

# aut aut

**335**

luglio  
settembre 2007

## **L'antropologia interpretativa di Clifford Geertz**

**Alessandro Dal Lago** Tra soggetto e oggetto.  
L'importanza di Geertz per la conoscenza della  
cultura

**Clifford Geertz** "Non faccio sistemi" (Intervista di  
Arun Micheelsen) [2002]

**Pier Paolo Giglioli** Da Parsons a Ricœur passando  
per Bali

**Nadia Urbinati** Relativismo come mentalità, non  
teoria

### **ARCHIVIO**

**Jean Baudrillard** Requiem per i media [1971]

**Jean Baudrillard** L'implosione del senso nei media e  
l'implosione del sociale nelle masse [1979]

### **INTERVENTI**

**Giacomo Marramao, Manuel Orazi** Identità  
multipla, narrazione, contingenza. Per una  
critica della ragione multiculturalista

**Paulo Barone** Panikkar, Spivak e il motivo orientale

**Gaspere Polizzi** Bergson e Bachelard lettori di  
Einstein

### **DISCUSSIONI**

**Nicola Gaiarin, Massimiliano Nicoli** Filosofia in  
azienda?

**Antonello Sciacchitano** Allora, meglio la consulenza  
filosofica

  
il Saggiatore

rivista fondata da Enzo Paci nel 1951

*direttore responsabile:* Pier Aldo Rovatti

*redazione:* Graziella Berto, Laura Boella, Paulo Barone,  
Giovanna Bettini, Deborah Borca (*editing*, [deborahborca@libero.it](mailto:deborahborca@libero.it)),  
Silvana Borutti, Damiano Cantone, Alessandro Dal Lago, Rocco De Biasi,  
Maurizio Ferraris, Edoardo Greblo, Raoul Kirchmayr, Giovanni  
Leghissa, Anna Maria Morazzoni (*coordinamento*, tel. 02 70102683),  
Ilaria Papandrea, Gabriele Piana, Fabio Polidori, Rosella Prezzo,  
Pier Aldo Rovatti, Antonello Sciacchitano, Giovanni Scibilia,  
Davide Zoletto

*direzione:* via Pacini 40, 20131 Milano.

*collaborano tra gli altri ad "aut aut":* G. Agamben, H.-D. Bahr,  
R. Bodei, M. Cacciari, G. Comolli, G. Dorflès, U. Galimberti,  
P. Gambazzi, S. Givone, A. Heller, A. Prete, M. Serres,  
G.C. Spivak, M. Trevi, G. Vattimo, M. Vegetti, P. Veyne, V. Vitiello,  
S. Žižek

Gruppo editoriale il Saggiatore S.p.A.  
Via Melzo 9, 20129 Milano

*ufficio stampa:* [autaut@saggiatore.it](mailto:autaut@saggiatore.it)

*abbonamento 2007:* Italia € 60,00, estero € 76,00

L'Editore ha affidato a Picomax s.r.l. la gestione  
degli abbonamenti della rivista "aut aut".

L'Editore garantisce la massima riservatezza dei dati forniti  
dagli abbonati e la possibilità di richiedere gratuitamente la  
rettifica o la cancellazione scrivendo a: Picomax s.r.l.  
responsabile dati, Via Borghetto 1, 20122 Milano  
(ai sensi della L. 675/96).

*servizio abbonamenti:*

Picomax s.r.l., Via Borghetto 1, 20122 Milano  
telefono: 02 77428040 fax: 02 76340836  
e-mail: [abbonamenti@picomax.it](mailto:abbonamenti@picomax.it) [www.picomax.it](http://www.picomax.it)

Registrazione del Tribunale di Milano n. 2232 in data 13.1.1951

Proprietà: Francesca Romana Paci

Stampa: Arti Grafiche Bertoni, Verderio Inferiore

Spedizione in abbonamento postale 45% art. 1, comma 1,  
decreto legge 353/03 convertito in legge 46/04 – Filiale di Milano.

Finito di stampare nel settembre 2007

## Da Parsons a Ricœur passando per Bali

**PIER PAOLO GIGLIOLI**

### **1. La sindrome di Nataša**

Verso la metà di *Guerra e pace*, l'eroina del romanzo, Nataša, dibattuta tra il sentimento di fedeltà verso il fidanzato, il principe Andrej, e l'attrazione che prova per un giovane aristocratico dissoluto, scivola in uno stato di profondo abbattimento e confusione morale. Le pare che il mondo non abbia più senso, la sua volontà diviene debole, la sua percezione degli oggetti ed eventi esterni si fa indistinta. In questo stato, una sera si reca al teatro dell'opera, a Mosca. Ed ecco ciò che "vede":

La scena era formata di tavole unite, e dai lati sorgevano tele dipinte che figuravano alberi; dietro c'era una tela stesa su tavole. Nel mezzo della scena erano delle fanciulle in corpetti rossi e gonne bianche. Una, molto grassa, in un vestito di seta bianca, sedeva in disparte su di un panchetto basso, al quale era incollato dietro un cartone verde. Tutti cantavano qualche cosa. Quando ebbero finito il loro canto, la fanciulla in bianco si avvicinò alla cupola del suggeritore e a lei si accostò un uomo, in calzoni di seta attillati su due grosse gambe, con una piuma al berretto e si mise a cantare e ad agitare le braccia.

