

Franca Angelini, Leonardo Benevolo,
Giovanni Berlinguer, Carlo Bernardini,
Rossana Bossaglia, Gian Piero Brunetta,
Luigi Cerruti, Giovanni Cesareo, Tullio De Mauro,
Luigi Ferrajoli, Franco Ferrarotti, Mario Isnenghi,
Massimo Livi Bacci, Paolo Matthiae,
Luciano Mecacci, Calogero Muscarà, Piero Ottone,
Gianfranco Pasquino, Giorgio Pestelli,
Michele Ranchetti, Francesco Remotti,
Giorgio Rodano, Giacomo Scarpelli, Cesare Segre,
Giuseppe Talamo, Carlo Augusto Viano

La cultura italiana del Novecento

a cura di Corrado Stajano

Editori Laterza

1996

Antropologia

di Francesco Remotti

1. *L'antropologia come «storia naturale»*

Nonostante l'unicità del nome, «antropologia», vi sono ovviamente molti modi diversi di fare un «discorso sull'uomo», linguaggi differenti, punti di vista persino opposti. Ne è testimonianza l'antropologia italiana nel Novecento, soprattutto con le separazioni dell'antropologia fisica e dell'etnologia, in un primo tempo, e poi dell'antropologia culturale dall'etnologia. Tutte queste diverse prospettive condividono però in gran parte, alla loro radice, una separazione più profonda, quella che oppone l'antropologia come sapere tipicamente scientifico o «positivo» all'antropologia come momento di un discorso di ordine teologico e filosofico (o «metafisico»). Anche in Italia, nella seconda metà dell'Ottocento, si assiste a un mutamento fortemente innovativo, allorché a Paolo Mantegazza viene affidata a Firenze la prima cattedra di antropologia ed egli, due anni dopo (nel 1871), fonda il Museo di antropologia, nonché la Società italiana di antropologia ed etnologia. Gli ultimi trent'anni dell'Ottocento vedono tutto un fiorire di personaggi e di iniziative che, parallelamente a quanto succede in Europa, segnano la nascita dell'antropologia italiana come scienza positiva¹.

¹ I primi passi dell'antropologia italiana tra Ottocento e Novecento possono essere così sintetizzati:

1869-1870: Paolo Mantegazza a Firenze: a) prima cattedra di antropologia; b) fondazione del Museo di antropologia (1871); c) costituzione della Società italiana di antropologia ed etnologia; d) pubblicazione dell'«Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia».

1871: Congresso internazionale di antropologia e archeologia preistoriche e Mostra di antichità preistoriche a cura di Luigi Pigorini.

1875: Museo preistorico etnografico (Roma), ideato e diretto da Luigi Pigorini.

1880: Cattedra di antropologia (Bologna) a Giuseppe Sergi.

1884-1916: insegnamento di Sergi a Roma.

In Italia, come in Europa, vi è nell'Ottocento una sorta di marca distintiva del sorgere dell'antropologia come scienza positiva, e dunque esplicitamente antimetafisica e antiteologica: essa viene per buona parte inventata e praticata da medici o comunque da studiosi inseriti in ambienti scientifico-naturalistici. Paolo Mantegazza, Cesare Lombroso, Enrico Morselli erano medici, proprio come Paul Broca, fondatore della Société d'anthropologie di Parigi (1859). Anche Giuseppe Pitré, fondatore degli studi di tradizioni popolari in Sicilia, era un medico, il quale «attraverso l'esercizio della sua professione cominciò ad avvicinarsi e ad appassionarsi alla vita popolare tradizionale»². A sua volta, Giuseppe Sergi, fondatore della Società romana di antropologia, pur essendo di formazione filosofica e umanistica, dimostra successivamente interessi per la psicologia, la criminologia, la sociologia, per approdare infine all'antropologia quale era rappresentata da Mantegazza, e dunque in una prospettiva naturalistica.

In quegli anni «antropologia» è sinonimo di un sapere positivo, riferito in primo luogo alla costituzione fisica dell'uomo, e si pone come la disciplina leader di un settore che, fin dall'inizio, appare di non facile definizione. Paolo Mantegazza è il rappresentante più vivace e autorevole di un'antropologia espansiva, fiduciosa nella possibilità di unificare

1893: Sergi fonda la Società romana di antropologia. Gli *Atti* di tale società si trasformeranno (1911) nella «Rivista di Antropologia».

