflessione politica diviene sempre di più indagine sull'uomo contemporaneo.

3. Resistenze

Non v'è dubbio che i passi dei *Quaderni*, in cui Gramsci ripensa alla natura e alla funzione del folklore sono anche i *loci communes* della discussione sul suo rapporto con la cultura.

In tali famosi passi Gramsci offre una sorta di storia endogena delle “tradizioni popolari”, rintracciandone lontane radici e al contempo attuali funzioni, ripartendole fra “folklore reazionario” e “folklore progressivo”. Sul primo sembra tutto chiaro¹⁰, ove il folklore come “cascame” ideologico fonda la riduzione dei contenuti delle definizioni gramsciane di “popolo” a un paradigma oppositivo che svela una relazione di subordinazione e diseguaglianza. Sul secondo si sofferma con occhio benevolo e interessato, pur se non con sistematicità, perché entrando nella contestuale stratificazione culturale dei ceti sociali, Gramsci scopre aspetti innovativi, che superano di gran lunga lo status attri-

¹⁰ In realtà non lo è, perché la tematica del “relitto culturale”, dopo la metà degli anni Settanta del Novecento, pone problemi più complessi rispetto alla nervosa eliminazione tutta “modernista” che nei suoi riguardi Gramsci opera.

buito di relitti di mondi perduti, e diventano un fattore “creativo”, a condizione che tali definizioni siano lette in parallelo con le complessive analisi gramsciane sul problema meridionale, sugli intellettuali e sul “presente”, in particolare con lo Stato:

occorre distinguere diversi tratti: quelli fossilizzati [...] e quelli che sono una serie di innovazioni, spesso creative e progressive ...

quell'insieme di opinioni e credenze [...] che si rinnovano di continuo sotto la spinta delle condizioni reali di vita ...

il folklore è stato sempre legato alla cultura della classe dominante, e, a modo suo, ne ha tratto motivi che sono andati a inserirsi in combinazioni con le precedenti tradizioni¹¹.

In tale modalità il folklore va oltre la semplice funzione di fossile sociale e/o culturale, passivo e facile oggetto del potere, e diviene momento di *resistenza*, forma di umana consapevolezza, aspetto di libertà di agire: «l'elemento della spontaneità è [...] caratteristico della “storia delle classi subalterne” e anzi degli elementi più marginali e periferici di queste classi, che non hanno raggiunto la coscienza della classe “per sé”»¹². La traduzione del termine «spontaneità» di radice marxista e internazionalista in quello di “consapevolezza culturale” è qui più che legittimo. Nel folklore, comunque, Gramsci vede la compresenza di una forma culturale vivente e di una forma culturale fossilizzata, e, seppur per temporalità e per storicità diverse, insieme conviventi. In termini forse azzardati, si tratta di una simbiosi tra il mutualistico e il parassitario; più azzardati ancora, una forma di dis-coesione multiculturale, composta da elementi arcaici, tradizionali (premoderni) e moderni, per genealogia e genesi storica quanto mai diversi.

Questa seconda modalità/possibilità del folklore è la categorizzazione che (la Crehan e) tutta l'antropologia neo-gramsciana fa propria. Vi è, però, una differenza di fondo, poiché alle serie diacroniche in qualche modo co-implicate si sostituiscono gli esiti delle “culture in viaggio” (come direbbe J. Clifford) e le loro resultanze, dalla de-località,

¹¹ *QC*, 2313 e 2316 (Quaderno 27); *QC*, 1105 (Quaderno 9).

¹² *QC*, 328 (Quaderno 3).

al *displacement*, all'incontro fra alterità, insomma agli spazi terzi, variamente situati e situabili, che transitano continuamente e in maniera trasversale per colonialismo, il post-colonialismo e il globalismo. Insomma, alla dimensione temporale succede la dimensione spaziale come coordinata ordinativa di forme sociali e/o culturali differenziate.

Oltre alle situazioni di incontro fra culture, però, bisogna rammentare anche un altro uso di Gramsci. Se, infatti, diamo uno sguardo alle opere degli antropologi che in maniera esplicita hanno fatto ricorso a Gramsci, non possiamo non notare come spesso emerga prioritario il nesso fra religione e politica, aspetto questo da De Martino, a suo tempo, già notato per il dopoguerra italiano¹³.

Ambedue gli aspetti trovano ampia risonanza nelle opere dell'antropologia culturale e dell'etnologia internazionale. Si pensi al pionieristico Peter Worsley¹⁴ che tratta il sorgere dei culti millenaristici di area melanesiana all'arrivo dei bianchi: è una forma di incontro di culture e mero ibridismo (*cultural breakdown*) oppure specifica forma di azione politica? Worsley opta per la seconda interpretazione e tale direzione di ricerca riappare in molti studi dell'antropologia storica ed economico-politica, che interpretano come una forma di "resistenza" le nuove forme della religione, a seguito dell'incontro con la cultura bianca. Si pensi alle etnografie di Jean Comaroff per il sud Africa sul recupero della tradizione dei Tshidi (*wetsana*)¹⁵, alla ricerca di R. Keesing¹⁶ sulla resistenza indigena dei Kayapo d'Oceania al governo colo-

¹³ Su questo tema, vedi, di recente, G. Pizza, *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Roma, Carocci, 2015.

¹⁴ P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound: A Study of "Cargo" Cults in Melanesia*, London, MacGibbon & Kee, 1957 (1968²) (tr. it. *La tromba suonerà. I culti millenaristici della Melanesia*, Torino, Einaudi, 1961).