L'uomo in calzoni attillati cantò un po' di tempo solo, poi cantò lei. Poi tutti e due tacquero, sonò la musica e l'uomo prese fra le sue dita la mano della fanciulla vestita di bianco, evidentemente aspettando di nuovo la battuta per ricominciare a cantare insieme. Ripresero a cantare in due, e tutti nel teatro si misero a bat-

ter le mani e a gridare, e l'uomo e la donna della scena, che figuravano due innamorati, si diedero a fare inchini, sorridendo e allargando le braccia.<sup>1</sup>

La descrizione dura diverse pagine, ma le poche righe che ho citato sono sufficienti per trasmettere al lettore l'effetto di spaesamento che prova Nataša. Prescindendo dalle convenzioni dell'opera lirica, essa coglie soltanto il lato esteriore dello spettacolo: invece di una vicenda drammatica, vede solo tavole di legno, fondali dipinti e individui corpulenti che cantano – insomma, un evento senza senso. Goffman avrebbe considerato l'episodio un esempio di esperienza negativa:<sup>2</sup> togliete la cornice convenzionale intorno a un evento e vi ritrovate con un pezzo di *raw behavior*.

Nella vita ordinaria questi errori si verificano abbastanza di rado. Solo una persona molto turbata, come Nataša in quell'episodio di *Guerra e pace*, non riesce a interpretare correttamente ciò che si svolge sul palcoscenico: per tutti gli altri spettatori è facile capire che si tratta di un melodramma, perché durante la socializzazione hanno appreso a decifrare il mondo sociale secondo regole e convenzioni condivise, incluse quelle relative alle rappresentazioni teatrali e agli ammiccamenti.

Ma basta che i quadri di riferimento si sfalsino, ovvero che la cultura dell'osservatore sia diversa da quella dei partecipanti, perché sorgano problemi. Questa, secondo Geertz, è la costante condizione dell'etnografo (e, si potrebbe aggiungere, dello storico), per il quale stabilire quale sia il significato di un'azione in una cultura remota può essere un compito assai difficile. Si tratta di una cerimonia religiosa o di un'assemblea deliberante? Di un conflitto o di un gioco rituale? Di una contrattazione o di una sfida? Potenzialmente, l'etnografo è sempre esposto alla sindrome di Nataša.

“L'etnografo – scrive Geertz – si trova di fronte a una molteplicità di strutture concettuali complesse, molte delle quali sovrappo-

1. L. Tolstoj, *Guerra e pace* (1878), Einaudi, Torino 1974, vol. II, p. 657.

2. E. Goffman, *Frame Analysis*, Harper&Row, New York 1974, pp. 379-438.

ste o intrecciate fra di loro, che sono al tempo stesso strane, irregolari e non esplicite, che egli deve in qualche modo riuscire prima a cogliere e poi a rendere. E questo è vero ai livelli più bassi della sua attività di lavoro sul campo: intervistare gli informatori, osservare i rituali, definire i termini usati per la parentela, tracciare i confini delle proprietà, censire le famiglie... e scrivere il diario. Fare etnografia è come cercare di leggere (nel senso di ‘costruire una lettura di’) un manoscritto – straniero, sbiadito, pieno di ellissi, di incongruenze, di emendamenti sospetti e di commenti tendenziosi, ma scritto non in convenzionali caratteri alfabetici, bensì con fugaci esempi di comportamento strutturato.”<sup>3</sup> L’etnografo può riuscire in questa impresa soltanto se tratta i dati in maniera non riduttiva, cioè se li fa oggetto di una “descrizione spessa” che preservi la stratificazione di significati che vi sono incorporati. Quindi l’analisi sociale della cultura “non è una scienza sperimentale in cerca di leggi, ma una scienza interpretativa in cerca di significati”.<sup>4</sup>

Per descrivere i sistemi simbolici dal punto di vista degli attori non è tuttavia necessario ricorrere a una misteriosa empatia, né tanto meno entrare nelle loro teste: l’operazione non ha niente di mentalistico. I significati degli attori infatti si esprimono attraverso forme simboliche e queste, come Geertz ripete spesso in polemica con l’antropologia cognitiva, sono pubbliche, sono oggetti culturali percepibili con i sensi e aperti all’ispezione dell’osservatore come di chiunque altro.<sup>5</sup> Naturalmente, le descrizioni offerte dall’etnografo rimangono descrizioni di un osservatore e, in quanto tali, hanno qualità diverse da quelle dei partecipanti. La comprensione del partecipante del proprio mondo simbolico è immediata e spontanea, egli vi si muove come un pesce nell’acqua. L’osservatore deve invece specificare esplicitamente norme e principi di una cultura, non può condividere il sapere pratico, non riflessivo che

3. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973; trad. *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1988, p. 17.

4. Ivi, p. 11.

5. Per un’analisi di questo tema si veda soprattutto C. Geertz, “From the native’s point of view: On the nature of anthropological understanding”, in *Local Knowledge*, Basic Books, New York 1983, pp. 55-70; trad. *Antropologia interpretativa*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 71-90.

ne ha un membro. Tuttavia, per quanto la descrizione da parte dell'antropologo (o del sociologo della cultura) non faccia parte, diversamente da quella del partecipante, della realtà che descrive, e sia improntata a problematiche di tipo analitico, dettate da interrogativi teorici piuttosto che da esigenze pratiche, secondo Geertz deve essere espressa nei termini delle interpretazioni alle quali i membri sottopongono le proprie esperienze.

Certamente Geertz non è stato né il primo, né l'unico ad avanzare la tesi che i dati con cui lavorano il sociologo e l'antropologo sono costruzioni di secondo ordine, costrutti dei costrutti con cui i soggetti studiati già danno un senso alla loro vita. Ma con maggiore energia di Schutz, Panofsky, Baxandall, gli interazionisti simbolici, Goffman o Garfinkel, per non nominare che alcuni tra questi studiosi, Geertz ha perseguito l'intento programmatico di riconfigurare lo studio sociologico della cultura sulla base dell'*interpretive turn*, allontanandolo dai temi cari alla sociologia funzionalista come l'istituzionalizzazione e l'interiorizzazione dei valori e focalizzandolo invece sull'analisi delle strutture significative degli attori. Abbastanza curiosamente, il suo successo è stato maggiore nelle discipline affini, come la storia, la filosofia e la letteratura che nella propria, dove malgrado fosse considerato come l'antropologo americano più intellettualmente influente dell'ultimo quarto del secolo scorso, è stato spesso attaccato da colleghi provenienti dai più diversi orientamenti intellettuali. In primo luogo, ovviamente, dai positivisti, severamente contrari all'idea di abbandonare spiegazioni in termini di leggi causali a favore di *accounts* basati sulla ricchezza della descrizione e la profondità dell'interpretazione. Poi dai cultori della teoria del conflitto che gli hanno rimproverato il suo disinteresse, vero o presunto, per il potere e il mutamento sociale. Infine, da alcuni esponenti di una generazione più giovane di antropologi postmoderni, che egli stesso aveva contribuito a far nascere, che gli hanno obiettato non di aver fatto un passo troppo lungo, ma troppo breve, rifiutandosi di applicare alla sua stessa *démarche* teorica l'interpretazione riflessiva che applicava ai dati. Così, divisa tra critici ed estimatori, la letteratura su Geertz è divenuta molto am-

