

## IL PANTEISMO CULTURALE DI GEERTZ

*Alessandra Ciattini*

Università di Roma "La Sapienza"

Con questo breve intervento mi propongo di mostrare la debolezza di due aspetti fondamentali del pensiero di Geertz. Nel suo celebre scritto sul combattimento tra i galli a Bali, Geertz intende analizzare le "self interpretations" di un'importante interazione collettiva, ossia egli vuole rendere in tutta la sua vivacità e concretezza il modo in cui i Balinesi comprendono, vivono, partecipano ad una delle loro più importanti istituzioni sociali. Scopo dichiarato di Geertz è quello di cogliere la specificità dell'esperienza culturale balinese, ricostruire un determinato "native point of view" nelle sue espressioni immediate evitando schematismi, riduzionismi, sempre riconducibili all'etnocentrismo. A mio parere, Geertz non riesce a raggiungere lo scopo prefissato - che poi è probabilmente irraggiungibile nel modo in cui viene prospettato, ma questo è un altro problema - e finisce col darci una descrizione alquanto ovvia e generica dell'esperienza culturale balinese.

L'altro aspetto debole del pensiero di Geertz, su cui intendo soffermarmi, - e che del resto è stato oggetto di numerosi scritti in questi ultimi anni - lo si ritrova nel modo in cui egli articola, in senso antifunzionalistico, il rapporto tra le interazioni collettive, i comportamenti ritualizzati e la cultura, nel tentativo di mostrare come l'attività rituale (in senso lato) racchiuda in sé l'essenza di una determinata configurazione culturale. L'attività rituale sembrerebbe essere una sorta di microcosmo, nel quale si riproduce miniaturizzato il macrocosmo sociale, di modo che si può circolarmente risalire dal microcosmo al macrocosmo e viceversa in un processo inarrestabile. Per scoprire poi alla fine di questo percorso - ci si deve pur fermare! - che i Balinesi hanno determinate rappresentazioni collettive e sulla base di queste attribuiscono un certo senso alle loro pratiche, il che vuol dire che le prime si riflettono nelle o illuminano le seconde, ma

non è possibile sapere da cosa i Balinesi derivino queste rappresentazioni collettive, che costituiscono poi la loro cultura.

Un punto fondamentale da chiarire, prima di andare avanti nella dimostrazione delle mie tesi, è che per Geertz la cultura è un insieme di significati, di rappresentazioni collettive, si potrebbe dire, facendo riferimento alle quali i nativi interpretano il mondo in cui vivono, le loro stesse pratiche, a tutti i livelli da quello domestico a quello pubblico (1). Le interpretazioni collettive, i comportamenti ritualizzati contengono "self-interpretations", in cui ha una parte fondamentale, tuttavia, l'immaginazione, la fantasia, di modo che la rappresentazione della vita sociale, che così viene attuata, è in una certa misura distorta, arricchita da elementi ad essa estranei. Nel caso dell'attività rituale - in senso lato - abbiamo a che fare per Geertz con interpretazioni indigene di rappresentazioni collettive (nel caso specifico la cultura balinese), agite e pensate, ma sempre produzioni mentali soggettive, oggetto di una scienza di oggetti mentali. Si ripresenta qui l'antica commistione tra psicologia e sociologia, discipline che Durkheim, senza riuscirci, aveva cercato di separare nettamente.

Ma andiamo con ordine e cerchiamo di vedere come Geertz si sforza di cogliere la specificità dell'esperienza culturale balinese. Nel caso del combattimento tra i galli, le rappresentazioni collettive ad esso inerenti riguardano la somiglianza tra il mondo degli uomini e quello dei galli. Afferma l'antropologo americano: «Solo apparentemente vi combattono dei galli; in realtà sono uomini» (1987: 403). Egli giustifica questa osservazione mostrando come a Bali la parola "gallo" venga usata per indicare una serie di caratteristiche e condizioni attribuite all'individuo maschio (eroe, scapolo, dandy, etc.) (1987: 403).