¹⁵ J. Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of South African People*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

¹⁶ R. Keesing, *Colonial and Counter-Colonial Discourse in Melanesia*, «Critique of Anthropology», 14, 1994, n. 1, pp. 41-58; per il rinvio alla popolazione Kayapo delle Isole Salomone, cfr., sempre dello stesso autore, il classico *Custom and Confrontation: The Kwaio Struggle for Cultural Autonomy*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

niale, alle ricerche sui feticci dei minatori sud africani di M. Taussig¹⁷ o alla religione dei minatori colombiani di J. Nash¹⁸; le forme di resistenza nelle Ande fra millenarismo francescano e popoli indigeni¹⁹, fra cattolicesimo indigeno e cultura popolare europea in Messico e, più in generale, in America latina²⁰.

A una riflessione più attenta e pacata, però, la “resistenza” appare in una luce tutt’altro che omogenea, e probabilmente sono rinvenibili per lo meno tre linee diversificate di reazione del nativo:

- forme antagonistiche di resistenza,
- forme di reinterpretazione e riabilitazione della(e) tradizione(i),
- forme di resistenza funzionali ai governi locali (coloniale o post-coloniale).

L’ultima è la nota posizione di R. Keesing, che legge in chiave funzionalistica le strategie di resistenza nativa, attribuendo alla *legacy* bianca anche la trasmissione del linguaggio e la genesi della retorica politica nativa contro i bianchi.

In ogni caso, nelle ricerche etnografiche sulle realtà politiche coloniali e postcoloniali, emerge la presenza di discorsività culturali che, superando le tesi apoliticistiche del sincretismo religioso, si sviluppano con diversa appropriazione da parte dei nativi, finendo per garantire consenso ai governi bianchi o pilotati dai bianchi.

La posizione politicamente più radicale proviene dalle ricerche nel sud est asiatico ad opera di James Scott²¹: le masse diseredate e i gruppi

¹⁷ M. Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1980 (tr. it. *Il diavolo e il feticismo della merce. Antropologia dell’alienazione nel capitalismo*, Bologna, DeriveApprodi, 2017).

¹⁸ J. Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, New York, Columbia University Press, 1979.

¹⁹ S. J. Stern (a cura di), *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Century*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987.

²⁰ J. M. Ingham, *Mary, Michael and Lucifer: Folk Catholicism in Central Mexico*, Austin, University of Texas Press, 1986. Altra questione è l’innesto fra pensiero gramsciano, opera di Paulo Freire ed educazione in Brasile e in America Latina in generale.

²¹ J. C. Scott, *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985, nonché, sempre dello stesso autore, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press, 1990 (tr. it. *Il dominio e l’arte della resistenza. I «verbal segreti» dietro la storia ufficiale*, Milano, Eleuthera, 2006).

poveri ingaggerebbero una lotta sempiterna contro l'oppressione politica, in maniera sottile e latente quando il potere è forte, con esiti clamorosi quando il potere è debole. Tali forme di resistenza sono quotidiane, e anche quando non si manifestano appieno, funzionano alla stregua di silenti ma efficaci schemi di reazione (*hidden transcripts*) alla realtà dell'oppressione.

Tali assunti sono senz'altro sensibili alla tesi che invita a cercare il potere e i conflitti non tanto e non solo negli apparati di governo, ma, secondo l'invito foucaultiano, nelle forme di potere meno istituzionali, ossia negli "interstizi" delle relazioni interpersonali, gruppali e sociali; e generalizzano la categoria di "resistenza"²² – contro cui la Ortner si cautelava etnograficamente – inserendosi in qualche modo sulla lunga linea di autori che hanno recepito l'aspetto propulsivo della nozione di "folklore progressivo".

Il tema, del resto, è tutt'altro che nuovo e rappresenta una questione fondativa della disciplina antropologica. Lo stesso Bronisław Malinowski, ad esempio, quando scriveva gli *Argonauti del Pacifico*²³ e si adoperava per cogliere l'intima natura del *kula*, tra l'accezione di scambio economico e funzione fondativa di socialità, concludeva sostenendo la relativa incapacità del "primitivo tecnologico" di giungere a piena coscienza del suo pensare e del suo fare, salvo parziali contraddittorie forme di rappresentazione del sé e del mondo.

Scott rovescia il rapporto dominazione/resistenza, unifica la categoria degli indigeni con quella dei subalterni e dona loro piena consapevolezza, azzerando la nozione marxiana di ideologia, quale velo mistificatorio capace di obnubilare la spaurita mente delle classi dominate. L'equivalenza fra resistenza e forme coscienti dell'agire umano nei

²² Non mi posso soffermare qui sulla "antropologia anarchica" di cui Scott è sostenitore e in parte mentore; si può solo rammentare, almeno di sfuggita, che nella storia europea del rapporto fra mondo rurale e proprietà fondiaria è nota la figura del contadino sagace ("scarpe grosse e cervello fino"), non per questo ciò ha valso una sua decisa collocazione in chiave di "politica della resistenza".

²³ B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London, Routledge, 1922 (ed it. *Gli Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011).

gruppi subalterni si ribalta così nell'equivalenza fra analisi critica del dominio ed etnografia stessa.

4. Sherry Ortner nel 1995

Il 1995 è un anno antropologico rilevante. Proprio quando Hobbsawm licenzia l'introduzione al volume *Gramsci in Europa e in America*, il mondo antropologico legge avidamente un articolo – di rilievo per la futura discussione antropologica fra storia, cultura e potere – di Sherry Ortner²⁴, che sparava a zero sull'intera costituzione teorica e metodologica dei *critical studies*, allora imperanti, accusati di favorire nientemeno che *the refusal of ethnography*.