pia nell'ultimo trentennio – articoli, libri, dissertazioni, numeri speciali di rivista. Non è certo possibile esaminare in questa breve nota tutti questi lavori. Mi concentrerò, quindi, su un unico punto, che peraltro è cruciale per l'opera di Geertz, la sua analisi del concetto di cultura.

## 2. Testi e contesti

Sebbene queste distinzioni siano sempre approssimative, si possono individuare due fasi principali nella carriera intellettuale di Geertz. Nella prima, che termina alla fine degli anni sessanta, Geertz si muove del tutto all'interno del *mainstream* della sociologia e dell'antropologia americana. Allievo di Parsons a Harvard, fu reclutato, quando era ancora studente di dottorato, in un gruppo composto da una decina di giovani studiosi che nel 1952 si recò per un paio d'anni in Indonesia, a Giava,<sup>6</sup> per studiare le trasformazioni che il paese attraversava dopo la fine del dominio coloniale olandese. Era uno dei primi casi in cui gli antropologi abbandonavano lo studio di piccoli e isolati gruppi tribali per passare all'analisi di società su larga scala, con una storia ben documentata e nel mezzo di un periodo di profondo mutamento sociale.

Nell'ambito accademico americano, questa problematica era trattata allora sotto l'egida della teoria della modernizzazione che, sebbene si richiamasse all'analisi di Max Weber del processo di razionalizzazione dell'Occidente, era influenzata più dal funzionalismo e dall'evoluzionismo che dal *pathos* weberiano. Essa concepiva lo sviluppo economico e politico come un percorso sostanzialmente unilineare alimentato da fattori prevalentemente endogeni (in primo luogo, processi di differenziazione strutturale), che poteva subire arresti e rallentamenti, ma che in definitiva tutte le società, incluse quelle postcoloniali, avrebbero inevitabilmente seguito nel loro trapasso dalla tradizione alla modernità.<sup>7</sup>

6. Successivamente, nel 1957-58, Geertz ritornò per un anno in Indonesia, a Bali.

7. Per una valutazione critica degli assunti concettuali e dei presupposti ideologici della teoria della modernizzazione rimane ancora valido il saggio di R. Bendix, *Tradition and Modernity Reconsidered*, "Comparative Studies in Society and History", 9, 1967, pp. 292-346.

In apparenza, questa prospettiva guidò anche la ricerca di Geertz in Indonesia.<sup>8</sup> Ma, in realtà, l'interesse dei suoi lavori sul terreno consiste proprio nel rapporto ambiguo che essi instaurano con la teoria della modernizzazione. Da una parte, la sua diagnosi sullo sviluppo indonesiano è chiaramente ispirata all'ottimismo della teoria: "l'Indonesia è ora – scrive nel 1963 –, in mezzo a un periodo di pre-decollo economico. [...] Si sono verificati gli inizi di una fondamentale trasformazione dei valori e delle istituzioni sociali verso strutture che generalmente associamo a un'economia sviluppata [...]. Mutamenti nel sistema della stratificazione sociale, nella visione del mondo e nell'ethos, nell'organizzazione politica ed economica, nell'istruzione e anche nella struttura della famiglia hanno avuto luogo in una larga parte della società".<sup>9</sup> Ma, dall'altra parte, Geertz mette continuamente in guardia contro una concezione olistica e reificata del processo di modernizzazione e vede con preoccupazione l'erosione delle strutture culturali tradizionali. È significativo che questa ambivalenza si incentri proprio sul concetto di cultura, che l'ortodossia funzionalista considerava principalmente in termini di equilibrio e integrazione sociale, ma al quale Geertz, sulla scorta della concettualizzazione di Parsons, assegna un ruolo molto più autonomo e dinamico.

All'inizio degli anni cinquanta, nelle scienze sociali americane, specialmente nell'ambito antropologico, la nozione di cultura era divenuta una sorta di vaga etichetta che designava tutto ciò che non era determinato dall'ambiente biologico.<sup>10</sup> Parsons cercò di

8. I risultati della ricerca furono pubblicati in diversi saggi e quattro monografie. Queste ultime, sostanzialmente ignorate in Italia, sono dedicate rispettivamente alla religione di Giava, alla sua struttura agraria, alla prima timida comparsa di una classe imprenditoriale moderna e alla storia sociale di Pare, la cittadina in cui Geertz aveva risieduto: *The Religion of Java*, Free Press, Glencoe (Ill.) 1960; *Agricultural Involvement: The Process of Ecological Change in Indonesia*, University of California Press, Berkeley 1963; *Peddlers and Princes: Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns*, Chicago University Press, Chicago 1963; e *The Social History of an Indonesian Town*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1965. Nel loro insieme questi scritti sono stati considerati come "il più significativo contributo di un antropologo a [quello che era il] grande problema del giorno, il destino dei nuovi stati" (A. Kuper, *Culture: The Anthropologists' Account*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999, p. 84).

