

LUDOVICO GEYMONAT

*Storia
del pensiero
filosofico
e scientifico*

VOLUME NONO
Il Novecento (4)

A cura di
Enrico Bellone e Corrado Mangione

Con specifici contributi di
Carlo Bernardini, Piero Bertolini, Paolo Bisogno,
Andrea Bonomi, Gianni Carchia, Ugo Fabietti, Edgardo Macorini,
Riccardo Massa, Luciano Mecacci, Mauro Mocchi, Carlo Montaleone,
Francesco Remotti, Giorgio Rodano, Carlo Sini, André Tosel,
Salvatore Veca, Serena Vicari

GARZANTI
1996

CAPITOLO SETTIMO

*L'antropologia culturale:
dalle certezze ottocentesche alle sfide del mondo contemporaneo*

DI UGO FABIETTI, FRANCESCO REMOTTI E CARLO MONTALEONE*

* I paragrafi I-VIII sono di Ugo Fabietti e Francesco Remotti; il paragrafo IX è di Carlo Montaleone.

IX · L'ANTROPOLOGIA CULTURALE IN ITALIA

1) *Le origini dell'etnologia*

La cultura italiana dei primi decenni del secolo presenta un panorama di studiosi dell'area antropologico-demologica che, rifacendosi a un principio di lealtà alla storia, ma con toni e intendimenti notevolmente diversi da quelli trionfanti nella storiografia etico-politica di stampo crociano, concentravano i loro interessi sul «popolo» come criterio storico-sociale. Marginalizzati e spesso anche delegittimati dalla filologia crociana dell'individuale e, d'altro canto, non potendo vantare delle concettualizzazioni davvero risolte del nesso tra scienze umane e scienze fisiche e biologiche, questi intellettuali accettarono lungo tutti i decenni dell'egemonia crociana «di svolgere studi che non erano *storiografia*» (Clemente, 1985), alcuni accontentandosi di produrre «materiali» per la storia della cultura, altri avendo ambizioni più alte.

Con l'esempio illustre di Raffaele Pettazzoni (1883-1959) l'etnologia italiana si stacca però decisamente da quell'alveo naturalistico che la tradizione ottocentesca limitava allo studio delle «razze» e alla sistemazione dei «dati» e degli «oggetti» procurati dalle ricerche etnografiche. Orientando l'etnologia verso la storia delle religioni, Pettazzoni raggiungeva la tesi che le linee di sviluppo delle varie culture rivelino tutte un substrato comune, la religione appunto, e che perciò, se le origini della cultura sono religiose, l'etnologia o sarà etnologia religiosa o tradirà il suo paradigma. Durante gli anni venti, quando ne traccia il profilo, il laico Pettazzoni non

supponeva che proprio quest'aggettivazione (e ciò che le corrispondeva nei fatti) avrebbe contribuito a differire il riconoscimento dell'etnologia *tout court* al secondo dopoguerra, e tuttavia resta di grande momento l'impostazione comparativistico-morfologica da cui mai si allontanarono le sue indagini (sul monoteismo, sulle superstizioni, ecc.) sempre condotte sul terreno storico delle «moltitudini» e delle «mentalità» e senza alcuna nostalgia di un patrocinio filosofico, come quello crociano, che alla storia delle religioni riservava lo status inferiore del collezionismo puramente erudito e bibliografico. Da questo punto di vista, la figura di Pettazzoni è esemplare di cosa sia stata l'etnologia italiana nella sua fase, come alcuni l'hanno definita, di decollo. Considerandola *per differentiam* rispetto alle correnti d'origine francese, prevalentemente sociologizzanti, o all'antropologia americana o all'antropologia sociale inglese, risalta la mancanza di intenti pragmatici o, come anche si potrebbe dire, di politica culturale e tutto ciò nonostante la mentalità imperiale del fascismo avesse a un certo punto tentato di veicolarsene l'appoggio onde veder meglio illustrata la retorica della razza e del sangue. Assenza di intenti pragmatici; grande considerazione per i contributi alloglotti, da Jensen a Cassirer, da Lévy-Bruhl a Eliade; mancanza di studi sul terreno schiettamente etnologico: fu questo intreccio di virtù e limiti a produrre nell'etnologia italiana delle origini quella problematicità e quella capacità d'ascolto delle esperienze svolte da altri «sul terreno», cui doveva associarsi una «tendenza prevalentemente riflessa» (Lanternari, 1974), «a tavolino», destinata d'altronde a rapida metamorfosi non appena il secondo dopoguerra avesse accentuato il dialogo con l'Oltralpe e l'Oltreatlantico. Vinigi Grottanelli, Tullio Tentori, Ernesta Cerulli, Vittorio Lanternari, rappresentano, insieme a Ernesto de Martino, la generazione che diede corpo alle discipline etno-antropologiche in Italia, mentre Carlo Tullio-Altan si orientava verso un'analisi del rapporto fra personalità di base e sistema della cultura e Bernardo Bernardi recepiva gli insegnamenti della *Social Anthropology* inglese.

2) *Le discipline etno-antropologiche*

Della generazione successiva a quella di Pettazzoni, tra i più attenti a convergere con lui sull'autonomia dell'etnologia, è l'africanista Vinigi Lorenzo Grottanelli (1912-94), cattolico proveniente da studi di economia e a lungo professore alla *Propaganda Fide*. A differenza di Pettazzoni, colui che poi diverrà un africanista celebre (e anche direttore di quell'istituto dell'Università di Roma che, assieme alla scuola di perfezionamento, è stato a lungo la principale sede di formazione etnologica in Italia) non esitava a includere l'etnologia entro un quadro antievoluzionistico in cui l'«umano», irriducibile a ogni presupposto, veniva fatto coincidere col «miracolo della libertà» (con le parole di Ugo Spirito). Ha origine qui sia la polemica, che invece non si ritrova in Pettazzoni, contro le scienze umane scientificizzanti come la sociologia, sia quell'inderogabile e decisivo ricorso alla storia in quanto ricerca di ciò che le culture umane presentano di spiritualmente *individuale e unico*.

