

ANALISI SCIENTIFICA SPASSIONATA E IMPEGNO
POLITICO-MORALE DEL RICERCATORE
DISPASSIONATE SCIENTIFIC ANALYSIS AND
POLITICAL-MORAL ENGAGEMENT OF THE
FIELDWORKER

Alberto M. Cirese
Università di Roma

Francesco Remotti
Università di Torino

L'invito a trattare il tema *Analisi scientifica spassionata e impegno politico-morale del ricercatore* che Vinigi Grottanelli mi ha cordialmente rivolto tocca un punto sul quale da anni c'è tra di noi colloquiale e colloquante diversità di vedute; e perciò quell'invito mi si è configurato come una sorta di amichevole sfida "esterna", o almeno come una più specifica e pubblica occasione per confrontare opinioni e indirizzi appartenenti a diversa sponda. Ma c'è di più: almeno per quanto mi riguarda, la "sfida-occasione" di tipo esterno veniva a coincidere col proporsi o riproporsi di nuovi e vecchi problemi "interni" a quanti di noi si sono considerati o si considerano impegnati a contribuire, anche con lo studio e la ricerca, alla trasformazione dell'attuale stato di cose.

Il tutto insomma si poneva come una sorta di opportuna coazione a identificare e rimeditare il nodo centrale (conoscere "è" trasformare, e conoscere "per" trasformare) di una vicenda di indagini e di impegni cui anche personalmente ho partecipato.

A rendere poi ancor più stimolante l'occasione contribuivano due ulteriori elementi, tra nostalgia e attualità: per un verso quel tanto di gratificazione che nasce dal veder affrontata in sedi tanto più vaste, e ideologicamente diverse, una tematica che in pochi avevamo cercato di proporre ormai quasi trent'anni fa; e per altro verso la sollecitazione che deriva dal fatto che il tutto oggi avviene nel quadro di un confronto o dibattito, sia esterno sia interno, che alla soglia degli anni Ottanta ha ormai dimen-

sioni, caratteristiche e interlocutori assai diversi rispetto a quelli degli anni Cinquanta e Settanta.

Avevo perciò accettato volentieri l'invito. Alla resa dei conti, però, mi trovo a dover dichiarare che da un lato avevo sottovalutato la complessità dell'argomento, e che dall'altro avevo sopravvalutato tanto le mie conoscenze e capacità quanto le effettive disponibilità di tempo. Pensavo ad esempio di poter considerare il tema sui suoi due possibili versanti: quello dei "dislivelli interni" e quello dei "dislivelli esterni", per usare una mia vecchia proposta terminologico-concettuale, e cioè sia dal lato delle società articolate in classi, quali tra l'altro quella italiana, sia dal lato delle società radicalmente "altre" rispetto a quella occidentale. Ritenevo inoltre di poter sostanziare le considerazioni sul settore di cui ho più diretta esperienza, quello delle ricerche italiane, con una effettiva rilettura (o ri-rilettura) della vicenda di impegni e disimpegni che s'è svolta nell'ultimo trentennio, avvalendomi in ciò dei vari contributi storico-metodologici che in materia si sono avuti negli ultimi anni, e ricavando dal tutto un quadro delle diverse teorie e pratiche dell'impegno che avesse una qualche sistematicità categoriale ma che fosse di continuo sostanziato da riferimenti storico-testuali "concreti", come suol dirsi.

Viceversa ciò che qui presento è addirittura inferiore ai pur non eccelsi propositi. Voglio dire che sono rimasti solo nelle buone intenzioni di cui è lastricato l'inferno sia l'articolazione del discorso sul versante delle società che un tempo dicevamo "etnologiche", sia il riesame puntuale della vicenda italiana. Ciò che infatti presento è soltanto la griglia iniziale e provvisoria che l'indagine avrebbe dovuto sostanziare, confermandola o invece modificandola.

Mi riduco insomma a dare un puro schema teorico-formale che non ha alcuna pretesa né di esaustività né di solidità. Me ne scuso, segnalando tuttavia che il carattere dichiaratamente provvisorio (e consapevole della propria carenza di verifiche) consentirà un più ampio raggio di critiche, correzioni, integrazioni: con vantaggio, spero, non tanto per la vivacità della discussione quanto per quel tipo di comunicazione e di confronto più vasti e articolati che la cresciuta dimensione degli studi demo-etno-antropologici italiani ormai perentoriamente esige.

Ed ecco dunque il mio schema, nel quale le asserzioni sono da intendersi, davvero alla lettera, come proposte; o meglio come "tesi" che il controllo collegiale approvi, emendi o respinga.

È ormai quasi universale il convincimento che la condizionalità storica, collettiva e individuale, costituisca un elemento costante di ogni operazione conoscitiva. Si riconosce cioè che tutte le ricerche sono sempre condizionate in qualche misura da almeno tre "soggettività" (quella "di epoca", quella "di classe" e quella "individuale"), e che queste soggettività inoltre si collegano con il particolare "punto di vista" (paradigmi, programmi e metodi) che è assunto dalla comunità o sotto-comunità scientifica cui ciascuno appartiene materialmente o idealmente.

Diverso però, e anche profondamente diverso, è l'atteggiamento che si assume nei confronti di questa presenza e incidenza delle varie soggettività (che ovviamente ricomprendono anche le posizioni o collocazioni etico-politiche di ciascuno).

In proposito si possono individuare (schematicamente e un po' forzatamente) due posizioni estreme.

La prima posizione considera sempre negative tutte le influenze e incidenze di tutte le soggettività: le considera cioè come un nemico che è difficile vincere definitivamente, ma che ciononostante va strenuamente combattuto in un costante sforzo di approssimazione alla "neutralità assoluta" del sapere.

La seconda posizione punta invece sulla ineliminabilità delle condizionalità storiche e personali per dichiarare che non c'è altro sapere se non quello che si produce potenziando ed esaltando tutte le spinte situazionali, se non addirittura tutte le pulsioni individuali, in un quadro di "soggettività totale".

Nella realtà delle cose, invero, le due posizioni estreme non si presentano mai allo stato puro, per così dire; ciò che si incontra è sempre una qualche posizione intermedia, diversa da altre possibili per la qualità o quantità dei dosaggi tra gli opposti elementi.

Se nella fitta gamma di queste posizioni intermedie dovessi segnalare qualcuna, personalmente considererei più persuasive quelle che, per così dire, combattono su due fronti: che riconoscono, per un verso, che l'emergenza di nuove soggettività (specialmente se collettive o sociali: punto di vista del proletariato, per esempio, oppure delle donne) può contribuire e contribuisce proficuamente a rompere la cristallizzazione dei precedenti paradigmi, e dunque risulta o può risultare fruttuosa sul piano conoscitivo; e che per altro verso ritengono che la pur ineliminabile non-neutralità di ogni conoscenza (propria ed altrui) si collochi (e dunque eventualmente si combatta o contesti) a livelli assai diversi, a seconda dei campi e dei tipi di conoscenza (come sostenere che la non-neutralità della matematica o della logica, poniamo, sta sullo stesso piano della non-

neutralità delle ricerche storiche o sociali?). Segnalerei inoltre che da consimili posizioni discende la naturale conseguenza che la positività dei risultati scientifici complessivi resta alla fin fine affidata alla piena libertà, anche formale, del confronto tra prospettive e metodi non solo diversi ma addirittura contrapposti.