I galli rappresentano metaforicamente in molte occasioni il comportamento degli uomini, come se il mondo dei galli rappresentasse in scala ridotta quello degli uomini. Ma, come si è notato, questo semplice schema analogico in Geertz si complica per intervento della immaginazione e della fantasia, che si nutrono di sentimenti e di emozioni inconscie. Egli ricorda il suggerimento di Bateson e Mead, secondo cui i galli sono una sorta di «peni distaccabili [...] genitali ambulanti»; sottolinea però che non ha a disposizione materiale inconscio per confermare o

smentire questa ipotesi (1987: 403-404). In pratica, nelle pagine seguenti Geertz non esita, tuttavia, ad immergersi, per così dire, nell'inconscio balinese. Così si esprime: « [...] Sebbene sia vero che i galli sono espressioni simboliche od esaltazioni della personalità del loro possessore, l'ego maschile narcisistico raffigurato in termini esopici, essi sono anche espressioni - piuttosto immediate - di ciò che i Balinesi considerano l'oggetto contrario, esteticamente, moralmente e metafisicamente della condizione umana: l'animalità» (1987: 406).

Come si può notare, dal momento che ha introdotto l'opera della fantasia nell'elaborazione delle rappresentazioni collettive, Geertz si trova quasi costretto ad introdurre alcune interpretazioni psicoanalitiche, abbastanza ovvie, per dar conto di quella che definisce "semantica sociale", il modo cioè in cui i Balinesi attribuiscono un senso alla loro esperienza culturale (1987: 442). Questo dar senso alle cose, come si è visto, costituisce l'attività umana di precipuo interesse per l'antropologia.

Gli strumenti psicoanalitici, che Geertz utilizza, sono essenzialmente due: il meccanismo proiettivo e l'ambiguità emotiva. Come è noto, il meccanismo proiettivo costituisce uno dei capisaldi delle teorie della religione primitiva all'interno delle più diverse impostazioni sia intellettualistiche, sia irrazionalistiche, sia sociologiche. Determinate esperienze di carattere nazionale od irrazionale, la stessa esperienza di vita comunitaria e collettiva vengono "proiettate" analogicamente per interpretare fenomeni ad esse estranei. Così per gli esseri umani, gli esseri inanimati diventano animati, un evento appare al nevrotico il segno di un certo destino, i legami sociali incarnano la dimensione sacra e trascendente. Per Geertz, invece, determinate rappresentazioni del mondo umano vengono proiettate su quello animale, mettendo in evidenza che il mondo umano non è poi vissuto con quell'atteggiamento distaccato e compassato, che sarebbe tipico dei Balinesi.

Geertz, come molti altri prima di lui, sottolinea dunque che la proiezione non costituisce una riproduzione fotografica della realtà proiettata; essa provoca l'espressione di sentimenti celati, mai manifestati direttamente. Siamo naturalmente parlando dell'ambivalenza emotiva, che si manifesta nel modo in cui è interpretato da parte dei Balinesi il combattimento tra i galli. Geertz scrive: «Nel combattimento tra i galli l'uomo e la bestia,

il bene e il male, l'ego e l'id, il potere creativo della mascolinità eccitata e il potere distruttivo della animalità lasciata libera si fondono in un sanguinoso dramma di odio, crudeltà, violenza e morte» (1987: 407). Altro che *politesse*, atteggiamento altamente formalistico e compassato, qui si ha a che fare con forti sentimenti negativi, che ci fanno penetrare sotto la coltre dell'etichetta balinese per scoprire tutta un' altra realtà.

Abbiamo appreso da Geertz che il mondo dei galli è una metafora del mondo degli uomini, che il combattimento tra i galli suscita sentimenti contrastanti celati ma inerenti alla cultura balinese, che un animale come il gallo, legato nei più disparati ambienti culturali alla sessualità maschile, viene considerato in maniera ambivalente. In sostanza abbiamo appreso che, in determinati contesti, vengono alla luce tensioni, conflitti, aspetti oscuri, ombre e probabilmente la peculiarità balinese sta nel fatto che tutto questo si manifesta nel combattimento tra i galli che è un'istituzione tipica di questa società. Dobbiamo aggiungere però che anche altre istituzioni Balinesi sono interpretate in maniera analoga al combattimento tra i galli.