E proprio negli anni in cui internazionalmente si legittimava Gramsci come autore cruciale per il presente, la nota antropologa americana dava alle stampe un *pathbreaking* articolo, acre, pietra miliare per gli studi antropologici e al contempo ossessivo motivo di citazione per chi allora (e dopo) si fosse imbarcato nella discussione internazionale; ma, come accade nei casi di *consensus omnium*, era anche un testo che finiva – come l'autrice avrebbe dovuto notare ventidue anni dopo – anche per nascondere i suoi limiti storici e teorici.

L'autrice era già nota per avere accelerato, negli anni Ottanta, il *paradigm switch* dell'antropologia internazionale dal modello olistico allo statuto dei processi e delle “pratiche”, con forte immissione delle teorie di Pierre Bourdieu²⁵; ma l'apertura alla dimensione storica delle popolazioni etnologiche studiate dagli antropologi, non appariva alla Ortner sufficiente a debellare i pesanti rischi che vedeva incombere ancora sulla disciplina.

Iniziamo dal titolo del saggio. Significativo, *Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal* rivendicava un urgente impegno etico professio-

²⁴ S. Ortner, *Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal*, «Comparative Studies for Society and History», 37, 1995, pp. 173-193.

²⁵ S. Ortner, *Theory in Anthropology since the Sixties*, «Comparative Studies for Society and History», 26, 1984, n. 1, pp. 142-166.

nale nell'antropologia contemporanea: difendere l'etnografia dall'attacco di due correnti di pensiero (allora imperanti):

1. le posizioni alla *writing culture*²⁶, che risolvevano l'etnografia in scrittura e quindi in soggettività narrante, prive di materialità sociale;
2. le posizioni alla Tal Asad²⁷, che individuavano nell'antropologia un alleato storico del colonialismo, cui reagire recuperando integralmente il punto di vista dell'altro assoggettato.

I due schieramenti erano senz'altro differenti dal punto di vista epistemologico, in quanto il primo legge l'incontro etnografico come impossibile traduzione della parola dell'Altro se non testualizzandolo, ossia proponendolo nell'unica lingua possibile, ossia la lingua dell'antropologo occidentale; il secondo invita, invece, ad abbandonare la posizione dell'osservazione partecipante e recuperare il punto di visto nativo nei suoi propri termini, ossia in termini decisamente politici. E però entrambi stringono sulla ideologicità intrinseca del *fieldwork* nella sua classica funzione di banco di prova conoscitiva, additando due uscite alternative: l'impegno politico e la narratività.

Accettare la linea dell'impegno politico ha per corollario accusare l'antropologia di essere subalterna alla logica dei poteri coloniali e postcoloniali, contribuendo al dominio delle etnie soggiogate; la svolta testualista invece, addebitando alla antropologia classica l'ipostasi della comprensione dell'Altro, sostiene risolutamente che l'unica forma di renderlo noto sta nel narrare accadimenti, persone, eventi, come personaggi di una storia solo esteticamente appropriabile. Alla base delle due uscite, pur alternative, ristava però una identica sostanza contestativa, ossia l'impossibilità di potere parlare dell'Altro, senza colonizzarlo o alterizzarlo, ove tale impossibilità era direttamente proporzionale all'impossibilità di rappresentare "realisticamente" l'Altro, essendo il reale non un *primum* ma un effetto, fosse esso stesso l'effetto di un potere o l'effetto di un discorso. In ogni caso l'accesso al campo – stante il letto di Procuste della ineliminabile mediazione del Sé presso l'Altro

²⁶ Il testo più noto di riferimento rimane ovviamente sempre, J. Clifford, G. E. Marcus (a cura di), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1986 (tr. it. *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*, Roma, Meltemi, 1988).

²⁷ T. Asad, *Anthropology and the colonial encounter*, New York, Humanities Press, 1973.

– era interdetto o per ragioni politiche o per vincoli epistemici; e con tale interdizione sarebbe dovuta cadere anche la stessa metodologia della ricerca sul campo, osservazione partecipante inclusa.

La Ortner, invece, ribadiva la centralità dell’etnografia, riaffermandone i seguenti irrinunciabili elementi:

1. l’uso del Sé corporeo per la conoscenza;
2. l’attenzione ai dettagli del contesto e delle azioni;
3. la tensione per una documentazione esaustiva;
4. la curvatura olistica.

Il termine che condensa tale *constituency* rimanda a una nozione rilevante negli studi antropologici, la “densità” (*thickness*), di geertziana memoria. E vedremo il suo ruolo nel dibattito.

Qual è però il punto nodale della critica? La materia maggiore del contendere è la riconduzione – per la Ortner erronea – delle relazioni di “opposizione” (sociale, culturale, politica reperite sul campo) alla categoria della “resistenza”.

Ora è proprio sulla priorità da dare al rapporto fra la “dominazione” e la “resistenza” quale fulcro reale di ogni possibile etnografia – nella linea che va da Tal Asad a James Scott ma anche alla Crehan – che la Ortner opera un netto scarto. La categoria di “resistenza” – sostiene – è “ambigua”, perché non esiste una forma di consapevolezza piena dei soggetti storici riguardo alle proprie azioni e ai propri convincimenti, giacché l’impossibilità di una “trasparenza” assoluta da parte delle soggettività permette solo un *patchwork* di “autenticità”, solo un “bricolage” del Sé.

L’operazione della Ortner è duplice: da un lato, reintroduce elementi di strutturalismo marxista e neo-marxista, al fine di recuperare la concretezza delle opposizioni; dall’altro, riconosce il carattere plurale (accettando un *minimum* di co-testualismo post-modernista) a livello credenziale e rappresentativo delle soggettività.

Affermare che la nozione di “resistenza” è categorialmente ambigua significa rifiutare una visione romantica, monolitica, privandola di ogni possibile alone esotico, e ricostruire individui e gruppi vivi nelle loro conflittualità endo- ed eso-psichiche, relazionali e sociali; anzi, reali proprio perché contraddittori.