Il fatto che in uno studioso influente come Grottanelli il terreno dell'etnologia e delle altre discipline storico-umanistiche si opponesse nettamente all'antropologia — intesa nell'ottocentesca accezione di studio somatico, biologico e razziale dell'uomo — non impedì però che sorgesse in Italia una notevole impresa editoriale, protrattasi circa vent'anni, in cui confluivano, assieme a quelli etnologici, numerosi contributi antropologici, paletnologici, linguistici e della tradizione geografica il cui ideatore era Renato Biasutti. Studioso diffusionista della generazione di Pettazzoni, Biasutti fu anche il curatore di *Razze e popoli della terra*, opera molto fortunata la cui conclusione nel 1967 segue di due anni l'uscita di *Ethnologica*, altra opera enciclopedica diretta da Grottanelli, e che rappresenta invece la piena affermazione dell'etnologia come sapere autonomo. Ormai negli anni sessanta, l'etnologo aveva ben chiaro quale fosse il rapporto col proprio oggetto di studio e noi possiamo convalidarne la portata rimbalzando alle riflessioni di un altro studioso della stessa generazione, Giuseppe Cocchiara, che dedicò non poche energie alla riflessione metodologica e teorica. Mentre Cocchiara, che aveva avuto decisive esperienze di studio in Inghilterra con Marett tra la fine degli anni venti e l'inizio dei trenta, ribadiva una problematizzazione dell'etnologia che lo aveva condotto ad affermare che «il cosiddetto selvaggio, prima di essere scoperto, è stato inventato» (Cocchiara, 1948), Grottanelli escludeva, come scrive a chiare lettere nel '61, che la consapevolezza critica delle proprie prospettive possa condurre l'etnologo a sopprimere quella «tacita o esplicita bipartizione dell'umanità» per cui non solo esistono un soggetto e un oggetto della ricerca etnologica, ma due mondi, proprio come sono due i mondi cui appartengono le farfalle e coloro che le studiano. Come dire, insomma, che il senso e la funzione dell'etnologia si riconducono alle trasformazioni di cui solo l'altro deve mostrarsi capace; visto che qualunque problematizzazione messa in atto dal soggetto della ricerca non potrà riguardare che l'oggetto investigato, l'unico e indeclinabile *de re*. Insomma, il ricorso alla storia e alle sue dinamiche aveva prodotto un diverso atteggiarsi dell'etnologia che tanto fattivamente si era affacciata alla cultura del periodo postliberazione. Accanto a studiosi, come Cocchiara, consapevoli del nesso inscindibile che lega l'etnologo alla creazione dei suoi oggetti, altri, come Grottanelli, riservano al soggetto della ricerca il ruolo prestigioso e immune da ogni inquietudine della voce fuori campo, oggettiva e intangibile come lo è rispetto alle farfalle chi ha il potere di inseguirle col retino.

3) Ernesto de Martino

Di questo punto di vista, Ernesto de Martino (1908-65) rappresenta forse l'antitesi più radicale, anche se, come vedremo, paradossalmente collimante con la logica di bipartizione esibita da Grottanelli. Di lui si può cominciare a citare il famoso bilancio dell'etnografia «degli ultimi dieci anni» scritto per «Società» nel 1953. Quel testo concludeva la propria sonante denuncia dei «cortocircuiti» tra arcaico e moderno in nome di un «umanesimo storicistico» che voleva tagliare i ponti col

«funesto fascino delle realtà non formate» e intendeva farlo in nome di una rottura col mondo arcaico che fosse un guadagno teorico di prospettive e, al tempo stesso, l'«umanamento» di quel mondo «con l'aiuto e la regola della prospettiva ottenuta». Di quale aiuto e regola si trattasse non lo si intende appieno se non leggendo *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* del 1941. Nonostante i successivi superamenti e le note retroflessioni del suo autore, quel libro attesta l'esistenza di un contenuto netto mai più messo in discussione. Si tratta, in sostanza, del giudizio sulle benefiche potenze operative che la civiltà europea ha compiutamente sviluppato e che illuminano ciò che rispetto a essa appare oggi disorganico. Che in de Martino tale giudizio corrispondesse a un'esortazione era un fatto, prima che teorico, di deontologia professionale: mai lasciarsi sviare da tematiche mediocri come quella dell'antietnocentrismo. Occorreva, al contrario, che l'interprete progressivo di quelle potenze, lo storicismo crociano, si protendesse nell'etnologia (e qui era ovvio che l'operazione l'avrebbe curata lui, de Martino, e proprio con quel libro, che difatti cominciava a fornire certi dettagli). Perché una cosa era certa: sarebbero state tali potenze, e non altro, a rimuovere i «primitivi» da quell'alterità rispetto a «noi moderni» che Lévy-Bruhl irrigidiva invece in un'opposizione di «prelogico» e «logico», contraria all'unità del genere umano. Volendo affermare la capacità plasmatrice dell'endiadi Croce/Modernità, de Martino non si limitava però a controbattere la tesi dello studioso francese che, non meno dei suoi accusatori, era perfettamente convinto che «*la structure de l'humanité est partout la même*». Il suo sforzo di chiarificazione lo induceva ad approfondire la lotta contro ogni tendenza decadente a crogiolarsi nel fascino verso realtà non formate e irrazionali, fatte di stimoli e servitù che minano quella fedeltà alla ragione e alla storia in cui, diceva, risiede il nostro vero *télos*. Non per nulla *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (ma poi anche l'antologia assai istruttiva che è *Magia e civiltà* del 1962) si concludeva nel postulato vagamente paradossale di un'unità del genere umano dicotomica, allestita cioè sulla ripugnanza tra due mondi, quello sviluppato e razionale di noi moderni, e quello magico, i cui conati inautentici, deludenti e malsani, non potrebbero mai essere avallati se non per effetto di un'abdicazione ai valori di consapevolezza, prestigio morale, scienza e vita democratica ormai divenuti organici alla nostra civiltà. Ovviamente, lo schema dicotomico portava l'etnologia a impegnarsi nel senso della «nostra» storia monoteisticamente intesa; diversamente, sosteneva de Martino, non comprenderemmo chi siamo e dunque chi siano gli altri. Questa è la ragione dell'eurocentrismo che egli continuerà fieramente a evocare davanti sia alla «crisi della presenza», che pone l'uomo di fronte al crollo e alla morte, sia alla civiltà attuale, affinché non deponga la propria risposta alla morte differendo il superamento della crisi.