Nel combattimento tra i galli, comunque, gran parte delle tensioni e dei conflitti sembrano essere collegate al desiderio di affermare, difendere, rinsaldare il prestigio inerente allo status sociale dei proprietari degli animali. Questa conflittualità latente scaturisce anche dai rapporti tra i gruppi di discendenza patrilineare, che costituiscono vere e proprie fazioni e sottofazioni all'interno del villaggi (1987: 426-427). D'altra parte, con una delle sue tipiche virate, Geertz afferma che la relazione tra il combattimento dei galli e la struttura gerarchica degli status non deve esser troppo enfatizzata: lo scontro rituale non agisce effettivamente sulla dinamica sociale, non ribadisce la distinzione di status. L'esito del combattimento è vissuto con intensa emozione, ma è momentaneo e presto viene dimenticato dai Balinesi, che si accingono a mettere in campo altri galli per assistere a nuovi sanguinosi conflitti. Afferma Geertz: «Immagine, finzione, modello, metafora, il combattimento tra i galli è un mezzo di espressione; la sua funzione non è di placare le passioni sociali, né di sublimarle (benché, giocando col fuoco, faccia un po' tutte e due le cose) ma di mostrarle, in un'atmosfera di piume, sangue, folla e denaro» (1987: 436).

Quanto al ruolo del denaro scommesso sui galli dai vari contendenti, esso è secondo Geertz essenzialmente simbolico. Come è noto, in tutti i contesti in cui il denaro non vale come mezzo di circolazione, opera a questo modo. E così i Balinesi non scommettono per guadagnare denaro, ma per acquisire maggior prestigio, salire nella scala degli status sociali, mostrare il proprio valore (1987: 424).

La genericità dell'interpretazione geertziana deriva dal modo poco rigoroso ed eclettico in cui sono adoperati i suoi strumenti di analisi, che poi - come si è sottolineato - sono strumenti costantemente utilizzati dagli studiosi dei fenomeni religiosi. Geertz presuppone l'esistenza di un ovvio rapporto di opposizione tra categorie universali come umanità, animalità, positività e negatività, luminosità e mondo delle potenze demoniache e tenebrose. Ne deriva un atteggiamento di ambivalenza emotiva nei confronti del gallo, un simbolo che partecipa di entrambe le categorie e costituisce il punto di mediazione degli estremi.

Il richiamo generico alla psicoanalisi non costituisce una svista per un antropologo che, come Geertz, si propone di incontrare l'umanità "face to face" dietro i diversi mondi culturali colti nella loro esuberante individualità. Egli ritiene che l'antropologo «affronta le stesse grandiose realtà che altri - gli economisti, gli studiosi di scienze politiche, i sociologi - affrontano nei loro contesti più fatidici: il Potere, il Mutamento, la Fede, l'Oppressione [...]: ma li affronta in contesti abbastanza oscuri [...] per togliere loro le maiuscole» (1987: 60). Dopo aver rinnegato le vuote generalizzazioni, Geertz finisce col chiamarle in causa per comprendere la forma particolare in cui si incarnano.

I momenti di interazione cerimonializzata sono per Geertz anche una sorta di manipolazione del sentimento e dell'emozione a fini conoscitivi, estetici e morali, una vera e propria educazione sentimentale. Questa forma di educazione riguarda i sentimenti che vengono suscitati dall'eccitante esperienza del combattimento tra i galli; sentimenti sostanzialmente simili con cui i Balinesi hanno a che fare nelle vicende della vita quotidiana. Scrive Geertz: «Se [...] noi andiamo a vedere Macbeth per capire come si sente un uomo dopo che ha guadagnato un regno e perduto l'anima, il Balinese va al

combattimento dei galli per scoprire come si sente un uomo, di solito composto, distaccato, assorbito in se stesso in modo quasi ossessivo, una specie di autocosmo morale, quando attaccato, tormentato, sfidato, insultato e mandato di conseguenza su tutte le furie, ha completamente trionfato o è stato abbattuto» (1987: 443-444).