Qui però non debbo occuparmi della fondatezza di queste o di altre singole posizioni. Rispetto al tema specifico, invece, importa segnalare che ognuna delle possibili posizioni (ivi comprese quelle estreme) associa sempre al "sapere" un qualche "dovere". Supponiamo ad esempio che si giudicasse distortivo e inquinante ogni e qualsiasi coinvolgimento politico o morale o sociale del ricercatore; ebbene, anche in questo caso si costituisce per il ricercatore un impegno: quello di rifuggire fino in fondo da ogni coinvolgimento. E così anche il rigetto dell'impegno si configura come impegno al rigetto, allo stesso modo che il rifiuto di prese di posizione politiche è anch'esso una presa politica di posizione.

Si tratta, di nuovo, di considerazioni abbastanza piatte, e per giunta abbastanza imprecise. Tuttavia mi paiono preliminarmente necessarie rispetto al nostro tema. Se infatti, almeno per un momento, l'importante non è polemizzare o apologizzare ma invece capire e capirci e farci capire, allora occorre evitare, per quanto si può, un distorto equivoco: quello di pensare che da una parte ci siano i "puri" da ogni contaminazione socio-politica, e dall'altra stiano invece i "contaminati" che con l'impegno politico-sociale s'infangano, inquinando la scienza. Siamo invece tutti in qualche modo "contaminati", ed il contrasto sta tra i diversi tipi di contaminazione. Per quanto riguarda poi le incidenze "negative" che i diversi tipi di "contaminazione" possono avere sui risultati del conoscere, sembra evidente che, almeno in genere, sono assai più controllabili, soggettivamente e intersoggettivamente, gli effetti prodotti da un impegno consapevole e dichiarato che non invece gli effetti di un impegno che, pur esistendo, o ignora o nega di esserci. Né può darsi per scontato che la volontà di lasciare che le cose stiano come stanno, o vadano come vanno, introduca nella ricerca delle tendenziosità meno pericolose di quelle che possono venir introdotte dalla volontà di contribuire alla trasformazione della società o del mondo.

Se dunque si accettasse di considerare anche il disimpegno come un impegno, sia pur negativo, allora l'opposizione tra "scienza" e "impegno" proposta dal nostro tema non coinciderebbe più con l'opposizione tra quanti si dichiarano impegnati e quanti dichiarano di non esserlo. Il problema del rapporto tra la propria con-

dizionalità ed i propri procedimenti conoscitivi viene a porsi "all'interno" di ciascuno dei due schieramenti: ai disimpegnati, nei confronti appunto del loro non-impegno, ed agli impegnati in rapporto alle loro intenzioni o azioni di tipo trasformativo.

Vero è che forse, ad una considerazione più ravvicinata, gli schieramenti dovrebbero essere meglio identificati ed articolati: tra la volontà di cambiare e la volontà di non cambiare, infatti, esiste almeno la possibilità di una assoluta indifferenza così alla conservazione come al cambiamento. Inoltre è probabile che le questioni non si presentino esattamente negli stessi termini per tutti gli schieramenti, e cioè che gli impegni agiscano in modalità ed a livelli diversi dalle modalità e dai livelli coinvolti dai disimpegni. Ciò non toglie però che questo sia il quadro generale di problemi cui necessariamente ci porta il tema in discussione; e sarebbe quindi doveroso cercare di considerarlo articolatamente in tutti i suoi settori e su ciascuno dei suoi versanti, sottraendoci all'illusione che il non-impegno (o l'impegno-a-non) garantisca la purezza neutrale dei risultati scientifici, ma assieme evitando il rischio di ritenere che l'impossibilità di un punto di vista davvero "neutro" legittimi qualsiasi pasticcio purché "impegnato" in direzioni etico-politiche che soggettivamente consideriamo giuste. In altre parole mi auguro che il dibattito voglia portare la sua attenzione non solo sui problemi conoscitivi posti dall'impegno ma anche su quelli posti dalla sua negazione.

Ma il tema *Analisi scientifica spassionata e impegno politico-morale del ricercatore* può essere inteso anche in una accezione più ristretta e specifica: come riferito cioè, esclusivamente o prevalentemente, a chi è o si considera impegnato a contribuire, anche con le proprie ricerche, a trasformazioni più o meno radicali dell'attuale assetto socio-politico di tipo capitalistico e imperialistico. E probabilmente è questa la accezione su cui principalmente intendevano richiamare l'attenzione i promotori del convegno.

A denominare questo tema più specifico (da non staccare comunque da quello più ampio, sopra accennato) proporrei la seguente espressione: *Conoscenza "scientifica" e azione "progressista"*. Come mi pare evidente, tale formulazione lascia da canto i problemi conoscitivi posti dal disimpegno o dal non-impegno, mentre peraltro l'impiego dell'aggettivo "progressista" ottiene due distinti effetti: per un verso esclude dal quadro posizioni anticapitalistiche o antiimperialistiche di tipo "regressivo" (sappiamo che

ne esistono, e che sembrano rapportabili a quelle forme che il *Manifesto* del 1848 chiamò di « socialismo feudale »); per altro verso, poi, l'aggettivo "progressista" è abbastanza largo per comprendere anche posizioni diverse da quelle del marxismo più o meno ufficiale (e cioè più o meno collegato alla tradizione delle diverse Internazionali).

L'espressione « conoscenza scientifica e azione progressista » parrebbe dunque abbastanza adeguata per identificare il filone delle ricerche italiane "di sinistra" che nell'ultimo trentennio si sono volte al mondo popolare ed alle culture subalterne. E parrebbe adeguata anche per il fatto che l'espressione lascia abbastanza imprecisato il tipo di legame che si intende stabilire tra il conoscere e l'agire: una ambiguità o polivalenza che mi pare ben corrisponda ai diversi modi con cui quel legame è stato inteso e praticato nella vicenda di studi e ricerche cui mi riferisco.

Pur se in prima e grossolana approssimazione, ovviamente tutta da ricontrollare sui fatti, mi sembra infatti che la vicenda di quella che chiamerò la "demologia progressista" italiana potrebbe in certa misura leggersi nei termini della tensione più o meno accentuata o dissolta tra due "persuasioni" (e tra la possibile diversità dei loro "sensi") che schematicamente indicherei così:

1. conoscere "è" trasformare
2. conoscere "per" trasformare.

Non credo (ma andrebbe ricontrollato) che le due "persuasioni" abbiano esplicitamente assunto questa forma. Certo è però, o almeno mi pare, che in tutta la vicenda della nostra demologia progressista siano stati presenti ed attivi, facendosi addirittura corposo "senso comune", due riferimenti o "canoni": quello costituito dall'epigrafe che al suo « Ordine Nuovo » appose Antonio Gramsci, e cioè: « la verità è sempre rivoluzionaria », e quello dell'undicesima tesi di Marx su Feuerbach, ossia: « i filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo; si tratta però di trasformarlo ».