L'etnografo che non recepisce dal campo la conflittualità interna all'umano cade, insomma, in un'etnografia *thin*, esile, non densa, unilaterale, compromessa con una sola parte del campo sociale in cui è inserito. E il richiamo alla storicità endogena, interna, dei mondi locali rimanda alla genesi dei soggetti e alla loro complessa tessitura, irriducibile alla forma astratta del soggetto "moderno".

5. Il denso e l'esile

Il tema è intrigante. La "resistenza" restituirebbe una rappresentazione *thin* del mondo, antropologicamente unilaterale se non proprio falsa. Quindi, in qualche modo se l'opposizione dominio/resistenza è una categoria ambigua, lo è perché non coglie l'integralità del mondo indagato che, invece, è sempre molto più contraddittorio. Insomma, se esiste, l'ambiguità è solo quella reale, ontica direi, da perseguire e ricostruire in un tessuto complesso di comportamenti e di idee.

E però – v'è da domandarsi – se un'etnografia per essere tale è "densa" (e in qualche modo lo è sempre), quanto "deve" essere densa²⁸? Qual è lo statuto formale di tale *thickness*?

Se partiamo dalle note posizioni di Clifford Geertz, sappiamo che la finalità del mestiere antropologico sta nel raggiungere una specifica qualità etnografica, la "densità" appunto, dato che la ricerca non vuole la spiegazione, ma la comprensione di significati eminentemente locali. In altri termini, si può capire un evento o un aspetto di una cultura, se non lo si riconduce a un ruolo socialmente funzionale (integrazione o conflitto che sia), ma lo si considera capace di rendere motivata la partecipazione dei molti alla vita collettiva. E però la nozione di *thickness*, nelle sue opere, è sempre inscritta in un regime di grado positivo; anzi, non offre mai alcuna gamma di *espressione di intensità*. Il che è strano per le determinazioni qualitative, in genere scalari.

²⁸ Ho sviluppato alcuni di questi temi per questioni di antropologia urbana in A. Simonica, *Agenda per appunti etnografici su densità urbane*, in A. Bertoni, L. Piccioni, *Raccontare la città contemporanea*, Firenze, Olschki, 2017 (in stampa).

Se però andiamo a vederne la trama interna, ci troviamo di fronte (per lo meno) a due diverse casistiche che l'autore offre al lettore e allo specialista, con alterna consapevolezza: la storia del bestiame conteso fra ebrei, berberi e francesi, nel Marocco (*Thick Description: Towards an Interpretative Theory of Culture*, 1973); le scene dei combattimenti fra galli, a Bali (*Deep Play: Notes on the Balinese Cockfights*, 1972).

Brevemente. Nel primo caso, la narrazione affronta una pluralità di sistemi giuridici cui corrispondono azioni espressive che interpretano diversamente il valore e le pratiche dell'acquisizione possibile del bestiame (dalla compera alla razzia, alla negoziazione e alla sanzione); nel secondo, si mette in scena il celebre affresco degli attori balinesi che intervengono in prima persona, puntando scommesse scalari sull'esito del combattimento, con decisioni di gioco strettamente proporzionali al *ranking* sociale pubblicamente riconosciuto a ciascuno.

La prospettiva geertziana riconosce l'indubbia funzionalità integrativa delle azioni dei singoli e la ritiene utile solo per enucleare una spiegazione del mondo in termini di sistema sociale (*a là* Talcott Parsons); interpretazione quindi sociologica, non antropologica. Antropologica è invece la comprensione del dire e del fare, qualora si rappresentino i nativi nella forma in cui commentano sé stessi e gli altri, con la conseguenza che il resoconto complessivo antropologico sarebbe, appunto, una serie di autocommenti, compreso il meta-commento dell'antropologo stesso.

Stringiamo sul raffronto fra i due esempi: il primo configura un evento gadameriano, che ipotizza un percorso infinito delle interpretazioni locali verso un orizzonte ermeneutico che si sposta continuamente verso l'esterno; il secondo presuppone una immagine di orizzonte, che tende invece a includere la soggettività e a farla emergere in un dispositivo che la separa più nettamente dall'Altro. Nel primo, si enuclea il decentramento dell'etnografo che percorre le diverse prospettive degli agenti sulla scena, sino a prospettare un orizzonte di forte relativismo giuridico; nel secondo, prevale la ricerca di una sostanza comune di vita. Nel primo, è presente la versione critico-inversiva dell'antropologia statunitense alla Ruth Benedict; nel secondo, la volontà di immersione nella vita nativa alla maniera di Bronisław Malinowski. In uno prevale, in ogni caso, il punto di vista dell'etnografo,

che ordina il diverso disporsi degli autocommenti; nell'altro, se v'è successo, emerge la logica nascosta e, con essa, la cultura invisibile di un popolo che parla di sé.

Fermiamoci su questi due diversi luoghi. Nel secondo caso, in particolare, il "combattimento dei galli" è la rappresentazione esopica – dice Geertz – dell'identità narcisistica balinese, che deborda dalla trattenuta opposizione centrale fra ideale e demoniaco, tra armonia e istinto di distruzione. In ogni caso, la questione è sociale: quanto più si scommette sull'animale, tanto più è profondo il combattimento; e quanto maggiore è la discriminazione di status, tanto più emerge una tensione verso un centro collettivo condiviso.

Nel primo caso, quanto più si organizzano le discorsività, quanto più emerge la distinzione fra gruppi, collettività e individui, solo dal potere e dalla storia – e sia pur estrinsecamente – connessi. Come si esprime l'autore: "la tiritera sulle pecore" è essenzialmente un discorso sociale, anche se condotto in molteplici lingue, tanto in azioni quanto a parole.