Mi sembra ovvio che con questa pagina Geertz voglia far rivivere al lettore, cioè all'uomo colto appartenente alla cultura occidentale, l'educazione sentimentale vissuta dai Balinesi. Geertz dà per scontato che la comprensione dell'opera d'arte e, per analogia, la comprensione di una cultura a noi estranea si realizza mediante l'identificazione, l'immedesimazione tra spettatore e personaggio, tra osservatore e osservato, (ammesso che queste categorie abbiano un senso nell'antropologia geertziana). Non possiamo assimilare, se non cancellando importanti differenze, la esperienza psicologica di Macbeth o del Balinese alla nostra, perché in entrambi i casi abbiamo a che fare con esperienze psicologiche emerse in determinati contesti storici. Se Macbeth ci colpisce, ci prende, ciò avviene probabilmente perché la sua esperienza può far luce solo indirettamente e, tenendo conto del gioco delle somiglianze e delle differenze, sui tormenti dell'uomo moderno, che guadagna regni e perde l'anima in un modo molto diverso da come avviene in una tragedia shakespeariana.

Voglio dire che Geertz, nel tentativo di farci rivivere nella sua immediatezza un'esperienza culturale da noi così lontana, finisce con l'appiattire la complessità della vita sentimentale, e finisce anche col parlare di sentimenti come se fossero delle costanti universali dell'animo umano. A mio parere, non occorre decontestualizzare l'emozione - come in pratica fa Geertz - per renderla pregnante: essa ci parla, invece, proprio perché emerge dall'interno di una storia particolare, nella psicologia, socialmente determinata, di un certo personaggio.

Resta da chiedersi - e non è un quesito di poco conto - se una monografia etnografica debba mirare a farci rivivere l'esperienza culturale altrui, a farci sentire degli incalliti scommettitori nel pittoresco contesto di un combattimento tra i galli (2).

D'altra parte lo stesso Geertz sembra concordare con l'ipotesi delle genericità della sua analisi. Mediante il combat-

timento tra i galli il Balinese scopre che «il rischio è eccitante, la perdita deprimente o il trionfo gratificante, banali tautologie sentimentali». La banalità viene però riscattata dal fatto che «è con queste emozioni, così esemplificate, che la società è costruita e gli individui messi insieme» (1987: 44). Lo specifico della cultura balinese consisterebbe dunque nel fatto che una serie di esperienze psicologiche, connesse all'acquisto ed alla perdita di status, genericamente definite il rischio, la sconfitta, il trionfo, passano attraverso la partecipazione al combattimento tra i galli.

Viceversa - a mio parere -, se si vuole penetrare a fondo nelle dimensioni culturali della vita sentimentale, occorre procedere ancora più analiticamente e mostrare di cosa siano fatti, come meccanismi mentali e culturali, il trionfo, la sconfitta, la rabbia ecc. Questo ulteriore approfondimento impedirebbe a Geertz di fermarsi alla banale conclusione che la società balinese ha un suo lato oscuro, in cui dominano sentimenti negativi. Il problema irrisolto è come si costituisce nella dinamica sociale, nei rapporti di potere, nella conflittualità obiettiva e non solo fantasticata questo lato oscuro.

Secondo Geertz, comunque, il combattimento tra i galli ci consente di far luce sugli aspetti negativi della cultura balinese, in special modo sulla presenza latente della violenza. In una nota, con una certa ironia Geertz osserva che la presenza di questa violenta istituzione (in cui tuttavia la violenza tra gli uomini è meramente simbolica) rende meno sorprendente il fatto che nel 1956 scoppiò a Bali, in seguito a un fallito colpo di stato a Giacarta, una sanguinosa guerra civile (1987: 446-447, n. 45).