Ma tra le due persuasioni che ho schematicamente formulato (così come del resto, e forse anzi con più forza, tra i due "canoni" da cui discendono) c'è evidente differenza di statuto: teoretico-assertorio, per così dire, nel primo caso, e pratico-programmatico nel secondo. Inoltre, a rigore, la prima persuasione non implica la seconda, e la seconda non implica la prima. La convinzione che « conoscere è trasformare » non comporta di per sé pro-

grammi conoscitivi direttamente finalizzati alla trasformazione quali quelli viceversa richiesti dalla formula « conoscere *per* trasformare »; e ciò per il fatto che quella convinzione ammette il valore trasformativo di ogni conoscenza, anche se raggiunta al di fuori di ogni immediato proposito o programma di trasformazione. Di contro, l'affermazione che si deve « conoscere *per* trasformare » non comporta che si accetti il valore trasformativo di ogni conoscenza (asserito invece dalla formula « conoscere è trasformare »), visto che la sola conoscenza che conta è quella deliberatamente indirizzata alla trasformazione extraconoscitiva o pratica. Tuttavia né il diverso statuto né la reciproca indipendenza rendono incompatibili le due persuasioni. E ciò che propongo è appunto l'idea che nella demologia progressista italiana le due persuasioni abbiano agito congiuntamente, con reciproca influenza ma con accentuazioni ora del momento "conoscitivo" ed ora di quello "attivo", a seconda delle letture o interpretazioni che ne sono state date e che, estremizzando, ridurrò schematicamente a due.

Prendiamo l'epigrafe gramsciana « la verità è sempre rivoluzionaria ». Possiamo leggerla in modo letterale, normale, e addirittura terra terra: possiamo cioè intenderla semplicemente (o riduttivamente?) come l'affermazione o il riconoscimento che il conoscere, quando è valido e cioè quando coglie "verità", è di per sé un atto che trasforma il mondo. Ma possiamo leggere l'epigrafe in senso che dirò "forte" (o forzato?); intenderla cioè come se dicesse che « la sola verità è quella dei rivoluzionari ». E le conseguenze dei due modi di intendere sono ovviamente molto diverse.

Come è chiaro, infatti, la lettura forte non lascia posto ad una qualsiasi autonomia (o almeno specificità) del momento conoscitivo, con conseguente rottura verticale nei confronti di ogni posizione che non sia la propria, o che comunque contenga una qualche distinzione tra conoscenza e azione. Su questa linea mi pare appunto che vadano a collocarsi quelle secche opposizioni tra scienza borghese e scienza proletaria che hanno caratterizzato alcune fasi ed alcuni aspetti del marxismo (anche tra noi); ma andrà aggiunto che, alla fin dei conti, posizioni di questo tipo non sono necessariamente solo del marxismo ma possono riscontrarsi quasi in ogni posizione che si dichiari o sia "rivoluzionaria".

Se invece si intende l'epigrafe gramsciana più letteralmente (o, se si vuole, con lettura "debole") allora mi pare vengano a cadere le contrapposizioni secche tra scienza borghese e scienza proletaria, o simili, mentre per altro verso si aprono margini di in-

contro-scontro (pur se « franco ed aperto », come usa dire il linguaggio della diplomazia) anche con indirizzi culturali diversi o addirittura avversi. E lungi dal ribaltarsi, la formula « conoscere è trasformare » afferma invece che il conoscere ha suoi aspetti e modi e momenti di autonomia (almeno relativa), ed in ogni caso presenta sue specificità non obliterabili nei confronti di scopi, situazioni e congiunture extraconoscitive ed extrascientifiche.

Analoghe diversità derivano dalle due letture per ciò che riguarda la seconda persuasione, e cioè « conoscere *per* trasformare ». In sé questa formulazione non dice molto sul posto teorico da assegnare al conoscere; si limita a privilegiare programmi di ricerca che abbiano finalità di trasformazione extraconoscitiva (e dunque programmi diversi da quelli che possono nascere da posizioni riconducibili alla formula del « conoscere per il conoscere »).

Ma quali saranno i programmi che possono nascere dal « conoscere per trasformare » nel caso che l'epigrafe gramsciana sia "sentita" come se dicesse che « la sola verità è quella della rivoluzione o dei rivoluzionari »? Questa lettura forte (o forzata?) già sembra togliere, come ho accennato, ogni sia pur relativa autonomia al conoscere in sé; ed in materia di programmi di indagine, se la sola verità è quella che la rivoluzione costruisce, anche i progetti conoscitivi non potranno essere altro che i programmi di azione della rivoluzione, e la validità o meno dei loro risultati tende ad identificarsi con la riuscita o meno delle azioni trasformative.

Se viceversa si accetta la lettura normale (o riduttiva?) dell'epigrafe gramsciana, allora anche i programmi conoscitivi, come già il conoscere in sé, conservano una sia pur relativa autonomia rispetto a quelli immediatamente politici o di azione, anche se resta fermo il privilegiamento di quelli finalizzati al trasformare. Ed in tal caso restano margini perché da un lato le prospettive "progressiste" possano accogliere o utilizzare risultati conoscitivi raggiunti anche per vie o con programmi diversi dai propri, e perché dall'altro lato anche gli studiosi che si muovono per altre vie possano venir "persuasi", per così dire, dai risultati raggiunti per la via del conoscere finalizzato alle trasformazioni che diciamo "reali" (sempreché, beninteso, non valga quella tesi della « incommensurabilità delle teorie » che da alcuni si avanza, e la cui eventuale accettazione ricondurrebbe forse alle letture "forti" di cui ho parlato).

Naturalmente non solo non penso che la complessità del marxismo (dei marxismi) sia riducibile alle scheletriche opposizioni che

ho segnalato, ma non credo neppure che tutta la vicenda della demologia italiana che ho detto progressista sia spiegabile solo con la rarefatta strumentazione che qui ho cercato di impiegare: tra l'altro la teoria e la pratica di quella demologia si intrecciano strettamente con una serie di "congiunture" politico-culturali complessive la cui incidenza ha avuto caratteri di forte immediatezza (di "battaglia politica"), e che dunque andrebbe pur sempre considerata, come di solito s'è fatto, su terreni meno remoti di quello qui prescelto.

Tuttavia, pur se rimasta al semplice stato di abbozzo, l'idea che qui prospetto è che, a meglio giudicare del passato ed a meglio decidere del futuro, gioverebbe ormai anche un esame che nelle diverse immediatezze congiunturali cercasse di valutare la presenza e il peso di certe soggiacenti opzioni di fondo rispetto ai tipi di "lettura" che ho schematizzato. Un'ipotesi, a puro titolo esemplificativo: che le diversità e le convergenze che variamente intercorrono, che so, tra Ernesto De Martino, Gianni Bosio, Danilo Montaldi o Raniero Panzieri (vado ovviamente al di là della "demologia» ristrettamente intesa) possano in qualche modo ricondursi (ed eventualmente meglio chiarirsi in rapporto) alle più o meno implicite loro letture deboli o forti dell'epigrafe gramsciana, dell'undicesima "glossa" marxiana, e delle due formule che più sopra ho considerato; e mi parrebbe, sempre in via di ipotesi, che De Martino, pur se con diversità di accenti nei suoi diversi periodi, propenda per il primo tipo di lettura, mentre verso il secondo si collochi Bosio, ma in modalità che potrebbero aiutare a identificarne meglio le affinità e i contrasti con Montaldi o Panzieri. Ma, come torno a sottolineare, il tutto è solo un'ipotesi che l'indagine effettiva avrebbe dovuto confortare o smentire (coinvolgendo anche, col necessario sforzo di distacco critico e oggettivante, quel tanto che anche a me personalmente è accaduto di fare o di dire nella vicenda in questione). E lascio ad altri, nel dibattito o dopo, il giudicare se giovi una tale verifica (eventualmente da estendere a Rocco Scotellaro, Danilo Dolci ecc.).

Segnalerei tuttavia un altro punto, relativo ai piani o livelli cui si può condurre, o ci si può proporre di condurre, l'azione progressista.