Certo, le considerazioni geertziane riguardano il lavoro dell'antropologo, e ruotano attorno a una idea di centro che si esplicita nell'auto-rappresentazione della "persona", tra concetti vicini e lontani dall'esperienza, colto nella autorappresentazione di una persona "altra". Nei momenti e negli spazi ove i due flussi comunicativi si sintonizzano, passa la comprensione e la traduzione culturale; e le persone divengono campioni riconoscibili della "diversità" dal "noi", che si estende in una complessa ragnatela simbolica.

V'è, quindi, un forte interesse geertziano a insistere sul "metacommento" costruito dall'etnografo, le cui linee interpretative (ricoeuriane) risultano vincenti per superare il contesto, preparare la comparazione e permettere la teoria stessa (o, forse, l'universalità), senza con ciò rinunciare alla qualità etnografica della "densità".

A volere poi entrare più in profondità, ci accorgiamo di trovarci di fronte a due tipi diversi di densità: nel caso marocchino, ci si riferisce a strategie di *agency* di individui e gruppi, e si rimodula la nozione di "punto di vista nativo"; nel caso balinese, si individua una forma collettiva e si punta sulla presenza di una stratigrafia di significati, rimandando alla nozione di "senso comune".

In realtà, sembra che la seconda forma di densità sia più “densa” della prima, e la prima sia più “esile”, non per apprezzamenti assiologici o ideologici, quanto per riduzione di complessità degli elementi in gioco.

Potremmo chiamare la prima una densità *strategica*, la seconda una densità *sostanziale*; più semplice ancora, forse, in quanto siamo schierati nel campo della scalarità e non dell’opposizione: una densità *esile* e una densità *forte*, anche se, in verità, l’antonimo qualitativo di “denso” è “rado”, di “esile” è “robusto”.

Il rapporto fra *densità* ed *esilità* verte su una considerazione qualitativa della differenziazione culturale attuale, ove, al di là delle strettoie linguistiche, si tratta di rendere conto della dimensione scalare della conoscenza etnografica, ponendo i paradigmi dell’opposizione entro l’armamentario della strumentazione emica della appercezione della realtà, e non nella rarefatta episteme della comprensione.

Geertz, in fondo, intende per “densità” una cultura e un mondo locale *tout court*, mascherando con la foglia di fico della teoria degli atti linguistici la presenza della vecchia corrente americana della “cultura come configurazione”, per la quale non esiste nulla fuori dalla cultura. E del resto ciò è possibile proprio perché egli stesso, ipostaticamente, eguaglia la posizione weberiana del punto di vista nativo con la concezione wittgensteiniana del “senso comune”. E, non casualmente, fra i geertziani *From the Native’s Point of View* (1974) e *Common Sense as a Cultural System* (1975) si apre un abisso concettuale, pari a quello che oppone la fenomenologia alla logica, l’agente al sistema, l’intenzione all’essere o, se si vuole, il moderno al tradizionale.

Certo, la distinzione concettuale a tutti i costi, che porta a distinguere e opporre fra la “densità densa” da una parte e la “densità esile” dall’altra, può apparire eccessiva, non va però liquidata con leggerezza, anzi andrebbe coniugata in termini di diversità fra due stili di ricerca, insieme antagoniste e complementari, *l’etnografia delle forme* e *l’etnografia delle persone*, entro cui fare giocare la determinazione del valore culturale di un contesto.

Le due etnografie (e i due stili) non sono né equivalenti né intercambiabili. Con le prime è più agile studiare lo sviluppo, la formazione, la processualità all’interno della sfera dell’*agente*; con le seconde prevale

l'individuazione dei *sistemi* di coazione che le norme, le modellazioni, le disposizioni condivise operano sugli individui.

In ogni caso, tale distinzione va accolta con cautela, perché il denso ha una scalarità difficile da determinare *ex ante*, con buona pace degli estremisti sostenitori dell'osservazione partecipante *qua talis* risoltrice dei problemi del *fieldwork*. Lo dimostra l'etnografia attuale che produce non pochi casi di studi centrati su situazioni intermedie, in specie quando emergono processi di morfogenesi a cui mal corrispondono decise configurazioni di morfostasi, la cui variabilità richiede l'utilizzo di strumenti assai articolati e affinati.

6. Dalla dark anthropology alla anthropology of good

Cosa vuol dire recuperare, senza cadere negli stereotipi o nell'ideologismo, il senso della scalarità del denso? Se la Ortner dichiara densa solo la etnografia olistica ed esile l'antropologia della resistenza, perché ideologica e unilaterale, per Scott e l'antropologia neogramsciana l'antropologia densa è praticata solo da chi sposa il punto di vista nativo e *thin* il discorso dell'antropologo imparziale. Pur tuttavia, entrambi ipotizzano che il campo sia attraversato da una unica relazione, ossia il binomio etnografo/nativo; e pertanto entrambi sono riduttive. Sono riduttive, perché rimangono incatenati alla figura romantica dell'antropologo *hero* e obliterano tanto le nuove connotazioni della *public culture* (produzione, circolazione e consumo di media; formazione di stereotipi; *off stage* e *on display*) con cui l'antropologo entra sempre più in contatto, tanto i nuovi soggetti che premono – per conoscenza ed azione – sulla scena dell'alterità.

Vediamo più da vicino. Prima di tutto la presenza di altri soggetti sul *fieldwork*, operanti su contesti etnologici, quali le ONG, le organizzazioni no profit, il giornalismo critico etc., pone l'antropologo nella condizione di non essere più l'unico soggetto capace di condurre un campo di ricerca. In secondo luogo, va riflettuto sulla questione se l'*engagement* sia una possibile variabile di una etnografia, oppure non sia costitutiva d'essa, sempre.