Non sembra necessario adottare una "visione così angolata" come quella proposta da Geertz, per immaginare che a Bali potesse realizzarsi in determinate circostanze un massacro. Forse sarebbe stato, se non più semplice, più lineare analizzare la dinamica sociale interna e i rapporti di forza internazionali per comprendere quanto è accaduto a Bali e in tante ex-colonie del Terzo Mondo.

Da questa breve analisi si possono trarre le prime conclusioni. In pratica abbiamo fin qui rimproverato a Geertz di non realizzare quegli obiettivi che egli non intende raggiungere. Geertz non si propone di comprendere la specificità della società e della cultura balinese, nel senso di ricostruire i meccani-

smi della dinamica sociale, la peculiare articolazione tra struttura sociale e rappresentazioni collettive. Scattando un'infinita serie di istantanee, egli vuole metterci in situazione, vuole ricostruire un contesto in cui dobbiamo sentirci protagonisti al pari degli indigeni, vuole farci mettere nei panni degli altri. Ma in questo processo salta proprio la differenza culturale tra l'antropologo e il Balinese e con essa ogni interesse per la specificità culturale. Tuttavia, solo in questo modo per Geertz siamo in grado di cogliere il "carattere essenziale" delle varie culture, e addirittura quello dei vari individui, che poi in definitiva partecipano dell'essenza comune all'umanità (1987: 96), seppure misteriosa e sfuggente. L'essenza della umanità poi non può che esser intuita, percepita per un attimo nella caleidoscopica varietà culturale. Il carattere essenziale della cultura balinese si identifica con la nozione alquanto indefinita di indole (1987: 403). E tutta l'opera dell'antropologo americano è volta proprio allo sforzo di comprendere lo spirito della cultura presa in esame, partendo dalle descrizioni dei contesti quotidiani vissuti per giungere alla dimensione sociale e politico-istituzionale, anch'essa plasmata dalla stessa sostanza spirituale. E' proprio la ricerca di un quid essenziale, caratterizzante una certa cultura o l'intera umanità, che fa oscillare Geertz tra un'analisi generica e il tentativo di cogliere un oggetto ineffabile che si mostra soltanto con bagliori improvvisi (per così dire).

Geertz ripropone così tematiche antiche senza rispondere ai quesiti che hanno suscitato: da che cosa deriva l'anima, il *Geist* di un popolo? Come possiamo spiegarne la genesi? (3)

Così si esprime Korsch a proposito della posizione di Sombart, molto vicina in sostanza a quella di Geertz: «[...] il "comprendere delle scienze dello spirito" di Sombart ha per sua natura un carattere inguaribilmente dogmatico. Esso non considera "mondo esterno" dato ed esperibile come un mondo valido per sé, bensì come un semplice "segno" di un "senso" ad esso collegato da una qualche coscienza divina o umana [...]» (1974: 92).

Analogamente per Geertz la struttura sociale di una determinata società si identifica e fa tutt'uno col mondo dei valori e dei significati culturali. Su questa base si fonda l'antifunzionalismo geertziano con il conseguente rifiuto della teoria del rispecchiamento, secondo cui una certa rappresenta-

zione della realtà riproduce meccanicamente problematiche di ordine socio-strutturale.

Per questa strada non superiamo, tuttavia, la teoria del rispecchiamento, ma otteniamo il suo rovesciamento: i comportamenti, le pratiche, le istituzioni sociali perdono la loro autonomia per diventare manifestazioni della cultura, della vita dello spirito. Non diventa nemmeno più possibile distinguere tra diversi livelli di coscienza della realtà sociale, e non nasce il sospetto che non sempre le cose stanno così come noi ce le rappresentiamo.