Tutto questo insistere sull'attualità della crisi, anche nel senso millenaristico della «fine del mondo», e al tempo stesso sul possibile trasformarsi di essa nel risveglio di una fedeltà all'umanesimo integrale non erano certo dei risvolti privi di

un robusto referente. Per quel determinismo d'origine che de Martino s'augurava non fosse eluso a favore del relativismo naturalizzante e senza prospettiva della *Cultural Anthropology*, era ovvio che l'eterno magnete fosse l'Occidente, in quanto ispiratore delle alternative storiche che l'incontro etnografico radicalizza quando riesce a non cedere alla critica infantile degli etnocentrismi. Perché, agli occhi dell'etnologo, anche questo è inoppugnabile: chi, se non l'Occidente, si guarda vivere e sa eroicamente problematizzarsi nello «scandalo» dell'incontro etnografico? Da *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* fino a *Il mondo magico* (1948) e a *Promesse e minacce dell'etnologia* (1962), l'Occidente ha continuato a squadernare l'idea di una civiltà-centro, verso cui avrebbe fatto bene a orientarsi la sete di riscatto degli stessi popoli coloniali. Non già che egli si proponesse un mero trasferimento del «noi» dei popoli coloniali alla razionalità del «noi» eurocentrato o si concepisse la storia dell'Occidente come «storia di vertici culturali, senza profondità sociologica». Come si vede sia in *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria* (1958), sia in *Sud e magia* (1959), il problema è misurare di volta in volta l'espansione reale della cultura di vertice, e con essa «i limiti e le contraddizioni di tale espansione». È appunto l'analisi dei limiti della cultura egemone a indurre de Martino (1962) a considerare il «primitivo» come segno di una contraddizione e non più come un semplice complesso di resistenze da vincere. Eppure, anche questi limiti che l'appassionata perlustrazione del Sud cucirà, durante gli anni cinquanta, alla tela del marxismo e alla contraddizione tra democrazia liberalborghese e democrazia socialista, non cessavano di apparirgli come espressione di una prassi di dominio che si sarebbe potuta rimuovere solo a condizione che rimanesse vivo e operante il valore della civiltà centro. Ciò rivela anche il suo tipo di approccio allo schema dicotomico noi/gli altri. In quel libro, fatto di notazioni inconcluse e pubblicato postumo da Clara Gallini nel 1977 che è *La fine del mondo*, le percepibilissime istanze dicotomiche si compongono in una discussione di tipo nuovo che, in genere, è riconosciuta sotto il nome di «etnocentrismo critico». È vero che quando cede alle lusinghe delle metafore militari, de Martino continua a parlare dell'Europa come di una fortezza: «È in questa fortezza che dobbiamo scegliere il nostro posto di combattimento». Lo consiglierebbero dei motivi capitali: «Se per Europa si intende non già una designazione geografica, ma un orientamento della vita culturale, ciò che di impegnativo e di decisivo è oggi nel mondo si chiama Europa. Europa è la cultura americana, europeo è il marxismo che ha alimentato la rivoluzione russa e quella cinese, europeo è il Cristianesimo, europea è la scienza che ha condotto all'era atomica». ¹⁵ Tuttavia, l'operazione di caricare tutto il positivo sull'Europa, se per un verso adombra uno schema di integrazione di stampo borghese anche nei confronti di quella «volontà di storia» e di riscatto che anima gli stessi contadini del Sud, per un altro verso si annienta nel rischio antropologico

¹⁵ Op. cit., p. 282.

della «fine del mondo» che de Martino considera ormai *permanente*. Il che, facendo assumere alla «crisi della presenza» lo spessore evidente di una struttura psichica perenne, ha un effetto dirimpente e curioso su tutto il quadro. Disincagliando la problematizzazione di certi momenti topici (nascita, malattia, matrimonio, morte) da qualunque circostanza storica definita, l'etnologo è divenuto, in certo senso, più filosofo; egli ha infatti allargato la «crisi della presenza» quale genesi di cultura, non solo alle società pervase da miseria culturale e psicologica, ma a tutte le società, a tutte le imprese umane, che sarebbero quindi permanentemente esposte al crollo e alla necessità del riscatto. È in questo orizzonte ormai ontologico che de Martino torna a considerare la cultura umana come «un esorcismo solenne [...] quale che sia, per così dire, la tecnica esorcistica adottata». ¹⁶ Senonché, neppure questa premessa di ordine ontologico circa il modo di considerare la cultura lo porta a domandarsi se allora non tocchi specialmente a noi il compito di relativizzare il nostro «noi» buttandolo in mezzo al mucchio umano. Pare lecito chiedersi se de Martino non abbia inteso sino in fondo se stesso continuando a credere che la capacità di sintonizzarci col «lato chiaro», che «noi occidentali od occidentalizzati» avremmo in esclusiva, non sia, come invece dovremmo indurre dall'ipotesi della cultura come *solenne esorcismo*, soltanto esorcistica. Perché una cosa è indubbia: il senso dell'etnologia, che Grottanelli dislocava tutto dalla parte dell'oggetto, de Martino venne concentrandolo esclusivamente dalla parte del soggetto, in una autoproblematizzazione forse eroica della civiltà che ha inventato l'etnologia ma che dovrebbe programmaticamente arrestarsi all'indipendenza del soggetto, cioè al suo «noi» d'appartenenza, lasciando che l'oggetto, un *de re* al limite della civiltà occidentale, sussista in una contiguità refrattaria a ogni confronto sull'individuazione delle unità di misura.