Si tratta del passaggio dalla questione etica in generale agli effetti pubblici di una ricerca. Da un lato, infatti, si tratta di garantire il libero consenso dei singoli a divenire soggetti “testimoni” del loro mondo; dall’altro, si tratta di capire quanto e come gli effetti del conoscere e-spongano i *vulnerable peoples* al rischio di ricevere danno o esporsi a pericoli.

Ciò produce una retroazione sullo status formale della *thickness*. Se, infatti, scomponiamo la *thickness* in due aspetti – i significati contestuali (olistici) e i significati soggettivi (individuali) – l’olismo sembra perdere terreno rispetto alle logiche dei singoli attori. Sta di fatto, che sempre più diffusamente le ricerche si confrontino con situazioni da *studying up*, più che da *studying sideways*²⁹, ricerche verticali per le collocazioni sociali implicate, piuttosto che orizzontali per presenza di popolarità o di relazioni conoscitive.

L’antropologia sembra (finalmente?) sollevarsi dal suo destino di ricerca fra i “miserabili”, e inizia a studiare individui e gruppi delle classi, dei ceti e dei gruppi sociali “superiori” o di “rango”³⁰. L’ampliamento del numero e delle tipologie dei soggetti sul campo e il loro studio specifico implicano anche la possibilità che si debba e/si possa indagare contesti e soggetti *repugnant*, e che ciò introduca la necessità (o la possibilità) dello studio *at a distance* e non solo più *face to face*.

L’affermazione della Ortner è provocatoria ma anche consapevole rispetto al “fondamentalismo etnografico” del 1995, e una accettazione consapevole della possibilità teorica e pratica dell’*ethnographic refusal*.

²⁹ Cfr. S. Unger, *More Thoughts on Resistance and Refusal: A Conversation with Sherry Ortner*, «In Dialogue», June 12, 2017; <http://cssh.lsa.umich.edu/2017/06/12/more-thoughts-on-resistance-and-refusal-a-conversation-with-sherry-ortner/>.

³⁰ La Ortner significativamente ha dedicato le sue recenti energie allo studio di una delle maggiori avventure culturali dei media, Hollywood, anche se alla fine recedendo dalla possibilità di uno studio diretto a favore della comprensione della filmografia critica. Il momento è importante; qui però è obbligatorio ricordare che non si tratta di una novità assoluta, basti pensare al suggestivo esempio della Powdermaker che aveva tentato di studiare Hollywood, fallendo clamorosamente per questioni di “disgusto morale”. Per il primo caso, cfr. S. Ortner, *Access: Reflections on Studying Up in Hollywood*, «Ethnography», 11, 2016, 2, pp. 211-233; per l’antropologa filmica invece, cfr. H. Powdermaker, *Hollywood, the Dream Factory: An Anthropologist Studies the Movie Makers*, Boston, Little Brown and Company, 1950 (reprint 2013).

Una saggia coniugazione fra impegno e rigore determinano la necessità di una etica maggiore per le persone e un minore rigorismo etnografico, anche se ciò non vuol dire cadere nella “pornografia del potere” che vede solo connessioni di vite e contesti basati su connessioni di potere e disuguaglianza. Abbandonare questa sorta di *dark anthropology*³¹ significa anche ritornare alle connessioni della *anthropology of good* e a Durkheim sostenitore delle connessioni etiche del dovere essere nella socialità e nella cultura³².

7. Fra lads e clowns. Inversione e tradizione

Ma cosa rimane del programma della Ortner sulla “densità”? Direi che rimane l’anti-riduzionismo rispetto ad una antropologia vocata unicamente all’“orrore” della politica: rimodula la postura del Sé corporeo nella conoscenza, rafforza l’etica della persona rispetto alla priorità etica dei principi etnografici, ma ridimensiona il ruolo dell’olismo e della cultura come “ragnatela di significati”, a favore di una maggiore comprensione della collocazione sociale dei soggetti e dei gruppi implicati in un *fieldwork* decisamente “liberalizzato”. La sua accettazione, sia pure *oborto collo*, delle ragioni di ciò che nominava a suo tempo *refusal of ethnography* da parte dell’antropologia politica critica ne è un chiaro indice; e pure in parte imbarazza, perché apre in maniera troppo ellittica rispetto a un fronte così largo di problemi storici dell’antropologia dal non poter non rimettere in questione le procedure stesse della ricerca.

Risponde, però, veramente alle questioni più profonde (e meno ideologiche) sollevate dalle coniugazioni marxiste dell’antropologia? Non credo e per argomentare meglio enucleo taluni aspetti, ricorrendo a due esempi classici, vicini ai miei lavori di ricerca.

Torniamo per qualche tempo a due importanti monografie degli ultimi decenni, l’austero *Learning to Labour* di Paul Willis e il tumultuoso

³¹ S. Ortner, *Dark Anthropology and Its Others*, «Haw», 6, 2016, n. 1, pp. 47-73.

³² E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico: sociologia e filosofia*, trad. it. Milano, Comunità, 1963.

Schooling as a Ritual Performance di Peter MacLaren³³. Appartengono a decenni diversi, il primo in piena fiorezza dei *critical studies*, il secondo situabile entro le correnti ritualistiche e postmoderniste di un decennio successivo, eppure entrambi hanno a cuore ciò che possiamo definire l'individuazione di forme di "resistenza funzionale al potere".

Nella più bella monografia etnografica della Scuola di Birmingham, Willis definisce l'ideologia e la compresenza degli stati di coscienza (non coscienza di classe – si badi) di uno scapestrato gruppo di studenti adolescenti (*i lads*) che rifiutano la scuola gallese frequentata e vivono in maniera anticonformista una situazione già presaga dei futuri operai che saranno. L'autore dipinge la complessa logica di apprendimento e di azione pubblica che i ragazzi coniugano, stretti tra l'assorbimento di elementi di coscienza di classe derivante dai genitori operai e la disposizione individuale a divenire consumatori dei beni e del tempo libero, tipici di una società di massa, sino al furto e alla prevaricazione.