Dissolto il dualismo società/cultura a vantaggio della cultura non resta a Geertz che parlare di oggetti indefiniti come l'indole o l'essenza di una cultura, la cui esistenza vien data per scontata non essendo più in grado - per la sua stessa posizione metodologica - di spiegarne la formazione storicamente e culturalmente determinata. In questo contesto - mi pare - è ovvio che non si possa o non si voglia comprendere a pieno la funzione ideologica di sostegno alle strutture di potere svolta dalle rappresentazioni collettive, senza che ciò significhi la perdita completa di autonomia da parte dell'ideologia. Ed è questo il rimprovero che Keesing rivolge a Geertz (1987: 165-166). Analogamente Friedman ha mostrato come per Geertz lo stato balinese sia semplicemente una sorta di rappresentazione teatrale, un fastoso rituale, in cui si esprime una fantasiosa e pittoresca visione del mondo e non il prodotto di una determinata struttura di potere (4).

La dissoluzione del dualismo società/cultura comporta un'altra importante conseguenza: l'impossibilità di descrivere e di pensare l'organizzazione sociale come un sistema articolato e gerarchicamente strutturato. In questa prospettiva ogni evento, anche minuto e quotidiano (come il combattimento tra i galli) diventa in certo senso fondante. Geertz afferma che il combattimento tra i galli è un esempio della vita sociale balinese (1987: 438). Ma cosa intende dire in realtà? Egli cerca in tutti i modi di non essere riduttivo, schematico, afferma che il combattimento tra i galli non è semplicemente una raffigurazione, un'imitazione, un'espressione della società balinese; in realtà finisce col fare quest'asserzione tautologica: il combattimento tra i galli, in quanto istituzione balinese, è assolutamente balinese come lo sono tutte le pratiche in vigore in questa cultura.

Affermando che il combattimento tra i galli è un "esempio" della vita sociale balinese, Geertz riprende in sostanza l'antica tematica filosofica del rapporto tra macrocosmo e microcosmo, rapporto in cui le minuscole entità, che compongono l'entità complessiva, in realtà la riproducono nella sua essenza, benché in dimensioni minimali. Il rapporto tra microcosmo e macrocosmo è mistico, confusivo, e in quanto tale cancella ogni forma di articolazione e di gerarchia tra i fenomeni sociali; dagli eventi vissuti, quotidiani si può risalire direttamente alla dimensione socio-strutturale, politico-istituzionale. La violenza latente nei combattimenti tra i galli rimanda alla violenza dei rivolgimenti politici, senza però spiegarla (5).

Il rapporto tra macrocosmo e microcosmo diventa in Geertz ammiccante, evocativo, suggestivo, teso a cogliere - secondo l'espressione di Bachelard - le *reverberations* della cultura nella vita di ogni giorno, nel rituale, nelle metafore (Keesing 1987: 161). Ecco perché, mancandogli la possibilità di ricorrere ad argomentazioni articolate ed esplicative, Geertz si esibisce in un vasto repertorio retorico, allusivo, insinuante.

Definirei questo modo di procedere, il panteismo culturale di Geertz, nel quale la cultura è descritta come una sorta di *anima mundi*, che rende vivi, significativi e pregnanti tutti i fenomeni sociali.

Bakker illustra bene il procedimento geertziano, considerandolo un'applicazione corretta del circolo ermeneutico. Secondo Bakker, Geertz individua prima alcune caratteristiche generali, provvisorie, semplificate della cultura in esame (ad esempio la cultura di Bali ha un forte senso estetico, è formalistica ecc.) e poi va ad analizzare in quale misura tali caratteristiche vengono confermate, arricchite, approfondite nelle interazioni collettive specifiche (1989: 41).

A questo punto sarebbe utile tentare una valutazione approfondita del progetto di antropologia proposto da Geertz. Naturalmente non è questa la sede per affrontare un problema così complesso. Mi si conceda una sola considerazione conclusiva.

Sottolinea Remotti nell'*Introduzione* all'edizione italiana di *Interpretazione delle culture* che l'antropologia geertziana «ambisce ad essere un museo dei significati, una biblioteca di interpretazioni formulate dagli uomini ovunque essi tentano di

dare senso e forma alla loro esistenza e al loro agire sociale» (1987: 26).