In effetti un'azione trasformativa può condursi anche soltanto sul terreno delle "idee", o addirittura solo su quello delle idee "dominanti". Sbrigativamente direi che questo è quanto sembra accadere in campo storico-filosofico o artistico-letterario dove l'even-

tuale azione progressista è esclusivamente o quasi una "battaglia delle idee": se ad esempio l'oggetto della ricerca di uno storico è la rivoluzione francese, possiamo dire che lo storico « modifica il suo oggetto » nel senso che modifica l'"interpretazione" di quella rivoluzione, ma non certo nel senso che con il suo intervento modifica gli eventi passati su cui porta la sua riflessione. L'aspetto di "battaglia delle idee" è certo vivacemente presente anche nella demologia progressista italiana: basti pensare alla ben nota tesi di Ernesto De Martino sulla etnologia storicistica come strumento di dilatazione o rottura dell'orizzonte storiografico dell'occidente, e dunque come azione di critica di alcuni aspetti delle ideologie capitalistiche ed imperialistiche.

Ma, a differenza degli studi storico-filosofici e artistici, le ricerche demo-etno-antropologiche hanno la caratteristica di comportare il contatto *in vivo* con gruppi umani: uomini e donne, ossia persone, e loro concezioni o comportamenti, idee e pratiche, e via dicendo. Ogni volta dunque che si fa ricerca sul campo (e poi più oltre quando se ne dà conto, o se ne ricavano risultati), oltre al problema dell'azione che si può o deve compiere sul terreno della battaglia delle idee, si apre con forza il problema dell'azione progressista chi si può o si deve compiere sul terreno della organizzazione politico-sociale (o economico-sindacale o educativo-culturale ecc.) dei gruppi umani cui si dedica la ricerca.

Il problema in verità si pone con forza anche a prescindere da ogni proposito di azione progressista. Quel che sempre si instaura, in ogni ricerca demo-etno-antropologica condotta *in vivo*, è un rapporto tra persone, uomini o donne, ed osservanti o osservati, che siano. E dunque c'è un minimo al di sotto del quale l'etica demo-etno-antropologica non potrebbe-dovrebbe mai scendere: per dirla con le parole di un vecchio poeta e raccoglitore di canti popolari che mi è caro, non è mai accettabile che la gente di cui ci si occupa per ragioni di "studio" resti nient'altro che « lo strumento non amato dei nostri interessi » (o altrimenti non c'è differenza da ciò che accade in politica ogni volta che questa travalica, ed accade da ogni parte assai spesso, quella quasi impalpabile ma decisiva linea che separa il sano realismo e la forza delle convinzioni dal cinismo brutale e dal fanatismo feroce).

Al di sotto di quel minimo, ovviamente, nessun discorso è possibile. Più oltre però ci si divarica, non solo tra non impegnati e impegnati, ma anche all'interno stesso dell'impegno. E chi stia su quest'ultimo versante s'incontra e si scontra con un aggrovigliato

nodo di questioni anche scottanti: i problemi dell'intellettuale organico di cui parlava Gramsci si mescolano o si scontrano con quelli dell'osservazione partecipante che da tecnica di rilevamento si fa atteggiamento politico-affettivo; e si aggiungono le tensioni tra spontaneità e direzione consapevole o tra cultura dall'alto o cultura dal basso, mentre le ribellioni degli oggetti etnologici o demologici (assieme all'emergenza di movimenti giovanili o femminili, di etnie o di minoranze linguistiche) sconvolgono le vecchie prospettive demo-etno-antropologiche, e spesso rigettano con forza ogni osservazione esterna, sia pur partecipante, avviando di contro processi interni di osservazione, riconoscimento, recupero: una partecipazione osservante o, come anche si dice, una riappropriazione di quel che si è o si intende essere in base a ciò che si è stati o si pensa si sia stati.

Si tratta di una selva di problemi caldi, anzi addirittura scottanti. Tanto più lungo, sorvegliato, paziente e rigoroso dovrebbe essere dunque il tentativo di vedervi più chiaro e riconoscere linee durevoli e aspetti caduchi nel vivace germinare e crescere e scontrarsi di esperienze. Tanto meno perciò posso dirne qui, per le inadeguatezze che già ho segnalato. Al solito, perciò, mi restringo ad avanzare l'idea che anche su questo terreno, forse, un qualche vantaggio di intelligibilità almeno schematica e preliminare potrebbe ricavarsi con il riferimento alle interpretazioni letterali o invece forti di cui ho parlato. Sarebbe cioè da controllare se, ed in che misura, alle letture forti si accompagni una più netta concezione (e pratica) della ricerca come momento essenzialmente politico-organizzativo.

Anche in questo settore, naturalmente, la polarità tra letture forti e deboli andrebbe correlata con le diverse situazioni complesse, e cioè con i diversi momenti storico-politici in cui di volta in volta si è collocata o sviluppata la componente politico-organizzativa di quella che chiamerò approssimativamente la "ricerca militante". Nella vicenda demologica italiana cui mi riferisco quella ricerca sembra aver avuto come sua caratteristica costante ciò che con Gramsci possiamo chiamare lo « spirito di scissione » delle classi dominate rispetto alle dominanti. Tuttavia sembra che una differenza notevole, e crescente, vi sia tra quanto si pensò e si fece negli anni Cinquanta, e quanto si è avuto in seguito. In quella prima e ormai più remota fase l'azione che si accompagnava all'operazione conoscitiva era inquadrata nelle prospettive politico-organizzative della sinistra identificata con i due partiti "storici" del

proletariato, quello socialista e quello comunista. Successivamente (e l'esplosiva presentazione dello spettacolo « Bella Ciao » al Festival di Spoleto nel 1964 pare il momento di inizio di una nuova fase) l'azione di ricerca militante diviene piuttosto uno dei modi con cui si cerca di costruire nuove aggregazioni che si considerano a sinistra della vecchia sinistra. Schematicamente, dalle azioni di spinta collaborativa all'interno dei partiti esistenti, si passa ai propositi di "fondazione" di movimenti nuovi. E il tutto, come è evidente, si intreccia con gli eventi del '68 e i successivi.

Ma anche nel quadro delle diverse motivazioni e contestualità qui accennate, sembra restare viva la tensione tra chi tende a mantenere ferma una specificità ed una autonomia, sia pur relativa, del momento conoscitivo (ed è perciò passibile dell'accusa di essere "accademico"), e chi viceversa accentua il momento dell'azione (ed è perciò passibile dell'accusa di essere "agitatorio"). Ed è tensione che pare intercorrere non solo tra persone o gruppi diversi, ma anche all'interno di singoli gruppi o persone: penso più specialmente alla compresenza del momento storico-filologico e di quello politico-organizzativo nel quadro stesso di una esperienza per tanti rispetti centrale, quella di Gianni Bosio, del Nuovo Canzoniere Italiano e dell'Istituto Ernesto De Martino.

Ma di nuovo qui dovrebbe passarsi dalla ideazione ipotetica e preliminare di una griglia interpretativa ad una indagine effettiva sui fatti che misuri la validità o meno di quella griglia. È però un passaggio, come ho già detto, che non mi è riuscito di fare. Debbo perciò fermare qui il discorso, solo aggiungendovi un ulteriore interrogativo, rivolto così all'interno come all'esterno delle esperienze di quella che ho chiamato la demologia progressista italiana. E cioè se, nelle mutate condizioni oggettive e soggettive dei nostri studi e dei loro oggetti, e più specialmente in momenti di crescita del dibattito sia all'interno che all'esterno dei diversi schieramenti, non occorra che tutti intensifichiamo quello sforzo di riflessione o di presa di distanza anche rispetto alle proprie posizioni (un modo freddo e oggettivante di trattare materie scottanti e coinvolgenti) che mi pare sia il tratto distintivo e dirimente dello spirito critico e laico nei confronti delle fideistiche cecità dogmatiche. Il che vale ovviamente non solo per chi si sia mosso o si muova sul terreno dell'impegno, ma anche per chi si sia collocato o si collochi su altri versanti.