I *lads* irrompono sulla pagina willisiana e quasi "bucano lo schermo" per la sventatezza e l'irrompente vitalità che pongono in mostra, catturando la simpatia del lettore; e però sono anche soggetti capaci di rudi e inenarrabili episodi di violenza e malvagità. Comprendono la finzione ideologica della scuola (per Willis, sulla linea di L. Althusser, apparato ideologico dello Stato per conto della classe dominante) e quindi la rifiutano perché sicuri del loro futuro in fabbrica, ma manifestano e rafforzano in maniera sempre più mordace un comportamento composto da ideologia sessista, machismo, violenza appropriativa, fiero individualismo.

Ora, quale rapporto l'etnografo deve tessere su queste due forme di coscienza? Sono senz'altro poli contraddittori, eppure, se si accantonano semplicistiche esplicazioni psicopatologiche, rispondono (per lo meno in parte) a modalità funzionali alla riproduzione del sistema in cui i soggetti vivono e agiscono.

³³ Cfr. P. Willis, *Learning to Labour. How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, New York, Columbia University Press, 1977 (2004^a) e P. MacLaren, *Schooling as a Ritual Performance: Towards a Political Economy of Educational Systems and Gestures*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 1986 (1999²).

Sulla scena scolastica della seconda etnografia appare, invece, una scuola cattolica canadese di St. Ryan, nel nord Ontario del Canada (con minoranza cattolica al nord e protestante al sud), che MacLaren legge, alla Turner, in co-termini di “struttura della conformità” e di “anti-struttura della resistenza”.

Il gioco dinamico fra le due modalità dello stare a scuola, fra obbedienza e rifiuto o capovolgimento dell'ordine, segue la drammatica sociale dei riti di passaggio, dalla rottura, alla crisi, alla riformulazione e alla ricognizione finale. L'opposizione fra lo stato dello “studente” (passivo, apatico, senza passione e vuoto spiritualmente) e lo stato del “ragazzo”, che gioca in strada, vitale e interessato, rende speculare l'opposizione strutturale di fondo.

È invece il “clown di classe” a conoscere bene le due regole e i due modi di comportarsi: essere indefinito e indefinibile, scompiglia l'assetto scolastico, infrange regole e norme, rendendo manifesta l'infondatezza della disciplina e quindi riscuotendo la simpatia di molti. Il clown decostruisce il familiare, manifestando capricci, esprimendo vacillazioni, ostentando strepiti e noia; commenta le preghiere, bussa sui banchi, si dondola sul banco, gira per la classe.

Per MacLaren, il clown, come nel circo, svolge un ruolo complesso. Egli non solo fa ridere, ma elabora e rende manifesto un meta-discorso, identificando le regole sottostanti dell'ordine sociale e sovvertendole. Profanando le regole scritte e orali, gioca con l'inconsistenza e con l'arbitrio delle norme sociali, lancia un ponte fra la scuola e la vita, invertendo la vita della classe, sino al dileggio dell'insegnante, se non è capace di ridere anche lui.

MacLaren esalta il lato attivo dello studente-clown, però sottovaluta una sua funzione nascosta, in quanto il suo comportamento diviene il modello negativo per il resto della classe, ben presto rafforzando il modello egemone positivo che l'apparato scolastico consuma istituzionalmente. Il fatto è che nell'etnografia di questa scuola cattolica dell'Ontario i giovani portoghesi e gli azzorriani devono assimilare l'immagine del *Christus patiens*, per diventare buoni cattolici e buoni lavoratori, celebrando una ideologia conservatrice che trasmette in maniera silente un apprendimento strutturale rispetto al manifesto curriculum.

I riferimenti etnografici si riferiscono a due casi diversi, rispettivamente una duplice contraddittoria consapevolezza di futuro operaio e attuale consumatore da una parte, e dall'altra una cultura della performance che individua nell'inversione rituale clownesca la chiave per scoprire l'ordine nascosto. La rabbia e il risolino dei *lads*, però, sono tanto funzionali al potere quanto il riso e le pagliacciate dello studente che si fa beffe dell'istituzione scolastica; anzi, l'effetto prodotto sul contesto non si traduce in una generalizzazione della resistenza (ribellistica nel caso gallese, liminale a St. Ryan), ma in forme di emarginazione o di spettacolo pubblico, rafforzante due forme diverse di "apprendimento latente" di conservazione dell'ordine.

In entrambe le situazioni vediamo che la resistenza è coniugata all'interno di una discorsività complessiva (scolastica, formativa, professionale etc.) che i soggetti sociali coinvolti accettano in maniera consensuale e non fisico-coercitiva; in termini gramsciani, una discorsività che fa parte dell'*egemonia* di una leadership intellettuale e morale di un gruppo che impone un determinato ordine politico al mondo.

"Acculturazione egemonica" definisce D. V. Kurtz³⁴ l'insieme delle opere e delle pratiche che agenti politici e culturali pongono in atto per indurre ad assentire ad una ideologia del lavoro che non ricorre alla violenza fisica ma alla distribuzione simbolica nel mondo del peso del bene e del male, con esplicito ricorso a Gramsci.

L'egemonia è quindi un processo complesso, e non una semplice forma ideologica, che riesce a immettere gli individui entro le istituzioni, donando identità sociale, ma che soprattutto concretesce anche assorbendo le stesse resistenze al potere. Questa attenzione gramsciana e neo-gramsciana è sottovalutata dalla Ortner, anche se essa, correttamente intesa, potrebbe confluire nella rivalutazione del *refusal of ethnography*.