9. C. Geertz, *Peddlers and Princes*, cit., p. 3.

10. All'origine di questa concezione vi era evidentemente la celebre definizione di Tylor:



dare nuova utilità euristica al concetto, restringendone e precisandone la portata. Secondo Parsons, la cultura andava definita non più, come facevano gli antropologi, in opposizione alla natura (questo era ormai considerato scontato), ma all'organizzazione sociale.<sup>11</sup> Essa si riferiva al sistema di simboli e significati in termini dei quali gli esseri umani interpretano la propria esperienza e che guidano il loro agire, mentre il concetto di organizzazione o struttura sociale si riferiva alla rete delle relazioni sociali. Beninteso, per Parsons sistema culturale e sistema sociale erano astrazioni analitiche dalla totalità concreta dell'azione, ma in quanto costrutti teorici erano caratterizzati da una logica propria e da principi specifici di organizzazione e mutamento.

Geertz accetta pienamente questa riformulazione ed è proprio all'analisi dell'autonomia relativa di cultura e struttura sociale che dedica uno dei suoi saggi più significativi di questo periodo, lo studio di un funerale mal riuscito di un ragazzo appartenente agli strati popolari che ebbe luogo nel sobborgo della cittadina giavanese dove Geertz abitava.<sup>12</sup> Il rito funebre delle classi popolari, ispirato alla loro religiosità sincretica – una commistione di elementi indiani, islamici e indigeni dell'Asia sud-orientale – consisteva in una festa comunitaria (*slametan*), durante la quale, dopo avere lavato e sepolto il cadavere sotto la supervisione di un funzionario religioso musulmano, un pasto preparato in modo speciale veniva offerto ai vicini. Ma in questa particolare circostanza, il religioso si rifiutò di intervenire, perché era un membro attivo di un partito politico islamico e nella cittadina esisteva un forte conflitto tra questo partito e un

“La cultura [...] è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società” (E.B. Tylor, *Primitive Culture*, John Murray, London 1871, p. 1, corsivo mio).

11. T. Parsons, *The Social System*, Routledge and Kegan Paul, London 1951; trad. *Il sistema sociale*, Ed. di Comunità, Milano 1965; T. Parsons, E. Shils (a cura di), *Toward a General Theory of Action*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1951; A. Kroeber, T. Parsons, *The Concepts of Culture and of Social System*, “American Sociological Review”, 23, 1958, pp. 582-583.

12. C. Geertz, “Rituale e mutamento sociale: un esempio giavanese”, in *Interpretazione di culture*, cit., pp. 161-194 (originariamente pubblicato come *Ritual and Social Change: A Javanese Example*, “American Anthropologist”, 59, 1957, pp. 32-53).

partito popolare anti-islamico, di cui i parenti del ragazzo facevano parte. Pressato dalle autorità locali, il religioso disse che avrebbe partecipato al rito solo se la famiglia del ragazzo avesse affermato in pubblico di aderire integralmente all'Islam – un atto che avrebbe comportato un ripudio della loro appartenenza politica. Finalmente, dopo un intero giorno di negoziazioni, con la salma che aspettava di essere interrata, la crisi fu risolta con un compromesso che lasciò tutti insoddisfatti – i parenti del defunto, i vicini e i funzionari religiosi islamici. Invece di agire come un elemento di integrazione che colmasse il vuoto prodotto dalla morte, il funerale generò un'acuta tensione psicologica e un diffuso imbarazzo sociale.

A prima vista l'evento può apparire come un occasionale incidente di ordine politico, causato da un religioso troppo zelante, sullo sfondo della tensione esistente allora a Giava tra le classi popolari, che avevano un orientamento religioso sincretistico, e le classi commercianti, che erano invece favorevoli a un Islam puritano e riformato. Ma questa spiegazione, secondo Geertz, trascura la rilevanza strutturale dell'evento. La vera causa dell'insuccesso del rituale, egli sostiene, era la discontinuità esistente tra struttura sociale e universo simbolico. La realtà sociale di un sobborgo popolato da contadini provenienti dalla campagna e da commercianti era una realtà urbana che promuoveva un modo di esistenza di tipo *Gesellschaft*; l'universo culturale a cui era legato lo strato popolare era invece tuttora un modello *Gemeinschaft*. Per Geertz, era questa incongruenza che aveva prodotto la tensione che circondò il funerale del ragazzo. A livello simbolico, lo *slametan* era divenuto ambiguo perché i suoi simboli avevano assunto “un significato sia religioso che politico, erano carichi di valenze sacre e profane”.<sup>13</sup> A livello di interazione sociale, il modello di integrazione proposto dallo *slametan* non era più coerente con i modelli di integrazione realmente esistenti nella società, perché era fondato sulla solidarietà territoriale del vicinato, mentre in un ambiente urbano le unità solidali non avevano più basi territoriali, ma si riferivano ad altri fattori – classe, preferenza religiosa, età, etnia ecc.

13. Ivi, p. 189.

Generalizzando questa analisi, Geertz afferma che, a metà del XX secolo, le tradizionali risorse culturali dei giavanesi non erano più in grado di dare un significato alle loro rapidamente mutate esperienze sociali. La via di uscita da questo disorientamento morale e cognitivo consisteva in un aggiustamento della sfera simbolica che, pur senza ripudiare l'eredità religiosa del passato, sostituisse i valori tradizionali con un sistema culturale più generalizzato, capace di esprimere un'ideologia nazionale e un senso di appartenenza per tutti i membri del nuovo stato indonesiano.<sup>14</sup>

Quale che fosse la validità empirica della tesi di Geertz, tesi che si inserisce perfettamente nella teoria della modernizzazione, la concezione della cultura che si manifesta in questo saggio come in altri suoi scritti degli anni cinquanta e degli anni sessanta è molto chiara. La sfera culturale non è un riflesso dell'organizzazione sociale, ma gode di un'autonomia relativa da essa. Tuttavia non è neppure un sistema ermeticamente sigillato: è esposta alle pressioni della struttura sociale, anche se queste sono tradotte nella sua logica specifica, ed è quindi soggetta a cambiamenti e manipolazioni.