Comunque possa essere interpretato il suo etnocentrismo critico, è indubbio che sia stato de Martino a popolarizzare presso il grande pubblico italiano l'idea di una ricerca etnologica ricca di implicazioni su molti altri piani. Cogliendo le istanze comparativistiche di un Pettazzoni e unificandole alla tradizione folclorica di un Cocchiara non meno che alle istanze marxiane di Antonio Gramsci, de Martino ha indirizzato la valorizzazione degli elementi della cultura meridionale italiana entro una prospettiva aperta a forti esigenze civili e politiche. Le sue inchieste concrete produssero infatti quell'amalgama di storicismo e marxismo che fu il magnete di molti discorsi anche provocatori da parte di coloro che, negli anni cinquanta e sessanta, avrebbero rivendicato il diritto di chiamarsi antropologi.

4) La «Cultural Anthropology»

Prima di offrire qualche cenno sulla versione italiana della cosiddetta *Cultural Anthropology*, che era il muro di rimbalzo che invece de Martino (come anche Lan-

¹⁶ Op. cit., p. 219.

ternari) esponeva negativamente al confronto con l'etnologia, occorre dire di quella linea, sicuramente minore nell'ambito antropologico ma pur sempre significativa della cultura italiana, che giustamente Pier Giorgio Solinas fa risalire alla presenza di Karoly Kerény in Italia. La popolarità di Kerény è legata, oltre che al nome di Cesare Pavese, a quello di Brelich e di Furio Jesi. In modi diversi e durante un arco temporale che va dalla fine degli anni cinquanta a tutti gli anni settanta, questi due studiosi hanno alimentato il filone irrazionalista che sottolinea quell'eterogeneità e discontinuità tra esperienza sacrale ed esperienza logico-razionale in virtù delle quali il mito si rende fonte inattaccabile di un'esperienza primaria che origina, motiva o giustifica una cosa riportandola al suo fondamento. A tale radicale richiesta di scegliere il mito contro il logos, che rifletteva l'incapacità di concettualizzare una fenomenologia pluridimensionale dell'esperienza, venne tuttavia opponendosi Vittorio Lanternari (n. 1918). Studioso di antropologia religiosa, Lanternari non credette mai che il sacro venisse spiegato se non col profano e il rituale con l'extrarituale. Anzi, al «profano» della tecnica e dell'economia egli affidava il compito di esprimere problemi e bisogni materiali al di fuori dei quali non è intelligibile la stessa produzione simbolizzante dell'essere sociale. Per Lanternari, il mito non può essere considerato né come un mucchio di macerie divenute inservibili dopo la costruzione dell'edificio razionale né come un evento inattaccabile e superiore a qualunque altro principio di ricerca. Per evitare questo duplice errore, tanto i suoi studi comparativi sulle feste di capodanno che le sue indagini sui movimenti di rinnovamento religioso adottarono una teoria materialistica dove «lavoro» e «mito» erano fatti cooperare alla pari nella convertibilità semantica dello spirituale al fisico e viceversa, senza alcun cedimento alla teoria del «riflesso» di derivazione sovietica che spingeva invece a interpretare il simbolo religioso come proiezione inerte delle contraddizioni sociali.

Alla metà degli anni settanta, quando Lanternari rinnova l'attacco alla *Cultural Anthropology*, il panorama italiano presenta orientamenti già notevolmente radicati e che ormai si protendono ben oltre la controversia sul nome più adatto all'oggetto di studio della disciplina: Etnologia, come voleva Grottarelli, oppure Antropologia culturale o sociale, come volevano molti altri, a partire da Tentori. Sull'onda di de Martino, la ricezione della *Cultural Anthropology* appariva a Lanternari come la dimostrazione che la nostra cultura cercava «un'incerta via di rinnovamento» non trovando invece, nonostante qualche elemento di positività, che delle spinte all'ibridismo culturale, alla cui accentuazione contribuiva ciò che poteva tranquillamente essere definito come «un'acritica accettazione dei canoni e principi dell'antropologia strutturale di Lévi-Strauss» (Lanternari, 1974). Però, mentre de Martino denunciava la *Cultural Anthropology* come un paradigma alternativo all'etnologia storicistica, Lanternari mostrava un atteggiamento, alla fine, meno rigido. Pur dichiarandosi nemico della culturologia a causa del circolo vizioso per cui la cultura, astratta dalla base storica sociale e umana, dovrebbe incredibilmente spiegarsi mediante se

stessa, e d'altronde non nascondendosi certo che l'etnologia vantava il pregio di provenire «da indirizzi ed esigenze di carattere storico ben determinato» mentre l'antropologia «da un indirizzo contemporaneistico e da esigenze funzional-strutturaliste», egli riconosceva che la diversità sussistente era «più di accento che di sostanza». E, in effetti, gli estensori, nel 1958, degli *Appunti per un memorandum sull'antropologia culturale* — Tentori, Signorelli, Seppilli — non avevano certo negato ch'essa derivasse dall'etnologia. Avevano però aggiunto che occorreva intendere quest'opera di derivazione come lo svincolamento *dai* e, al tempo stesso, l'allargamento *dei* compiti previsti dall'etnologia. A dimostrazione, avevano subito fatto propria, mutuandola da de Martino, l'accusa che la *Cultural Anthropology* fosse intrisa di «naturalismo» e, in tale luce, non avevano mancato di precisare che il loro scopo era esattamente una revisione storicistica dell'antropologia culturale.