Note

Segno qui, in una sorta di bibliografia delle bibliografie, qualcuno dei lavori sulla demologia progressista italiana da cui avviare quella complessiva sistemazione tematico-cronologica di fonti e letteratura che a me non è riuscito di fare ma che mi pare resti condizione prima per sostanziare e controllare nei "fatti" l'ipotesi "astratta" di lettura che ne ho proposto.

Fitte note bibliografiche sugli anni '50 segnò già nel '64-65 G. Bosio (v. la riediz. postuma e ampliata del suo *L'intellettuale rovesciato*, Ed. Bella Ciao, Milano 1975²); e con vari rinvii (a D. Carpitella, G. Angioni, P.G. Solinas, L.M. Lombardi Satriani ecc.) accompagnai il profilo dell'"ultimo venticinquennio" in *Cultura egemonica* ecc. (Palumbo, Palermo 1973², pp. 211-24). Ma più ricche bibliografie anche tematiche (e scelta di pagine di De Martino, Bosio, Panzieri ecc.) recano: P. Clemente, M.L. Meoni, M. Squillacciotti, *Il dibattito sul folklore in Italia* (Ed. di Cultura popolare, Milano 1976²); S. Rauty, *Marxismo e cultura popolare* (Ed. Riuniti, Roma 1976); C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale* (La Nuova It., Firenze 1977); P. Angelini, *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne: 1949-50* (Savelli, Roma 1977). Successivi dati bibliografici dà F. Aperi, *Marxismo, antropologia, scienze sociali 'di sinistra'. Note su un dibattito* (pp. 145-67 di "Problemi del Socialismo" n. 16, 1979, e del vol. *Studi antropologici italiani e rapporti di classe*, Angeli, Milano 1980; ma v. anche, alle pp. 95-122 e 123-44, le indicazioni di T. Tentori sulla antropologia culturale italiana negli anni '50 e di V. Lanternari sulle scienze religiose in Italia).

Per ulteriori dati su singoli aspetti o autori, le note storico-bibliografiche su Scotellaro, e su Gramsci e le culture subalterne, che segnai in *Intellettuali, folklore, istinto di classe* (Einaudi, Torino 1976, pp. 139-40, 142-44) sono da aggiornare. C'è infatti ora la riediz. della *Bibliografia critica su Scotellaro* (Basilicata ed., Matera 1977) e altro ricavabile dai due scritti in fondo citati. E su Gramsci e le culture subalterne ulteriori interventi specifici, o riferimenti al tema in lavori di altro argomento, si sono avuti in Italia e fuori con scritti di G. Prestipino, I. Baumer, A.M. Sobrero, G.B. Bronzini, C. Bermani, G. Guglielmi, A.A. Sobrero, F. Lo Piparo ecc. (ne do parziale indicazione in "La critica sociologica", 43, 1977, p. 90, n. 15). Fa stato al 1972 la bibliografia di e su De Martino di M. Gandini (in "Uomo & Cultura", n. 10, 1972, pp. 223-68), ma molto è ora da aggiungere: ristampe, un convegno (Firenze 1975), gli inediti pubblicati da C. Gallini (*La fine del mondo*, Einaudi, Torino 1977), e numerosi saggi tra cui, ricchi anche di rinvii, quelli di V. Lanternari, *Ernesto de Martino etnologo meridionalista: vent'anni dopo* (in "L'Uomo", I, 1977, pp. 29-56) e di C. Gallini, *Note su de Martino e l'etnocentrismo critico* (pp. 211-22 di "Problemi del Socialismo" n. 15, 1979, e del vol. *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani*, Angeli, Milano 1980). Per il filone più immediatamente "politico" (e settentrionale) vedi: C. Bermani, *Gianni Bosio: pubblicazioni a stampa, dischi, mostre e spettacoli* che elenca anche gli scritti su Bosio (in "La memoria proletaria", Boll. dell'Ist. E. De Martino, n. 1, Milano 1977, pp. 7-38); *Per una storia de Il Nuovo Canzoniere Italiano* (num. monogr. di "Il Nuovo Canz. Ital.", III s., n. 3, Milano 1976); S. Merli, *L'altra storia. Bosio, Montaldi e le origini della nuova sinistra* (Feltrinelli, Milano 1977) con bibl. Numerosi rinvii bibliografici, non limitati agli autori di cui nei titoli, sono anche in V. Padiglione, *Osservante e osservato: problemi di conoscenza e rappresentazione. Il caso Scotellaro* (pp. 167-209 di "Probl. d. Socialismo" n. 15, e del vol. *Orientamenti marxisti* ecc. già citati), e in A. Chemello, *'Storie di vita' da Scotellaro a Dolci* (in "La Rassegna d. lett. ital.", 1980, pp. 225-51).

Il tema che ci è stato proposto è vastissimo, direi sconfinato, e Alberto Cirese ha avuto il merito — secondo uno stile che gli è proprio — di fornire un quadro generale delle posizioni che si possono assumere in proposito: ha cercato cioè di imbrigliare con la sua griglia concettuale la problematica di cui dobbiamo trattare. Credo che ora convenga scegliere qualche punto nodale di questo ampio quadro e cercare di ricondurlo in qualche modo al tema generale della ricerca sul terreno. Per fare questo vorrei sottoporre alla riflessione di Cirese e di noi tutti un modo paradigmatico di concepire la connessione tra ricerca scientifica e impegno etico-politico: intendo riferirmi al marxismo, e più in particolare a certe affermazioni assai note di Marx e di Engels, nonché a una sorta di ricerca sul campo compiuta da quest'ultimo. Engels non si era recato presso qualche tribù africana o americana, ma era andato in Inghilterra — dove il padre possedeva delle fabbriche — e aveva studiato le condizioni di vita degli operai del suo tempo, pubblicando i risultati nello scritto del 1845 *La situazione della classe operaia in Inghilterra*. Vediamo un po' come Engels ha concepito questo suo lavoro. Nella dedica agli operai inglesi egli afferma (Marx & Engels 1966 : 193-95):

Operai, a voi dedico un'opera nella quale mi sono sforzato di presentare ai miei compatrioti tedeschi un quadro fedele delle vostre condizioni, delle vostre sofferenze e delle vostre lotte, delle vostre speranze e delle vostre prospettive. Ho vissuto abbastanza a lungo tra voi per avere una certa conoscenza delle vostre condizioni di esistenza, al cui studio ho dedicato la più seria attenzione, esaminando i vari documenti ufficiali e non ufficiali, nella misura in cui sono riuscito a procurarmeli. Ma non mi sono accontentato di questo: volevo qualcosa di più della semplice conoscenza "astratta" del mio soggetto, volevo vedervi nelle vostre stesse case, osservarvi nella vostra vita di tutti i giorni, discorrere con voi sul vostro stato e sui vostri tormenti, essere testimone delle vostre lotte contro il potere sociale e politico dei vostri oppressori. Così ho fatto: abbandonai la compagnia e i trattenimenti, il vino di Porto e lo champagne delle classi medie, e dedicai le mie ore libere quasi esclusivamente alle conversazioni con semplici operai...