L'antropologia geertziana sembrerebbe così avvicinarsi alla infinita *Biblioteca di Babele* descritta da Borges in un breve racconto. La *Biblioteca* di Borges è illimitata e periodica nel senso che «gli stessi volumi si ripetono nello stesso disordine (che, ripetuto), sarebbe un ordine: l'Ordine» (1989: 688-689). E lo stesso mondo poi - afferma Borges in un altro scritto - esiste per approdare ad un libro (1989: 1010-1015), come, in certo senso, i contesti etnografici esistono forse per trasformarsi in monografie grazie al brillante stile di Geertz.

A mio parere l'approccio antropologico geertziano dovrebbe esser definito "antropologia contemplativa", una forma di sapere che evidentemente trova consistenti supporti nell'attuale situazione di *impasse* dei processi storici. Se, dunque, l'antropologia contemplativa alla Geertz ha radici profonde nella nostra dinamica sociale, d'altra parte essa è in netta contraddizione con gli scopi fondamentali della ricerca sociale, almeno nella sua tradizione illuminista: spiegare i processi sociali per progettare forme di trasformazione e di cambiamento.

## Note

1. Ne consegue che i dati su cui lavora l'antropologo, sono «in realtà le nostre interpretazioni delle interpretazioni di altri su ciò che fanno loro e i loro compatrioti» (1987: 45).

2. Anche G. Lewis stabilisce un parallelo tra attività ritualizzata e rappresentazione teatrale: «I rituali, al pari delle rappresentazioni teatrali, sono di solito ideati come una sorta assai particolare di sequenza di eventi e sono destinati a produrre un effetto sui presenti alla loro esecuzione» (1983: 55). Un effetto naturalmente emotivo e sentimentale.

3. Shankman analizza i rapporti e le somiglianze tra l'antropologia geertziana e lo storicismo tedesco (1984: 264). Peacock (1981) mette in evidenza le somiglianze tra il pensiero di Weber e quello di Geertz.

4. Così si esprime Fredman: «Geertz has discovered that Bali [...] was a theater state, that is, no a structure of power [...] but a structure of ceremony [...] all this is no more than artistic elaboration on the wonderful text that is the Balinese social formation» (1984: 4).

5. Il rapporto tra uno specifico fenomeno sociale e la cultura si articola in Geertz in maniera analoga alla relazione lingua/cultura secondo una certa etnolinguistica. A questo proposito così scrive Regine Robin: «cette relation a pour composante un premier ensemble (la langue, le message

linguistique) et un second ensemble, beaucoup plus vague et formulé de divers manières (la culture), qui n'est pas défini. [...] La culture ne serait-elle pas [...] la totalité des modèles de comportement à l'oeuvre dans une société donnée? Comment dès lors mettre en rapport un corpus choisi, défini, limité, avec la totalité d'une société pensée dans sa totalité?» (1973: 46).

## Bibliografia

- Bakker, J. W. 1989. Practice in Geertz's interpretative anthropology. *Journal of Anthropological Society of Oxford* 20, 1: 36-44.
- Borges, J. L. 1989. *Tutte le opere*, vol. I. Milano: Mondadori.
- Friedman, J. 1984. Retorts and invective. *Antropologiska Studier* 35-36.
- Geertz, C. 1987. *Interpretazione delle culture*. Bologna: Il Mulino.
- -- 1989. *Antropologia interpretativa*. Bologna: Il Mulino.
- Keesing, R. M. 1987. Anthropology as interpretative quest. *Current Anthropology* 28, 2: 161-169.
- Korsch, K. 1974. *Dialettica e scienza nel marxismo*. Bari: Laterza.
- Lewis, G. 1983. *Giorno di rosso spendente*. Milano: Angeli.
- Peacock, J. L. 1981. The third stream: Weber, Parsons, Geertz. *Journal of Anthropological Society of Oxford* 22, 2: 123-129.
- Remotti, F. 1987. "Introduzione", in *Interpretazione di culture*, pp. 9-33. Bologna: Il Mulino.
- Robin, R. 1973. *Histoire et linguistique*. Parigi: A. Colin.
- Shankman, P. 1984. The thick and the thin: on the interpretative theoretical program of Clifford Geertz. *Current Anthropology* 25, 3: 261-270.