Stando allo scritto del '62 di de Martino, *Promesse e minacce dell'etnologia*,¹⁷ sembrerebbe che la pretesa della nascente antropologia culturale italiana di «collocare la cultura occidentale "fra" tutte le altre» dovesse rendere molto difficile non solo ogni continuità con l'etnologia storicistica ma qualunque possibilità di accordo su ciò che era augurabile e temibile per la cultura *tout court*. D'altra parte, lo stesso Lanternari che scrive nel 1974, avendo dunque alle spalle evidenze più significative dei nuovi orientamenti, non si limitava a denunciare coloro che applicavano la falsa etichetta di antropologia culturale a qualsiasi oggetto «solo per darsi ambiziosamente una patente di "innovatori"». Riconosceva che un certo corso di idee aveva preso piede a causa delle arretratezze e degli equivoci oggettivi della nostra cultura (come certe insufficienze sia di quella disciplina tradizionale e accademica che andava e va sotto il nome di «Storia delle tradizioni popolari» sia della sociologia, di cui era visibile il tentativo di canalizzare certi interessi contemporaneistici verso un filone antropologizzante).

Da un altro punto di vista, e ormai a più di vent'anni dalle osservazioni di Lanternari, bisogna tuttavia convenire che il venir meno del paradigma etnologico e l'assenza di un paradigma antropologico compiuto, con quel tanto di varietà ed eterogeneità, di ampiezza e salutari incertezze d'impianto, erano state le componenti di un'anarchia solo apparente della nascente antropologia culturale. In realtà, il disfarsi delle vecchie coerenze corrispondeva al formarsene di nuove che rivendicavano la propria legittimità scientifica da ricerche antropologico-culturali il cui obiettivo non era fornito dalle società *altre*, ma soprattutto da quelle *complesse* come la nostra. Rifacendosi a una distinzione di Alfred Weber, gli autori degli *Appunti per un memorandum* asserivano che la «cultura» racchiude i valori teorici e interpretativi, cioè l'insieme dialettico «dei patrimoni psichici esperienziali individuali, costituitisi nel quadro di una società storicamente determinata», mentre la «civiltà» definisce un altro aspetto, quello concreto, pratico e istituzionale che le varie società

¹⁷ In *Furore Simbolo Valore*, 1962.

esprimono nel tempo in rapporto alle situazioni locali. Ecco perché la distinzione tra cultura e civiltà li induceva a risalire alla distinzione/opposizione tra antropologia ed etnologia, lasciando a quest'ultima tutto il terreno di ricerca sulla totalità del sistema socio-economico e culturale e riservando all'antropologia culturale la focalizzazione dei soli fenomeni culturali. Anni dopo, ricordando il clima di quel periodo, Tentori rivendicherà il nesso tra l'importanza allora assegnata alle indagini degli antropologi statunitensi «sui caratteri nazionali occidentali, sui valori e pregiudizi sociali, sui processi acculturativi degli emigranti, sulla formazione della personalità di base, sul rapporto personalità, cultura, società» e il desiderio dei ricercatori italiani «di conoscere il paese autentico» dopo gli anni della retorica fascista e quelli dolorosi della seconda guerra mondiale. In realtà, queste osservazioni riflettono anche la biografia intellettuale di Tentori, che conobbe di persona Kroeber e Kluckhohn, Linton e Herskovits e soprattutto Robert Redfield, che applicava il metodo della ricerca antropologica ai problemi dei contadini. Da tali contatti, che gli avevano reso evidente quanto fosse ormai progredito quell'allargamento degli studi antropologici americani dai cosiddetti «primitivi» alle società complesse, Tentori derivò la spinta a tematizzare le esigenze di una società in pieno fermento come l'Italia del dopoguerra in termini di personalità, socializzazione e acculturazione.¹⁸

Un'analisi anch'essa centrata, pur con occhi diversi, sul «funzionamento umano di un sistema sociale» fu quella attuata da Carlo Tullio-Altan durante tutti gli anni sessanta e settanta; successivamente, il taglio delle sue indagini critico-funzionali assumerà valenze ora teoriche, come in *Soggetto, simbolo e valore*, ora storiche, come in *Populismo e trasformismo. Saggio sulle ideologie politiche*, ora più decisamente etnopolitiche, come *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*. Addentrandosi nel rapporto funzione/struttura, Tullio-Altan distingue tre livelli d'analisi: quello del decondizionamento biologico, del condizionamento/ricondizionamento culturale e, infine, del controllo della capacità reale della struttura ad assolvere ai propri compiti. A ognuno di questi livelli possono prodursi fenomeni di disfunzione, che risalgono a casi sia di *ipofunzionamento* sia di *iperfunzionamento*, come accade per società il cui sistema produttivo, producendo beni in eccesso, inverte la sua funzione originaria onde suscitare nel gruppo quei bisogni «artificiali» che gli permettano di funzionare. Per non abbandonare all'inintelligibile disfunzioni di questo genere (o del genere contrario) Tullio-Altan, riprendendo la lezione di Durkheim e quella più recente di Coleman, distingue allora tra problemi di mero *funzionamento* e problemi di più profonda *funzionalità*. Tale distinzione, che è solo metodologica, serve però a chiarire che un'organizzazione sociale può sì funzionare, ma qualche volta impedendo che i suoi membri facciano fronte ai nuovi problemi. Per questo, non avendo essa una «plasticità indefinita», e cioè tale da consentire ogni tipo di

¹⁸ Di Tullio Tentori si veda il saggio *Per una storia degli studi antropologici*, dapprima pubblicato in *Appunti per la storia dell'antropologia culturale*,

Roma 1980; poi ripubblicato in AA. VV., *L'antropologia oggi*, Introduzione di Tullio Tentori, Roma 1982, p. 67.

ristrutturazione, può accadere che i problemi di funzionalità storica del sistema sociale prendano a un certo punto il sopravvento. A tale prospettiva critico-funzionale, Tullio-Altan riconduceva poi l'analisi del *social e cultural lag*. In altri termini, sarebbe una sfasatura socio-culturale ciò che, dall'interno, blocca il sistema nel suo fluido funzionamento. Il che ci dà «la misura della funzione dei sistemi simbolici e delle strutture che ne sono il supporto sociale», e anche, su un piano diverso, l'indice di sistemi simbolici sacralizzati che finiscono «col farsi fini in se stessi» (Tullio-Altan, 1971).