La situazione in Indonesia non evolse affatto nel modo pacifico e moderato che Geertz si aspettava. Appena due anni dopo le sue ottimistiche previsioni, nel 1965, proprio nei luoghi dove aveva svolto le sue indagini di comunità, Giava e Bali, migliaia di persone furono massacrate da attivisti politici locali, nel quadro di un colpo militare che, provocando in tutto il paese un milione e mezzo di morti tra coloro che furono accusati di simpatie comuniste, portò al potere il generale Suharto. Invece della democratizzazione emerse una dittatura; invece della progressiva creazione di un'unità culturale intorno a valori nazionali propiziata da Sukarno, deflagrarono feroci lotte politico-religiose; invece di uno sviluppo

14. Geertz aveva in mente l'ideologia nazionalista della *pantjasila*, una sorta di religione civile creata dal presidente Sukarno (C. Geertz, *Interpretazione di culture*, cit., pp. 257-268). L'argomento viene ripreso e ampliato da Geertz in un'opera successiva nella quale discute gli effetti della secolarizzazione religiosa sul *nation-building* in Indonesia e Marocco: C. Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Yale University Press, New Haven (Conn.)-London 1968; trad. *Islam: analisi socio-culturale dello sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia*, Morcelliana, Brescia 1973.

economico alimentato dai mercanti musulmani che seguivano strettamente i precetti di un Islam riformato (quindi una sorta di equivalente dei puritani calvinisti), come prevedeva – o, forse, semplicemente si augurava – Geertz, si verificò una crescita economica finanziata da investimenti stranieri, i cui soggetti imprenditoriali provenivano dalle famiglie politiche dominanti.

In un recente saggio autobiografico, Geertz ha riconosciuto che non aveva previsto nessuno di questi sviluppi e che la teoria della modernizzazione si era rivelata largamente fallace (non solo in Indonesia, ma in tutti i paesi in via di sviluppo): “qualunque cosa stesse succedendo nel terzo mondo, non sembrava certo la progressiva avanzata della razionalità, comunque definita”.<sup>15</sup> Questo fallimento della teoria, aggiunge nello stesso scritto, lo spinse a rivedere “le procedure, gli assunti, gli stili di lavoro, la stessa concezione di ciò che stavo cercando di fare”.

La revisione, che coincise con il mutamento di clima politico negli Stati Uniti, con la progressiva erosione della egemonia di Parsons sulla sociologia americana e con il passaggio di Geertz nel 1970 dall'Università di Chicago al prestigioso Institute for Advanced Study di Princeton, fu assai profonda e toccò molti aspetti del lavoro di Geertz. In primo luogo, l'oggetto di studio e gli interlocutori: i lavori degli anni sessanta erano rivolti a sociologi, economisti e scienziati politici e gli argomenti affrontati riguardavano questioni di sviluppo economico e di *nation-building*, più precisamente gli ostacoli che fattori di ordine culturale potevano creare al decollo economico e alla modernizzazione politica. A partire dal 1970, Geertz abbandona questi temi e si dedica per lo più a problemi di ordine teorico e concettuale, spesso dichiaratamente filosofico, indirizzandosi a rappresentanti delle *humanities* – filosofi, studiosi di estetica, letterati, storici – più che a scienziati sociali. Weber e, soprattutto, Parsons sono citati sempre più raramente, e tra gli autori di riferimento compaiono altri nomi (e altre discipline) – Kenneth Burke, Wittgenstein, Suzanne Langer, Ricœur. Anche lo stile

15. C. Geertz, *An Inconstant Profession: The Anthropological Life in Interesting Times*, “Annual Review of Anthropology”, 31, 2002, pp. 1-19, citazione p. 9.

cambia: dalle monografie Geertz passa al genere più agile e meno connotato disciplinariamente del saggio<sup>16</sup> e la sua prosa, prima semplice e diretta, diviene più letteraria, quasi ricercata.

All'interno di questo mutamento, l'oggetto centrale della riflessione di Geertz rimane tuttavia un tema rigorosamente antropologico, anzi il tema antropologico per eccellenza, il concetto di cultura. Ma ora esso viene declinato in maniera diversa. Al posto delle metafore cibernetiche parsoniane, appare una nuova metafora, quella ermeneutica del testo. Cosa comporta questo mutamento?

La metafora del testo ha due principali implicazioni. La prima è che per capire un testo, è necessario interpretarlo. In linea di principio, questa affermazione avrebbe potuto essere tranquillamente accettata da Parsons. Ma in Parsons l'interpretazione non aveva mai avuto una particolare salienza, perché non era interessato alla natura del sistema culturale, bensì solo alle sue relazioni con il sistema sociale e il sistema della personalità. Essenzialmente, egli concepiva la cultura come insieme di valori univocamente leggibili, il cui senso era chiaro a tutti, e quindi i problemi prioritari erano quelli della loro istituzionalizzazione e interiorizzazione. Non avrebbe mai insistito, come fa Geertz, sul contrasto tra analisi sociali condotte in termini nomotetico-causali e analisi condotte con un approccio ermeneutico: anzi, l'opposizione gli sarebbe parsa un ritorno alla *Methodenstreit*, un vero e proprio arretramento scientifico, data la sua concezione evolutiva dello sviluppo della teoria sociale. Quindi, anche se potrebbe sembrare solo una differenza di enfasi, il risalto che Geertz conferisce al momento interpretativo di fatto sovverte dall'interno la teoria parsoniana o, almeno, ne modifica le priorità.

La seconda implicazione della metafora testuale è che essa, come ha sottolineato Ricœur,<sup>17</sup> concentra l'attenzione più sull'enunciato che sulle condizioni di enunciazione, sul detto che sul dire, sull'oggetto culturale che sul suo processo di produzione.