[Le classi medie inglesi] hanno lasciato ad uno straniero il compito di informare il mondo civile della situazione degradante nella quale siete costretti a vivere.

Uno straniero per "essi", non per "voi", spero... Voi siete immuni da quella terribile maledizione che sono i pregiudizi nazionali... Ho trovato che siete qualcosa di più che "inglesi" puri e semplici, membri di una singola nazione isolata, ho trovato che siete "uomini", membri della grande famiglia universale dell'umanità, *i quali sanno*

che i propri interessi coincidono con quelli di tutto il genere umano... [corsivo mio, F.R.]. Nessun passo da voi compiuto nella vostra marcia in avanti, sarà perduto per la vostra causa comune, la causa dell'umanità!

E nella successiva prefazione Engels (1966 : 196-97) aggiunge:

Durante ventun mesi ebbi agio di conoscere da vicino, attraverso l'osservazione e i rapporti personali, il proletariato inglese...

Noi teorici tedeschi conoscevamo ancora troppo poco il mondo reale per poter essere spinti direttamente da situazioni reali a riformare questa "brutta realtà" [corsivo mio, F.R.].

Farei alcuni commenti a questa parte dello scritto di Engels, che non può non suscitare l'interesse dell'antropologo (soprattutto l'esigenza di conoscere dall'interno le condizioni di vita degli operai inglesi), cominciando dall'ultima frase letta. Il significato è abbastanza chiaro: dalla conoscenza del mondo reale sorge l'impulso alla trasformazione. Engels si rende conto di persona delle condizioni di abbruttimento in cui vivono gli operai inglesi e ritiene doveroso impegnarsi a favore della loro causa. Ma esiste nel testo di Engels che abbiamo letto un'altra affermazione su cui dobbiamo riflettere: è l'affermazione nella quale Engels fa coincidere la causa degli operai inglesi con la causa dell'umanità intera. Tra questi due momenti — e cioè 1) il riconoscimento della necessità di trasformare le condizioni di vita degli operai e 2) l'affermazione della coincidenza dei loro interessi con quelli di tutto il genere umano — c'è evidentemente un salto. Com'è possibile che Engels, così attento nella descrizione delle condizioni reali degli operai, pervenga ad una affermazione tanto ardita e impegnativa? Da che proviene questa sua sicurezza?

Per rispondere a queste domande dobbiamo indagare nel pensiero marxista di quegli anni. Proporrei perciò alla nostra riflessione un testo di Marx (1969³ : 107) tratto dalla *Miseria della filosofia* del 1847 (due anni dopo lo scritto di Engels):

A misura che la storia progredisce e che con essa la lotta del proletariato si profila più netta, [i teorici del proletariato] non hanno più bisogno di cercare la scienza nel loro spirito; devono solo rendersi conto di ciò che si svolge davanti ai loro occhi e farsene portavoce. Finché cercano la scienza e costruiscono solo dei sistemi, finché sono all'inizio della lotta, nella miseria non vedono che la miseria, senza scorgerne il lato rivoluzionario, sovvertitore, che rovescerà la vecchia società. Ma quando questo lato viene scorto, la scienza prodotta dal movimento storico — e al quale si è associata con piena cognizione di causa — ha cessato di essere dottrina per divenire rivoluzionaria.

Marx vuole dire insomma che in certe condizioni storiche — si badi bene, non sempre — scienza e rivoluzione coincidono. In certe determinate condizioni storiche lo scienziato che indaga la realtà sociale e aderisce ad essa (Engels tra gli operai inglesi) è preso dal movimento della realtà sociale stessa e, invece di comportarsi come uno « spettatore disinteressato » (per usare una espressione di E. Husserl), si fa, diventa egli stesso rivoluzionario. Come è possibile questa coincidenza tra la scienza che indaga e la realtà che si trasforma in un processo rivoluzionario? La risposta — io credo — si trova in un concetto che è un po' la chiave di volta di questa prospettiva del marxismo: il concetto di dialettica, che — in questa versione hegelo-marxista — oserei definire un grande mito romantico. La dialettica non è soltanto nelle cose, è anche nelle coscienze degli individui e soprattutto dei gruppi, delle classi; è nello stesso tempo la legge di trasformazione della realtà e la legge del pensiero. Ed è la dialettica che garantisce la coincidenza tra la scienza e la realtà, tra il momento conoscitivo e il momento trasformativo. La dialettica offre, in questa prospettiva, la garanzia più solida all'indagine e all'impegno etico-politico: li racchiude e li fonda entrambi nel movimento della realtà storica. C'è qualcosa di assoluto nel concetto di dialettica così inteso. Evidentemente abbiamo a che fare con l'interpretazione forte — come dice Cirese — dell'asserzione « conoscere è trasformare ». E probabilmente troveremmo sempre nel concetto di dialettica — specialmente nei suoi risvolti storici — i motivi filosofici della sicurezza con cui Engels afferma che gli interessi degli operai inglesi coincidono con quelli di tutta l'umanità.

Mi rendo conto di avere selezionato drasticamente alcuni aspetti del pensiero di Engels e di Marx; ma l'ho fatto volutamente per fare risaltare un certo modo di concepire i rapporti tra ricerca sociale e impegno di trasformazione della realtà, e così favorire la discussione su certi punti della relazione di Cirese.

Da quanto ho potuto capire dalla sua relazione Cirese stesso non si sentirebbe di abbracciare la concezione qui delineata. Oltre tutto una concezione del genere non si adatterebbe certo a una ricerca sul terreno condotta in società per così dire stagnanti, in società primitive tagliate fuori dal corso principale della storia. Al più una ricerca siffatta avrebbe un significato archeologico, quello di illustrarci gli stadi primitivi e ormai superati dell'umanità (secondo uno schema diffusissimo nell'800 e presente anche nell'opera di Engels più aperta ai contributi dell'etnologia, vale a dire in *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*

del 1884). Credo che, tutto sommato, una certa diffidenza che i ricercatori sociali più impegnati in senso marxistico hanno a lungo nutrito — quanto meno in Italia — nei confronti della ricerca sul terreno presso le società di interesse etnologico possa essere fatta risalire anche a questo, cioè all'idea della coincidenza tra conoscenza e trasformazione e all'idea che questa coincidenza si verifica qui, tra noi, nella nostra società, dove si combatte o si dovrebbe combattere la lotta decisiva tra le classi. Non credo che questa diffidenza possa essere spiegata adducendo il motivo che il lavoro sul terreno sarebbe stato "snaturato" dalla scienza sociale borghese, come per esempio si afferma in un recente articolo di *Dialectical Anthropology* (Bodemann 1979), nel quale comunque si riconosce che la ricerca sul terreno è stata trascurata da parte dei ricercatori marxisti.