5) *L'orientamento dell'antropologia culturale verso le scienze sociali*

Proprio l'opera di Tullio-Altan — come del resto quella di Tentori, Seppilli e Signorelli — è indicativa, oltre che dell'autonomia dell'antropologia culturale, di quella spinta che, dagli anni sessanta in poi, orientò la disciplina verso le scienze sociali che più sembravano utili allo studio delle società complesse: la sociologia, naturalmente, ma anche la psicologia sociale e, nel caso di Tullio-Altan, la storia contemporanea. Come è stato rilevato, questi orientamenti diversi produssero abbozzi di nuclei paradigmatici piuttosto riconoscibili, anche se non sempre tali da preservare la ricerca antropologico-culturale dal pericolo dell'indeterminatezza. Da questo punto di vista, certe osservazioni critiche di Lanternari appaiono difficilmente sottovalutabili. In quel giro d'anni, si definisce però un altro paradigma, quello meridionalistico, che non era stato cancellato dalla morte di de Martino perché non dipendeva soltanto da una determinata valutazione dell'etnos, ma dalla capacità di mettere in causa la questione meridionale. I lavori meridionalistici di Luigi M. Lombardi Satriani sono, da questo punto di vista, esemplari: essi provano la tesi di de Martino secondo cui la distanza tra scienza delle tradizioni popolari o folklore e scienza delle civiltà cosiddette primitive è ormai svalutata; ma chiariscono anche come un paradigma riesca talora a non estinguersi nonostante venga invertita la vettorialità teorica da cui era sorto. Infatti, Lombardi Satriani faceva propria la credenza, di sicuro non demartiniana, che l'indice di autogoverno della cultura oppressa sia dato dalla mera capacità di contestare il comportamento culturalmente egemone (1968). Questo ci conferma nell'idea che rifacendosi ai padri fondatori (e de Martino è certamente fra questi) una parte dell'antropologia italiana abbia realmente alimentato il rischio autarchico di cui parlava nel 1978 Francesco Remotti,¹⁹ un rischio fatto di mancate verifiche a più largo raggio e di mancate autocritiche. Oltre che per de Martino, analogo discorso vale, e anzi ancora di più, nei confronti di Antonio Gramsci, una forte presenza nell'etno-antropologia italiana del dopoguerra. Se si fa eccezione per Cirese e pochissimi altri, le famose *Osservazioni sul folklore* di Gramsci sono state ossessivamente citate per lunghi decenni allo scopo di attuare

¹⁹ Si fa qui riferimento all'articolo *Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana*, inizialmente pubblicato in «Rassegna Italiana di

Sociologia», 2, XIX, 1978; ora in *Antenati e antagonisti*, 1986, pp. 277-332.

una rifondazione marxista dell'antropologia culturale, peraltro mai avvenuta, nonostante l'intenso interesse per il marxismo nel campo degli studi demologici dagli anni sessanta fino alla fine degli anni settanta. Era forse assurda l'aspirazione, definita «coscienziologica» da Remotti, a un'antropologia che del marxismo mostrava di voler cavalcare con eguale spensieratezza l'apodittica degli scopi e l'incertezza dei mezzi.

Un discorso a parte merita tuttavia Alberto Mario Cirese (n. 1922), senza alcun dubbio il più notevole e raffinato tra gli assertori della utilizzabilità di Gramsci e del marxismo e, al tempo stesso, protagonista quasi solitario, del riflesso strutturalista nelle scienze umane in Italia. Cirese legge i passi di Gramsci sul folclore traendone la convinzione che una «presenza storica» — subalterna quanto a concezione e pratica del mondo — resti concezione del mondo e cultura, così come, per converso, il fatto che il folclore «sia concezione del mondo e cultura non toglie che sia subalterno e che costituisca un dislivello». ²⁰ Con questa nozione di «dislivello», Cirese attraeva in campo demologico la distinzione gramsciana di «cultura egemonica» e «culture subalterne», ma lo faceva evitando che il discorso formale sulla *posizione* della cultura delle classi subalterne rispetto alla cultura egemone si tramutasse, come per esempio in Gianni Bosio o anche in Lombardi Satriani, nella sopravvalutazione del *valore* della cultura proletaria e popolare come *altra* e antagonista. Se il quadro di riferimento era dunque gramsciano, l'impianto logico-conoscitivo delle indagini di Cirese evidenziava invece l'assorbimento delle istanze fondamentali del funzionalismo praghese e dello strutturalismo francese in modo, secondo alcuni critici, addirittura sovrastante (Clemente, 1979). Le indagini su proverbi, giochi, sistemi terminologici di parentela, tecniche di composizione metrica, ecc. mostrano all'opera un'idea di conoscenza antropologica in cui la definitezza e la coesione empirica dei «dati» è affidata al dettaglio di opposizioni formali «soggettive», di cui quei «dati» siano l'esempio. Senonché questa tendenziale orizzontalità dell'analisi, necessaria affinché i dislivelli di cultura contrassegnino un raccordo significativo tra fatti culturali e classi sociali, è stata in parte contestata perché esporrebbe il «subalterno» al rischio di fissarsi come un coacervo «periferico», immutabile ed estraneo alla dinamica delle concezioni del mondo. In realtà, la prevedibilità razionale delle combinazioni realizzabili serviva a Cirese non già a sottrarre, ma a mettere in primissimo piano, il valore di quelle «comparazioni» che, rendendo significativi i dislivelli, rendono significativa l'interezza della storia che gli uomini fanno, «sapendo e anche senza saperlo». Da questo punto di vista, le sue ricerche, come in diversa misura quelle semiotiche di Antonino Buttitta ed etnomusicologiche di Diego Carpitella, raccolgono la medesima spinta dell'etnologia a