³⁴ D. V. Kurtz, *Hegemony and Anthropology: Gramsci, exegeses, reinterpretation*, «Critique of Anthropology», 16, 1996, n. 2, pp. 103-135; D. V. Kurtz, *Political anthropology. Paradigms and power*, Oxford, Westview Press, 2001, con relativo capitoletto dedicato a Gramsci, ritenuto fondatore della versione culturale dell'antropologia dell'economia politica.

8. *Antropologia della società civile*

La pluralità temporale e insieme coeva delle identità è un importante tema nonché uno dei maggiori lasciti della scuola di Birmingham, in specie di Stuart Hall³⁵, che vede proprio in Gramsci il pensatore che ha maggiormente pensato in termini di costituzione processuale delle identità culturali, grazie alla sintesi di diversi livelli surdeterminati di coscienza, gettando nuova luce sul razzismo e sul neoliberalismo.

Su tale co-identitarietà è utile riprendere le tesi della Crehan sulla nozione di cultura, e in particolare sull'opposizione fra tradizione e modernità, un cattivo *marker* – per l'autrice – della nozione antropologica di cultura, perché essenzializzante la connessione sociale.

L'assunto fondamentale della proposta è, invece, che il rapporto fra potere e classi sociali sia un paradigma analiticamente ed euristicamente più forte della connotazione di cultura in termini di “tradizione”. La tesi è sicuramente gramsciana³⁶ e si riannoda alla differenza fra le due forme di folklore, il reazionario e il progressivo, che a sua volta è leggibile in termini – rispettivamente – di tradizione/passato e modernità/futuro.

Se la questione è posta in tali termini, la tesi gramsciana sulla duplicità del folklore non sembra, però, oggi più sostenibile.

Il fenomeno della “invenzione della tradizione”³⁷, i ritualismi, l'inversione rituale, nonché tutte le forme di rifunzionalizzazione, riabilitazione o rivalorizzazione delle tradizioni (a livello sia nazionale sia internazionale, come l'antropologia neo-gramsciana ha di recente studiato) fanno sì che fra tradizione e modernità non vi sia opposizione statica e storica, ma mobilità e reciproca continua riconversione. Il fol-

³⁵ Cfr. S. Hall, *Il soggetto e la differenza*, trad. it. Roma, Meltemi, 2000.

³⁶ Tale nesso gioca un ruolo significativo anche in Willis, che, alla conclusione di *Learning to Labour*, ritiene possibile superare l'antinomia identitaria dei *lads* con una futura riconciliazione lavorativa di classe. È la parte più caduca del volume, uno scivolamento ideologico, etnograficamente innecessario.

³⁷ Notoriamente, E. Hobsbawm ha per primo definito il fenomeno della “invenzione della tradizione”, conferendo però alla sua emergenza la funzione di camuffare ideologicamente i rapporti di potere; cfr. E. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1983 (tr. it. *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1987, 2002³).

lore-relitto non è entità atona né disperatamente ferma a un passato oramai tramontato, per comportamento e per forma di coscienza; ma momento sempre rivitalizzabile, e in ogni caso in possesso di risorse di resistenza potenziale. La nozione di resistenza come movimento in atto, poi, ridona tanto alla tradizione quanto al folklore-relitto oggettualità, significato e funzione, pur non identificandosi per ciò stesso con il lato “progressivo” gramsciano. E se i suoi tratti vengono a condensarsi in fattispecie – come suole dirsi oggi – “essenzializzate”, sono nondimeno momenti di processi reali antropologicamente rilevanti e da studiare, che non riescono ad erodere le basi teoriche ed euristiche della nozione antropologica di cultura.

I *critical studies* hanno a lungo lavorato sulla compresenza di forme di coscienza differenziate o contraddittorie, e concluso sulla non-transitorietà delle forme co-identitarie o, per lo meno, sulla loro non predicibilità di transito, recuperando uno “spirito di filosofia vivente” che sta dietro le tradizioni.

Senza altro il continuo convertirsi di passato e presente apre ad una accezione di “società civile” né solo strumentale al dominio (non necessariamente lo Stato), né solo antagonista al potere. Esiste una “guerra di posizione” che è al contempo lo specchio e il luogo della scomposizione di essa in movimenti sociali differenziati, la cui formazione risponde a due modelli fondamentali, la *cooptazione* della e nella egemonia ideologica del potere da un lato, e dall’altro la costituzione del/i movimento/i della *contro-resistenza* che porta all’opposizione o al rifiuto, per raggiungere altre forme di libertà politica.

Quanto e come le due anime dei movimenti sociali e delle loro forme di autorappresentazione siano debitorie del primo o del secondo modello è questione di ricerca antropologica non limitata al folklore progressivo. Ed è quindi anche questione di una etnografia che, liberata dal laccio immobilizzante dell’etnologismo, sia capace di recuperare la contraddittorietà delle identità culturali, i diversificati momenti di oggettivazione dei sistemi di significati, le manifestazioni differenziate del Sé, la varietà delle funzioni di dominio esercitate in un contesto, la varietà delle soggettività individuali e collettive, l’abbassamento della autorità etnografica e la rinegoziazione del ruolo e delle funzioni delle risorse conoscitive e intellettuali di coloro che hanno legittimo di-

ritto a parlare di e per un territorio, al fine di attivare uno studio antropologico privo di pregiudizi. La ricerca delle “distinzioni” rimane pertanto il compito di una antropologia e di una etnografia che sappia cogliere la scalarità del “denso” nella sua molteplice fenomenologica varietà, cautelandosi dall’attrazione verso un modello unitario.