Cirese fa intendere chiaramente che, dovendo scegliere tra le posizioni da lui stesso delineate, farebbe propria l'interpretazione debole dell'equazione « conoscere è trasformare ». E cita, a sostegno di questa scelta, la frase di Gramsci secondo cui « la verità è sempre rivoluzionaria ». Ho un po' l'impressione che in questo modo si voglia salvare capra e cavoli, come si suole dire. Non si vuole rinunciare all'idea di rivoluzione, all'idea di una trasformazione dell'assetto sociale in cui ci si sente moralmente e politicamente impegnati; ma non si vuole nemmeno rinunciare alla possibilità della pratica scientifica, alle raffinatezze, per esempio, dei meccanismi logici e matematici. Ma allora mi pare che qui sorgano certe difficoltà, o perlomeno scaturiscano conseguenze che vanno ben valutate. Secondo il testo di Marx citato prima la scienza è rivoluzionaria soltanto in determinate condizioni storiche (e quindi anche in determinati contesti sociali: non per esempio nell'isola di Tikopia al momento dell'indagine di R. Firth); secondo il Gramsci dell'interpretazione debole (e quindi secondo Cirese) « la verità è "sempre" rivoluzionaria »: vale a dire che non importa in quali condizioni storiche, in quale contesto sociale i risultati correttamente conseguiti dalla ricerca scientifica (non è questa la verità?) meritano l'appellativo di rivoluzionari. È evidente che, non restringendo la qualifica di rivoluzionario a determinati momenti storici, si stempera il significato stesso di rivoluzione, tanto che esso tende a coincidere con quello più neutro di trasformazione. La verità raggiunta dalla scienza è rivoluzionaria perché trasforma; trasforma le idee, quanto meno. (Qui si potrebbe aprire il discorso sulle rivoluzioni scientifiche; ma proporrei di deviare de-

cisamente per concentrarci sugli aspetti che ci stanno più a cuore in questa sede).

E l'impegno? L'impegno etico-politico in quali rapporti si trova con una scienza che per il fatto stesso di raggiungere verità è rivoluzionaria? Mi sembra che qui ciò che conta è soprattutto la correttezza scientifica delle operazioni, dei procedimenti, delle osservazioni empiriche, delle elaborazioni teoriche. Anzi, sono tanto più rivoluzionario, quanto più aumento di rigore scientifico. L'impegno etico-politico è in questo caso prima di tutto impegno scientifico, direttamente ed esclusivamente scientifico. Vediamo un po' quali sono le conseguenze che riguardano la ricerca sul terreno. Per fare questo vorrei portare un esempio modesto, ma spero significativo. Qualche tempo fa, mentre mi trovavo nello Zaire, ho potuto consultare i registri etnografici e politici compilati dai belgi nella zona di Beni, nel Nord Kivu; e mi sono imbattuto in una relazione che un agente territoriale belga (un certo F. Van Rompaey) aveva redatto nel 1945 a proposito delle regole di successione dei capi tradizionali dei Banande. A me è sembrato un lavoro veramente apprezzabile su un piano scientifico. Ma l'agente territoriale aveva compiuto questa indagine per meglio controllare la situazione politica locale e evitare turbamenti della *pax belgica* (e quindi consentire un più tranquillo e sicuro sfruttamento economico da parte dei suoi compatriotti). Pongo esplicitamente la domanda a Cirese: possiamo considerare "rivoluzionaria" la verità scoperta o ricercata dall'agente territoriale belga? Oppure, dato che operava volutamente come colonialista, la sua verità non era rivoluzionaria? Il caso dell'agente territoriale, di cui sto illustrando meriti e demeriti, è abbastanza significativo non forse in se stesso (quanti altri casi potremmo scovare di questo genere), ma nella prospettiva che qui ci interessa. Questo agente territoriale — così come lo conosciamo dai registri di Beni — era animato da due tipi di impegni: 1) un impegno politico (in base ai documenti che ho potuto consultare credo di poter dire che costui è stato uno degli agenti territoriali più ferrei nel mantenere l'ordine nella zona, uno dei più fedeli alle direttive che provenivano dal governo belga); 2) un altrettanto innegabile impegno scientifico, testimoniato non soltanto dalla relazione citata, ma da tutta una serie di note, di appunti, di osservazioni sparsi nei registri di quegli anni. Altri funzionari non avevano dimostrato un tale interesse scientifico.

Quali conclusioni potremmo trarre da questa breve analisi del comportamento dell'agente territoriale belga? Mi sentirei di proporre queste conclusioni provvisorie.

1. Un interesse scientifico, una ricerca della verità (se vogliamo ancora impiegare la terminologia di prima) possono coesistere — almeno fino a un certo punto — con impegni politici di diverso segno e intenzione, o anche — almeno fino a un certo punto — con una mancanza di impegno politico e morale.

2. Ho detto « almeno fino a un certo punto » in tutti i casi, perché al di là di un certo punto l'impegno politico — di qualunque segno o intenzione esso sia — può stravolgere irrimediabilmente il procedimento scientifico. Persino la mancanza di impegno politico può "ad un certo punto" condizionare negativamente, ostacolare o addirittura bloccare il procedimento di ricerca scientifica, se tale assenza raggiunge il grado della cecità, dell'ottusità, dell'inerzia intellettuale.

3. Non sono quindi affatto dell'idea che il ricercatore debba vivere nella torre d'avorio, senza finalità che non siano quelle del sapere. Come afferma Popper (1972 : 115), « lo scienziato oggettivo e valutativo non è lo scienziato ideale. Senza passione non si fa nulla, nella pura scienza meno che mai ».

4. Penso anche però che la ricerca scientifica abbia un suo spazio autonomo, delle regole proprie, dei principi di strutturazione interni che occorre rispettare; e ciò, nonostante tutti i tipi di condizionamenti a cui il ricercatore è sottoposto.

5. Proprio per questo ritengo che le motivazioni etiche e politiche debbano per buona parte tradursi in impegno direttamente scientifico.

6. Occorre riconoscere però che non tutti gli impegni etici e politici possono trasformarsi in comportamento direttamente scientifico: occorre distinguere cioè problemi e impegni "scientifici" e problemi e impegni "extra-scientifici" (si consideri per esempio la figura di N. Chomsky, che si è impegnato in tante battaglie di ordine politico ed è pur sempre impegnato scientificamente nelle sue ricerche linguistiche). Vorrei citare a questo proposito ancora una frase di Popper (1972 : 115):

Ci sono valori e disvalori "puramente" scientifici, e valori e disvalori esterni alla scienza. E sebbene sia impossibile mantenere il lavoro scientifico immune da applicazioni e valutazioni extrascientifiche, uno dei compiti della critica e della discussione scientifica è quello di lottare contro la confusione delle diverse sfere assiologiche e, in par-

ticolare, di escludere dai problemi di verità le valutazioni extrascientifiche.

In questo modo ci liberiamo, mi pare, dalle aporie insite nella concezione che Cirese ci ha voluto suggerire — sia pure con molte cautele e con il senso della provvisorietà della proposta — e nello stesso tempo possiamo riconoscere la pluralità di modi con cui si possono combinare ricerca scientifica — che a questo punto non possiamo più definire “spassionata” (secondo la formulazione del tema), ma sempre in qualche misura appassionata — e impegni politici e morali.

In questo quadro potremmo collocare i problemi che più direttamente concernono la ricerca sul terreno. Se le conclusioni provvisorie a cui sono giunto sono corrette, potremmo liberarci subito di un problema in cui spesso ci si imbatte in questo tipo di discussioni, vale a dire il rapporto tra antropologia culturale e sociale (o etnologia) e imperialismo o colonialismo. Penso anch'io — come alcuni hanno detto — che l'antropologia sia figlia del colonialismo, nel senso che il colonialismo ha creato le condizioni storiche per lo sviluppo dell'antropologia, così come noi la conosciamo. Ma la relativa autonomia del procedimento di ricerca scientifico garantisce che il contesto coloniale non si traduca necessariamente in una completa negazione della validità scientifica. L'esempio dell'agente territoriale di Beni sta a dimostrare che, a maggior ragione, ricercatori non così impegnati in funzioni politiche potevano dar luogo a ricerche di indubbio valore scientifico. La serie delle monografie etnografiche del periodo coloniale ne sono la dimostrazione evidente.