²⁰ Si fa qui riferimento al saggio *Oggetti, segni, musei*, 1977; ma naturalmente, il testo fondamentale di Cirese per la lettura delle *Osservazioni sul folclore* di Gramsci resta il famoso

saggio del 1967 *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle «Osservazioni sul folclore» di Antonio Gramsci*.

evidenziare i nessi nascosti della condizione umana che anche altri studiosi, resi ostili a ricerche antropologiche troppo simili alla sociologia, all'economia o alla psicologia sociale, non avevano mai cessato di considerare essenziale.

La discussione, svoltasi in Italia dalla metà degli anni settanta fino a questo momento, ha continuato a segnalare come una distorsione il fatto che molti antropologi culturali abbiano ristretto il proprio oggetto alla dimensione essenzialmente psicologica delle credenze, dei valori e degli atteggiamenti derivati. Da Lanternari a Bernardi fino a Remotti è stata variamente argomentata l'idea che l'antropologia culturale non sia in grado di perseguire i propri compiti, se non utilizzando al massimo grado il taglio comparativistico dell'etnologia. Altrimenti, una logica priva di quegli scarti differenziali, che d'altronde possono solo nascere dall'osservazione delle società *altre*, una logica che fosse indotta a non raccogliere stimoli e dati empirici nuovi oppure a naturalizzare quelli indigeni, impoverirebbe la stessa disciplina, e il risultato, come temeva Lévi-Strauss, sarebbe una volontaria cecità verso i meccanismi ai quali ogni «noi» deve ricorrere «al fine di garantirsi per un verso l'alimentazione dell'alterità e per l'altro il mantenimento dell'identità» (Remotti 1993). Che tutto questo porti a escludere che il «noi» occidentale od occidentalizzante offra le condizioni necessarie e sufficienti per attuare un discorso generale e conclusivo sull'uomo è oggi abbastanza scontato, almeno da un punto di vista logico. Non ancora del tutto sicuro è invece quel riorientamento nel modo di percepire lo scopo e i doveri dell'antropologia che tutte le discussioni attuali sull'impossibilità di accreditarsi una rete stabile di significati non mancano tuttavia di evidenziare (Dei e Clemente, 1993). Forse il vero ostacolo è quello di ammettere che l'antropologia, diversamente da quanto credeva de Martino, non possa essere opera esclusiva del nostro «noi» occidentale od occidentalizzante. Se invece fossimo capaci di far cadere l'idea rassicurante di «noi» come i soli che posseggono un sapere antropologico, è evidente che arriveremmo davvero vicini a considerare anche i nostri concetti come «concetti indigeni» e quindi a guardarci attraverso «lenti che lo studio degli altri contribuisce a costruire e a modificare continuamente» (Remotti, 1986).

CAPITOLO SETTIMO

*L'antropologia culturale:
dalle certezze ottocentesche alle sfide del mondo contemporaneo*

(paragrafo IX)

- BARBERA S., *Primitivismo e storia nazionale*, in « Rivista di Filosofia », 3, LXV, 1975, pp. 418-437.
- BERNARDI B., *Il Mugwe. Un profeta che scompare. Studio su un dignitario religioso dei Meru del Kenya*, 1959 (trad. it., Milano 1983).
- BERNARDI B., *La situazione attuale degli studi etno-antropologici*, in « Rassegna Italiana di Sociologia », XI, 1973, pp. 536-558.
- BERNARDI B., *Uomo cultura società*, Milano 1974.
- BIASUTTI R., *Razze e popoli della terra*, 4 voll., Torino 1967.
- BINAZZI A., *Ritratti critici di contemporanei: Ernesto de Martino*, in « Belfagor », 241, 1969, pp. 678-693.
- BOSIO G., *L'intellettuale rovesciato*, Milano 1975.
- BRELICH A., *Storia delle religioni: perché*, Napoli 1979.
- BUTTITTA A., *Strutture morfologiche e strutture ideologiche nelle storie dei contadini siciliani*, in « Uomo e cultura », 10, v, 1972, pp. 159-178.
- CANTONI R., *Il pensiero dei primitivi*, Milano 1963.
- CARPITELLA D., *Musica e tradizione orale*, Palermo 1973.
- CASES C., *Introduzione a DE MARTINO E., Il mondo magico*, Torino 1973, pp. VII-XLVIII.
- CIRESE A.M., *Struttura e origine morfologica dei mutos e dei mutettus sardi*, in « Studi sardi », XVIII, 1962-1963.
- CIRESE A.M., *L'antropologia culturale e lo studio delle tradizioni popolari intese come distlivelli interni delle società superiori*, in « De Homine », (17-18), 1966, pp. 239-247.
- CIRESE A.M., *Ultimi sviluppi delle scienze antropologiche*, in DAUMAS M. (a cura di), *Storia della scienza dalle origini ai giorni nostri*, vol. II, Bari 1969, pp. 1196-1199.
- CIRESE A.M., *Concezioni del mondo, filosofia spontanea, folclore*, in GARIN E. e altri, *Gramsci e la cultura contemporanea*, Atti del convegno internazionale di studi gramsciani (Cagliari 1967), Roma, 1969-70, ora in CIRESE A.M., *Intellettuali, folclore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Torino 1976.