16. L'unica monografia che Geertz scrive dopo il 1970 è *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1980.

17. P. Ricœur, "Che cos'è un testo" e "Il modello del testo: l'azione sensata considerata come un testo", in *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 133-154 e 177-203 (ed. originale *Du texte à l'action*, Seuil, Paris 1986).

Per comprendere meglio questi punti è utile soffermarsi su quello che certamente è lo scritto più famoso di Geertz, il saggio sul combattimento dei galli a Bali.<sup>18</sup> Il testo è talmente conosciuto che non c'è bisogno di riassumerlo. Basti dire che la tesi di Geertz è che il grande volume di scommesse e l'agitato mondo degli scommettitori che circonda i combattimenti non possono essere compresi sulla base di considerazioni improntate alla razionalità economica: ciò che è in palio è qualcosa di diverso e di più importante del denaro – è l'onore, lo status sociale, la “faccia” degli scommettitori individuali e collettivi.

La connessione tra combattimento e status sociale è evidente innanzitutto al livello dell'organizzazione delle scommesse che rappresenta una simulazione della matrice sociale balinese. Non si scommette mai contro un gallo del proprio gruppo parentale o di un gruppo che vi è alleato, né contro un gallo del proprio villaggio che combatte contro un gallo di un altro villaggio e, nelle scommesse di gruppo, non si accetta mai denaro in prestito proveniente dal di fuori dell'unità strutturale rappresentata dal gruppo stesso. Quindi le scommesse mobilitano coalizioni legate da solidarietà di status.

Ma la connessione esiste anche a livello testuale, a livello di ciò che il combattimento metaforicamente “dice”. In quanto testo, per Geertz il combattimento dei galli è essenzialmente un commento sulla gerarchia di status e sui sentimenti che genera. Ma non sui sentimenti ufficiali, manifestati nella vita di tutti i giorni, bensì sulle passioni profonde e nascoste, che sarebbe vergognoso evidenziare in una cultura così composta e autocontrollata come quella balinese. E queste passioni sono passioni sanguinarie:

Ciò di cui più animatamente parla il combattimento dei galli sono i rapporti di status, e quello che ne dice è che si tratta di una questione di vita e di morte. [...] Ma solo nei combattimenti dei galli i sentimenti su cui si basa questa gerarchia si rivelano nei lo-

18. C. Geertz, “Note sul combattimento di galli a Bali”, in *Interpretazione di culture*, cit., pp. 383-436.

ro colori naturali: avvolti altrove in un alone di etichetta, una spessa coltre di eufemismi e di cerimonie, gesti e allusioni, essi sono qui espressi sotto il più esile travestimento di una maschera animalesca, una maschera che di fatto li svela molto più di quanto li nasconda. A Bali la gelosia costituisce un elemento importante tanto quanto la padronanza di sé, l'invidia quanto la grazia, la brutalità quanto il fascino; ma senza il combattimento dei galli i balinesi ne avrebbero certamente una comprensione molto minore.<sup>19</sup>

Geertz non offre alcuna prova che i balinesi condividano questa interpretazione. Anzi, è assai probabile che sarebbero rimasti sorpresi e irritati dall'equiparazione che Geertz instaura tra loro e degli animali assetati di sangue. Ma questa obiezione, avanzata da alcuni esponenti dell'antropologia postmoderna<sup>20</sup> per sostenere che Geertz non fa altro che proiettare la sua soggettività, ammantata dall'autorevolezza dell'antropologo, sulla soggettività nativa, non mi sembra così decisiva come essi ritengono. Il fatto che l'interpretazione dell'etnografo sia un costrutto di un costrutto non implica assolutamente che il metro della sua validità risieda nella sua accettazione (o anche nella sua accessibilità) da parte dei nativi. Caso mai si dovrebbe chiedere a Geertz quali sono i criteri che, *all'interno della comunità scientifica*, rendono un'interpretazione più plausibile di altre. Geertz non dice molto neppure su questo argomento, salvo affermare che l'analisi culturale è intrinsecamente incompleta e che la superiorità di un *account* su un altro consiste nella sua capacità di stimolare altri *accounts* che, intersecandosi con altri ancora, estendano le loro implicazioni e aumentino la loro efficacia – ovvero che una interpretazione è superiore a un'altra quanto più è generalizzabile, quanto più è capace di illuminare fatti e circostanze ulteriori rispetto a quelli presi originariamente in esame (una

19. Ivi, pp. 428-429.

20. Si veda per tutti V. Crapanzano, "Hermes' Dilemma: The Making of Subversion in Ethnographic Description", in J. Clifford, G. Marcus (a cura di), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986; trad. *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma 1997, pp. 81-110.

formulazione che, in un'epoca post-positivista, mi sembra del tutto soddisfacente).<sup>21</sup>

La questione centrale, tuttavia, non riguarda le obiezioni simmetriche avanzate dalla *nouvelle vague* antropologica, che rimprovera a Geertz di non essere relativista fino in fondo, e dall'ortodossia positivista, che lo rimprovera di esserlo troppo. Riguarda piuttosto cosa si guadagna (e cosa si perde) *dal punto di vista sociologico* a considerare la cultura come un insieme di testi.

Chiaramente, il vantaggio principale consiste nell'evitare ogni forma di riduzionismo simbolico che tenti di spiegare i simboli come un semplice riflesso della struttura sociale o di processi psicologici interni all'individuo. La sociologia, anche la sociologia della cultura più avvertita, tende per lo più a focalizzarsi sulle cause e sugli effetti degli oggetti culturali, trascurando la loro natura e struttura intrinseca. Per esempio, si definisce l'ideologia come la risposta a una tensione o se ne indagano gli effetti sul voto e altre attività politiche, senza preoccuparsi di indagare la natura e il processo di costruzione simbolica del discorso ideologico.<sup>22</sup> Ma la cultura non è semplicemente un prodotto della struttura sociale, né una forza che produce effetti "misurabili", come vorrebbero i positivisti. "Poetry does not make anything happen", afferma Geertz, citando Auden. La cultura non crea "effetti", ma un *contesto simbolico* nel quale emerge il significato della società e delle personalità. Considerare gli oggetti culturali come testi obbliga finalmente la sociologia a trattare le forme culturali nei loro stessi termini, come qualcosa che dice qualcosa a qualcuno, non come prodotti o cause di altri fattori.