Il lavoro sul terreno in società esotiche comporta necessariamente una messa tra parentesi — sia pure temporanea — dei problemi politici e sociali in cui il ricercatore è coinvolto nella propria società. Spostandosi nella società in cui conduce la ricerca incontrerà evidentemente altri problemi morali, sociali, politici. Anche in questo caso non possiamo non sottolineare la pluralità di modi in cui il ricercatore affronta questi problemi e il diverso grado di incidenza sulla ricerca stessa. Ciò può dipendere dalla personalità del ricercatore, dal diverso senso di umanità che egli prova, dalle sue idee politiche e religiose, e così via; e dipende anche dalla situazione storica della società studiata. Possiamo verosimilmente pensare che vi siano state e vi siano tuttora circostanze particolari — come calamità naturali, epidemie, guerre e ribellioni — in cui i ricercatori assumono comportamenti morali e politici diversi: c'è chi rimane e aiuta la gente a sopravvivere o a combattere e c'è

chi fugge più o meno frettolosamente. Sia il prima che il secondo possono condurre una ricerca buona o cattiva, e non credo che ciò dipenda direttamente dal loro impegno morale e politico.

Ho detto prima però che questi problemi hanno un'incidenza sulla ricerca effettiva, nel senso che possono orientare e comunque condizionare la ricerca stessa. Può darsi che il ricercatore rimasto nella piccola società che si è ribellata contro il potere centrale riesca o voglia continuare a studiare, tra una fucilata e l'altra, le alleanze matrimoniali e, chissà, i matrimoni tra cugini incrociati. Può anche darsi, tuttavia, che sposti la sua attenzione su problemi per così dire più scottanti e che richiamano più direttamente la sua partecipazione emotiva.

Buona parte delle critiche che gli antropologi radicali oggi rivolgono all'antropologia accademica concernono esattamente la scelta dei problemi che si ritengono degni di essere studiati, e molto spesso queste critiche pongono in discussione il ruolo della ricerca sul terreno. Sono i problemi sociali delle società complesse che, ancora una volta, sembrano richiamare indietro gli antropologi dai loro viaggi esotici o perlomeno dirottarli dall'analisi del piccolo villaggio sperduto nella savana alla considerazione dei fenomeni di urbanizzazione.

In un mondo che si sta trasformando — e trasformando secondo linee di cui non ci è consentito (oggi meno che mai) di scorgere il disegno o l'esito — è doveroso interrogarsi anche sul ruolo e sulla funzione della ricerca sul terreno. Ormai la ricerca sul terreno ha una lunga tradizione nell'antropologia professionale. Ebbene, oltre a chiederci che cosa di scientificamente rilevante essa ci fornisce, dobbiamo chiederci pure che cosa essa non ci può offrire. Quali problemi scientifici e extra-scientifici la ricerca sul terreno ci consente di affrontare, e quali problemi scientifici e extrascientifici essa non ci consente di affrontare? Vi sono indubbiamente problemi di rilevanza scientifica per l'antropologia riguardo ai quali la ricerca sul terreno può dire poco; e vi sono anche problemi di rilevanza extra-scientifica che — sia come antropologi, sia come uomini — siamo tenuti in qualche modo ad affrontare. È indubbio che l'antropologia sia di fronte a certi bivi, a certe scelte di fondo. È questione davvero di « stabilire alcune priorità ». E la domanda che Anderson (1979 : 272) pone a tutti noi, vale a dire: « Il matrimonio tra cugini è veramente una questione più vitale del problema dell'alimentazione nel mondo? », è perfettamente giustificata.

La risposta può essere rintracciata nella distinzione tra problemi per i quali l'antropologia dispone di un'attrezzatura scientifica adeguata (e credo che il problema del matrimonio tra cugini sia uno di questi) e problemi — pur rilevanti o decisivi sul piano umano — per i quali l'antropologia non è, o non è ancora, attrezzata. Ciò che occorre evitare è adagiarsi in una comoda e talvolta ottusa *routine* scientifica, ritenendo praticamente intoccabili strumenti concettuali, modalità di ricerca, obiettivi più o meno immediati; ma occorre anche evitare di confondere il momento della scoperta o della denuncia di un problema di grande rilevanza umana (morale, politica, economica ecc.) con il momento della sua elaborazione scientifica. Occorre insomma evitare il pericolo della cecità scientifica (non vedere altri problemi che quelli consegnatici dalla tradizione scientifica), così come occorre evitare il pericolo dell'ideologia demagogica. E' necessario assumere in pieno le proprie responsabilità: in particolare, quella di scienziati — o che tali vogliano essere —, di gente cioè che ha l'enorme privilegio sociale di dedicarsi a tempo pieno alla ricerca. L'impegno etico-politico per lo scienziato non consiste — non deve consistere — nel rinunciare alla ricerca o nel trasgredire le sue regole procedurali, ma nel saper riconoscere, anche al di là del proprio più o meno ristretto campo d'indagine, l'esistenza di problemi particolarmente rilevanti, nel saper distinguere tra questi problemi quelli per i quali la propria disciplina è scientificamente attrezzata e quelli per i quali non lo è, e infine nell'impegnarsi per dotare la propria disciplina di un'attrezzatura scientifica adeguata ad affrontare i problemi ritenuti più importanti. Sarebbe un vero guaio non scorgere ciò che rimane al di là dei nostri risultati e al di là delle prospettive con cui questi risultati sono stati raggiunti, cioè non valutare il divario che sempre esiste tra ciò che sappiamo e ciò che non sappiamo. Proprio per questo dobbiamo rassegnarci a conoscere. Ciò che per un certo marxismo garantisce la coincidenza tra il piano della conoscenza e il piano dell'azione — ovvero il concetto filosofico di dialettica — svela perlopiù all'antropologo i suoi limiti etnocentrici. Nella ricerca sul terreno presso società diverse dalla nostra non è possibile disporre di un quadro teorico tanto potente quale può essere — su un piano filosofico — la dialettica marxista. E probabilmente è meglio così. Privati come siamo di tutta una serie di garanzie teorico-filosofiche (non c'è infatti una filosofia della storia a livello antropologico; non esistono valide e sicure prospettive politiche a livello mondiale; non esiste un quadro di valori morali universali, se non estremamente rarefatti), dobbiamo semplicemente rassegnarci a ricer-

care, a scavare, ad approfondire, a spostare e dilatare i limiti della nostra conoscenza. Vorrei concludere queste mie considerazioni con una citazione di un filosofo greco di cui conosciamo ben poco, Senofane di Colofone — citazione che Popper (1972) aveva posto a conclusione del suo saggio: « Gli dei non hanno certo svelato ogni cosa ai mortali fin dal principio, ma, ricercando, gli uomini trovano a poco a poco il meglio ».

Bibliografia

- Anderson, E.N. 1979. "La vita e la cultura di Ecotopia", in *Antropologia radicale*, a cura di Hymes D. Milano: Bompiani.
- Bodemann, Y.M. 1979. The Fulfillment of Fieldwork in Marxist Praxis. *Dialectical Anthropology* 4, 2 : 155-61.
- Marx, K. 1963³. *La miseria della filosofia*. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K. & F. Engels. 1966. *Opere scelte*. Roma: Editori Riuniti.
- Popper, K. 1972. "La logica delle scienze sociali", in *Dialettica e positivismo in sociologia*, a cura di Adorno T.W. et alii, pp. 105-23. Torino: Einaudi.

f. r.