- CLEMENTE P., *Dislivelli di cultura e studi demologici italiani*, in «Problemi del socialismo», 15, XX, 1979, pp. 127-150.
- CLEMENTE P., *Alcuni momenti della demologia storicistica in Italia*, in CLEMENTE P., LEONE A., PUCCINI S., ROSSETTI G.C., SOLINAS P., *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, prefazione di CIRESE A.M., Bari 1985, pp. 3-49.
- COCCHIARA G., *Il mito del buon selvaggio. Introduzione alla storia delle teorie etnologiche*, Messina 1948.
- COCCHIARA G., *Il mondo alla rovescia*, Torino 1963.
- DEI F. e CLEMENTE P., *I fabbricanti di alieni. Sul problema della descrizione in antropologia*, in FABIETTI U. (a cura di), *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'Altro*, Milano 1993.
- DE MARTINO E., *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari 1941.
- DE MARTINO E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino 1948 (dal 1973 varie edizioni).
- DE MARTINO E., *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in «Società», IX, 1953, pp. 314-342.
- DE MARTINO E., *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Torino 1958; ora col titolo modificato in *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 1975.
- DE MARTINO E., *Sud e Magia*, Milano 1959.
- DE MARTINO E., *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano 1961.
- DE MARTINO E., *Furore Simbolo Valore*, Milano 1962.
- DE MARTINO E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di GALLINI C., Torino 1977.
- FABIETTI U., *Storia dell'antropologia*, Bologna 1991.
- GALASSO G., *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano 1978.
- GALLINI C., *Introduzione a DE MARTINO E.* 1977, pp. IX-XCIII.
- GALLINI C., *Note su de Martino e l'etnocentrismo critico*, in «Problemi del socialismo», 15, XX, 1979, pp. 211-222.
- GROTTANELLI V.L., *Ricerche geografiche ed economiche sulle popolazioni. Missione di studio al lago Tana*, Roma 1939.
- GROTTANELLI V.L., *Il valore dell'etnologia nella società contemporanea*, in «Rivista di antropologia», XLIX, 1961, p. 233.
- GROTTANELLI V.L., *L'etnologia e le leggi della condotta umana*, Roma 1964.
- GROTTANELLI V.L. (a cura di), *Ethnologia: l'uomo e la civiltà*, 3 voll., Milano 1965.
- GROTTANELLI V.L., *Gerarchie etniche e conflitto culturale. Saggi di etnologia nordest africana*, Milano 1976.
- JESI F., *La festa. Antropologia culturale, etnologia, folklore*, Torino 1977.
- LANTERNARI V., *Movimenti religiosi di libertà e popoli oppressi*, Milano 1960.
- LANTERNARI V., *Le nuove scienze umane in Italia*, in *Antropologia e imperialismo*, Torino 1974, pp. 321-348.
- LANTERNARI V., *Ernesto de Martino fra storicismo e ontologismo*, in «Studi storici», I, (19), 1979, pp. 187-200.
- LOMBARDI SATRIANI L.M., *Analisi marxista e folklore come cultura di contestazione*, in «Critica marxista», 6, VI, 1968, pp. 64-88.
- MOMIGLIANO A., *Per la storia delle religioni nell'Italia contemporanea: Antonio Banfi ed Ernesto de Martino tra persona e apocalissi*, in «Rivista storica italiana», 99, 1987, pp. 435-456.
- PETTAZZONI R., *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*, Bari 1924.
- PETTAZZONI R., *Recensione a DE MARTINO* (1947), in DE MARTINO 1966, pp. 302-304.
- PETTAZZONI R., *L'onniscienza di Dio*, Torino 1955.
- PETTAZZONI R., *Religione e società*, Bologna 1966.
- PUCCINI S., *Evoluzionismo e positivismo nell'antropologia italiana (1869-1911)*, in CLEMENTE P. e altri 1985, pp. 97-148.
- REMOTTI F., *Lévi-Strauss, struttura e storia*, Torino 1971.
- REMOTTI F., *Antenati e antagonisti. Consensi e dissensi in antropologia culturale*, Bologna 1986.
- REMOTTI F., *Filosofia italiana e strutturalismo*, in «Rivista di filosofia», 2-3, 1988, pp. 511-543.
- REMOTTI F., *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino 1990.
- REMOTTI F., *Antropologia eros e modernità*, in FABIETTI U. (a cura di), *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'Altro*, Milano 1993, pp. 41-55.
- SCARDUELLI P., *Problemi e prospettive della comparazione interculturale. Il caso del Sudest asiatico*, in FABIETTI U., *Il sapere dell'antropologia*, Milano 1993, pp. 203-217.
- SEPPILLI T., *Neutralità e oggettività nelle scienze sociali. Linee per una riflessione critica sul rapporto tra conoscenza e prassi*, in «Problemi del socialismo», 15, XX, 1979, pp. 77-91.
- TENTORI T., *Note e memorie per una discussione sulla importazione della antropologia culturale in Italia negli anni '50*, in «Problemi del socialismo», 16, XX, 1979, pp. 95-122.
- TENTORI T., *Per una storia degli studi antropologici*, in *L'antropologia oggi*, introduzione, Roma 1982, pp. 15-70.
- TULLIO-ALTAN C., *Manuale di antropologia culturale. Storia e metodo*, Milano 1971.
- TULLIO-ALTAN C., *I valori difficili. Inchiesta sulle tendenze ideologiche e politiche dei giovani in Italia*, Milano 1974.
- TULLIO-ALTAN C., *La nostra Italia. Arretratezza socio-culturale, clientelismo, trasformismo e ribellismo dall'Unità ad oggi*, Milano 1986.
- TULLIO-ALTAN C., *Populismo e trasformismo. Saggio sulle ideologie politiche italiane*, Milano 1989.
- TULLIO-ALTAN C., *Soggetto, simbolo e valore*, Milano 1992.
- TULLIO-ALTAN C., *Ethnos e civiltà*, Milano 1995.