Dall'altro lato, però, considerare gli oggetti culturali *solo* come testi implica anche diversi svantaggi. Il più importante consiste nel rischio di separare i prodotti culturali dal loro processo di produzione e dalle relazioni di competizione, conflitto e dominio in cui sono inevitabilmente inseriti. Ciò vale anche per un saggio magi-

21. C. Geertz, *After the Fact*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1995, pp. 17-20; trad. *Oltre i fatti*, il Mulino, Bologna 1995, pp. 25-29.

22. Geertz ha trattato questo problema nel suo saggio sull'ideologia come sistema culturale: *Interpretazione di culture*, cit., pp. 223-272.



strale come il combattimento dei galli. Per esempio, alcuni critici<sup>23</sup> hanno notato come Geertz accenni a diversi aspetti della società balinese attinenti al combattimento – che alle donne sia espressamente proibito di parteciparvi, pur in una società dove le attività non sono sessualmente marcate; che il combattimento fosse un’attività importante, anche a fini fiscali, nell’epoca precoloniale, un’attività successivamente proibita dagli olandesi e dal nuovo stato indonesiano; che i balinesi amino raffigurare la forma geografica di Bali come quella di un gallo in atteggiamento di sfida contro la più grande, ma debole e informe Giava –, aspetti che suggeriscono interpretazioni aggiuntive, se non alternative, a quella formulata da Geertz (cioè che il combattimento fosse *anche* un commento sulle relazioni di genere e sui sentimenti di appartenenza nazionalista in una situazione postcoloniale), ma di cui egli non tiene conto.

Eguale problematico è scindere il senso intrinseco del testo (l’*intentio operis*) dall’uso che ne viene fatto, dall’*intentio lectoris*. Prendere in esame l’uso sociale di una forma simbolica conduce infatti a esplorare le *differenze* culturali tra diversi gruppi (ceti, classi, generi, etnie ecc.) all’interno di una società, un altro punto non sempre adeguatamente sottolineato da Geertz. Come è stato osservato,<sup>24</sup> spesso egli offre generalizzazioni sui “balinesi”, i “giavanesi”, i “francesi”, i “marocchini”, gli “hindu” ecc., senza considerare che vi sono importanti diversità di idee, valori e vocabolari simbolici all’interno di queste categorie. Geertz, ovviamente, sapeva benissimo che la cultura non è un’entità omogeneamente distribuita tra tutti gli abitanti di un determinato territorio e avrebbe risposto alle critiche facendo notare che la validità delle generalizzazioni è sempre una questione di scala. Per esempio, esistono certamente importanti differenze culturali all’interno della società marocchina e di quella indonesiana, ma se l’analisi riguarda il paragone *tra* (non le variazioni *in*) queste due società, è lecito non porle

23. Per esempio, W. Rosenberry, *Balinese Cockfighting and the Seduction of Anthropology*, “Social Research”, 49, 1982, pp. 1013-1028; J. Clifford, *On Ethnographic Authority*, “Representations”, 1, 1983, pp. 118-146.

24. W.H. Sewell, *Geertz, Cultural Systems, and History: From Synchrony to Transformation*, “Representations”, 59, 1997, pp. 35-55.

in primo piano.<sup>25</sup> Vero, naturalmente; ma leggendo Geertz talvolta si ha l'impressione che accetti acriticamente l'idea di Ruth Benedict che le culture sono insiemi coerenti, con un'essenza specifica, che plasmano gli individui a loro immagine e somiglianza, un'idea che oggi, con l'avvento della globalizzazione, sembra avere perso ogni valore euristico, ammesso che ne abbia mai avuto uno.<sup>26</sup>

Per concludere, l'interpretazione di una forma culturale alla stregua di un testo è il primo passo importante, ma non l'unico nell'analisi sociologica della cultura. Dopo tutto, le forme culturali vengono in essere e sono trasmesse da generazione in generazione, quando lo sono, perché sono sorrette, per usare il termine weberiano, da "portatori" che, a seconda della loro posizione nella struttura sociale, hanno particolari incentivi e disincentivi, materiali e ideali, a produrle e a tramandarle. Questo non significa "ridurre" il significato di una forma culturale a processi strutturali, ma cercare di integrare nell'analisi aspetti strutturali e aspetti simbolici, perché, se è vero che l'azione ha sempre una dimensione simbolica (testuale), non tutto, malgrado Ricœur, nell'azione è testuale.

Geertz non riesce sempre a riconciliare le due dimensioni, simbolica e sociale. Anzi, passando da una posizione parsoniana a un approccio ermeneutico, abbandona l'ambizione di costruire una teoria multidimensionale dell'azione. Non disconosce la legittimità di altri approcci: "il funzionalismo vive, così come lo psicologismo", afferma alla fine del saggio sul combattimento dei galli.<sup>27</sup> Ma, nonostante abbia sempre rifiutato le accuse di idealismo, perde progressivamente interesse per i problemi di ordine sociologico e concepisce sempre più la cultura in isolamento dalla società, come se l'opposizione analitica tra sistema simbolico e sistema sociale fosse divenuta una divisione sostanziale tra sfere concrete, da una parte i simboli, le cerimonie, i rituali, dall'altra gli interessi, le risorse economiche, il dominio.

Questa prospettiva è espressa nel modo più completo nella sua

25. Si veda C. Geertz, *Islam: analisi socio-culturale dello sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia*, cit., e *Oltre i fatti*, cit.

26. Si veda P.P. Giglioli e P. Ravaioli, *Bisogna davvero dimenticare il concetto di cultura?*, "Rassegna Italiana di Sociologia", XLV, 2004, pp. 267-298.

ultima monografia, *Negara*, che descrive lo stato-teatro del XIX secolo a Bali. Nell'Ottocento, e nei quattro secoli precedenti, a Bali lo stato (ammesso che si possa usare questo termine per definire una realtà così distante da quella occidentale alla quale siamo abituati) non era il luogo del potere, ma il luogo della rappresentazione: un insieme di rituali, dedicati a raffigurare la sacralità del centro esemplare rappresentato dal sovrano, egli stesso l'incarnazione del sacro. Tali rituali non erano meri ornamenti estetici, celebrazioni di un dominio che esisteva indipendentemente da essi: erano la cosa stessa, perché rappresentavano i principali temi del pensiero politico balinese: il centro è esemplare, lo status è la base del potere, l'arte di governo un'arte teatrale. La sacralità del re escludeva la presenza a corte di conflitti e di manovre di potere, che erano confinate nei rapporti politici ed economici che avevano luogo nei villaggi, nei sistemi di irrigazione e nei templi: il potere secolarizzato era quindi decentrato e parcellizzato. Inoltre, se coloro che lo detenevano volevano salire nella gerarchia, dovevano abbandonarlo per acquistare potere sacro. A Bali, afferma Geertz, "la cultura discendeva dall'alto, mentre il potere sorgeva dal basso".<sup>28</sup> È un'immagine suggestiva, che, indipendentemente dalla sua rilevanza empirica nel caso specifico, sembra riassumere il punto di arrivo della concettualizzazione geertziana della cultura. Ma, come è stato suggerito, è un'immagine che evoca una separazione, "una rimozione della cultura dalle fonti dell'azione, dell'interazione, del potere, della prassi".<sup>29</sup>

### 3. Conclusione

Non c'è quasi più nessuno oggi, salvo quei dottorandi in sociologia che vi sono costretti, che legga i saggi metodologici di Weber o il compendio delle categorie della prima parte di *Economia e società*. Di Weber, per fortuna, si leggono altre cose: *L'etica protestante*, le "Considerazioni intermedie", la descrizione del sistema degli esa-

27. C. Geertz, *Interpretazione di culture*, cit., p. 436.

28. Id., *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali*, cit., p. 85.

29. W. Rosenberry, *Balinese Cockfighting and the Seduction of Anthropology*, cit., p. 1027.

mi nella burocrazia patrimoniale cinese, le analisi del potere e della religione nella seconda parte di *Economia e società*, le due conferenze di Monaco sulla politica e la scienza. Insomma, gli scritti che ci dicono qualcosa sul mondo e sull'esperienza umana all'interno di esso piuttosto che quelli che spiegano come costruire tipi ideali.

La stessa cosa, probabilmente, accadrà a Geertz. Per quanto i suoi scritti teorico-metodologici siano redatti con una penna assai più leggera e vivace di quella di Weber, tra qualche anno è possibile che essi vengano pian piano dimenticati, insieme agli ammiccamenti e ai furti di greggi di cui parla nel saggio introduttivo a *Interpretazione di culture*.<sup>30</sup> Di Geertz rimarranno altre cose. Innanzi tutto, la sua grande abilità e sensibilità etnografica e capacità di osservazione, disciplinate dalla sua familiarità con i classici della teoria sociale. Geertz era in primo luogo un etnografo. Le sue descrizioni dei mercati, delle città indonesiane e marocchine, delle attività agricole, delle feste, dei funerali e, ovviamente, dei combattimenti dei galli sono virtuosistici pezzi di bravura, difficilmente superabili non solo nell'ambito del genere resoconto antropologico, ma in tutta la letteratura di viaggio.

In secondo luogo, la caparbia determinazione con la quale è riuscito a riportare, anche se certamente non da solo, il problema del significato all'interno della teoria sociologica e antropologica contemporanea. Istintivamente era una volpe alla quale piaceva molto scorrazzare tra i territori più vari: politica, ecologia, religione, economia, filosofia; ma, come un riccio, tornava sempre sulla stessa questione, il conferimento di senso all'azione e le ragnatele di significato che ne derivano. Oggi, questo può apparire abbastanza scontato. Ma quarant'anni fa, quando si è iniziato a udire la sua voce, la teoria antropologica era incagliata nelle secche del raffinato razionalismo di Lévi-Strauss e della pedanteria sistematica dell'antropologia cognitiva ed è in larga parte grazie a Geertz che è riuscita a riprendere il largo.

Infine lo stile. In uno dei numerosi "coccodrilli" apparsi dopo la sua morte, un collega l'ha definito un *literary dandy*, la cui mag-

30. C. Geertz, *Interpretazione di culture*, cit., pp. 9-42.

giore preoccupazione era la forma letteraria dei suoi scritti.<sup>31</sup> Non so se fosse vero. Certo, Geertz è uno dei pochi scienziati sociali che sia leggibile non solo dai suoi colleghi, ma anche, e con godimento, da un pubblico di non accademici. La sua prosa ha molti registri, dalla scarna precisione dei suoi scritti che vertono sullo sviluppo economico, alla ricchezza quasi barocca dei suoi ultimi lavori, dove enfasi, autoironia e talvolta un sommesso tono di rassegnazione sono sapientemente mischiati. Lévi-Strauss ha scritto da qualche parte che, prima di mettersi al lavoro su qualche problema difficile, leggeva tre o quattro pagine del *Diciotto Brumaio*, per assegnarsi un esempio da emulare. Forse l'occasionale lettura di qualche brano di Geertz potrebbe essere altrettanto utile ai membri della corporazione sociologica e antropologica.

31. A. Kuper, *Clifford Geertz*, "The Guardian", 15 novembre 2006.