1884: Esposizione di Torino, con relativa sezione di antropologia, coordinata da Enrico Morselli, comprendente antropologia biologica, etnologia (documenti sui caratteri fisici degli italiani) e etnografia italiana (oggetti, abiti, strumenti di lavoro).

1885: Congresso di antropologia criminale a Roma ed esposizione della collezione criminologica di Cesare Lombroso (poi Museo criminale, fondato da Lombroso a Torino nel 1898).

1892: Mostra etnografica siciliana, curata da Giuseppe Pitré (poi Museo etnografico siciliano, fondato dallo stesso Pitré nel 1910). Nel 1871 Pitré aveva iniziato la pubblicazione della *Biblioteca delle Tradizioni Popolari Siciliane* (25 volumi) e nel 1882 l'«Archivio per lo studio delle tradizioni popolari».

1910: Società di etnografia italiana, fondata a Roma da Lamberto Loria, Aldobrandino Mochi, Francesco Baldasseroni. Pubblicazione del bollettino (poi rivista) «Lares».

1911: Primo Congresso di etnografia italiana. Esposizione etnografica, a cura di Loria, nell'ambito dell'Esposizione internazionale di Roma (alla base del Museo di arti e tradizioni popolari che si costituirà a Roma soltanto nel 1956).

Per la ricostruzione di questi primi momenti si è fatto ricorso a S. Puccini, *Evoluzionismo e positivismo nell'antropologia italiana (1869-1911)*, in P. Clemente, A.R. Leone, S. Puccini, C. Rossetti, P.G. Solinas, *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 97-148; S. Puccini, *L'uomo e gli uomini. Scritti di antropologi italiani dell'Ottocento*, Cisu, Roma 1991. Cfr. anche B. Bernardi, *Uomo Cultura Società. Introduzione agli studi etno-antropologici*, Franco Angeli, Milano 1974, pp. 211-235 e F. Fedele, A. Baldi (a cura di), *Alle origini dell'antropologia italiana*, Guida, Napoli 1988.

Per la preparazione di questo scritto ci si è pure avvalsi di notizie e stimoli ricavati dai colloqui avuti di recente con Alberto M. Cirese, Vittorio Lanternari, Tullio Tentori, Carlo Tullio-Altan, che qui si ringraziano. La loro disponibilità non li coinvolge in alcun modo nella responsabilità di quanto qui sostenuto.

² Cfr. S. Puccini, *L'uomo e gli uomini* cit., p. 439.

in un modello globale i vari e disparati campi di ricerca che si aprono al nuovo tipo di sapere. Egli sostiene che l'antropologia ha da analizzare «l'uomo in tutti i suoi elementi, dal capo ai piedi, dai capelli al cervello, dal delitto al sacrificio [*sic*] di se stesso»: «tutto ciò che è umano è di pertinenza dell'antropologia»³. Ispirandosi a un paradigma «globale», egli critica l'antropologia intesa riduttivamente come craniologia («si è occupata più del cranio che del pensiero, più delle razze che della psicologia comparata») e invoca perciò una decisa apertura verso «quella parte della nostra scienza, che fu detta *etnologia*, o scienza dei popoli». Privarsi dell'etnologia, abbandonare la scienza dei popoli e delle loro profonde differenze significa venir meno all'impegno dell'antropologia intesa come «storia naturale dell'uomo». La protesta di Mantegazza era diretta contro la concezione «angusta e falsa», contro la «miopia [...] di parecchi antropologi dei nostri giorni» che «hanno fatto soprattutto della antropologia craniologica» («un'antropologia più craniologica che etnologa»)⁴.

Se per Mantegazza l'apertura dell'antropologia verso l'etnologia comportava un arricchimento e una conferma del modello naturalistico, Felice Tocco, storico della filosofia il quale tenne un corso di antropologia nella facoltà filosofica di Roma (1872-1873), poneva in dubbio che l'antropologia fosse da intendersi soltanto come una scienza naturale, riducendo il proprio interesse alle differenze dei caratteri somatici. Anche i «caratteri spirituali», e tra questi in primo luogo le differenze linguistiche, debbono essere presi in considerazione, e dunque l'antropologia si configura come «una scienza mista», naturale e morale nello stesso tempo: una «complicazione», questa, che se per un verso conferisce un particolare interesse all'antropologia, per l'altro la rende «molto più impacciata e lenta» rispetto ad altre scienze naturali⁵.

Anche per Giuseppe Sergi (come già per Mantegazza), l'antropologia, sottratta alla filosofia e posta «nelle mani dei naturalisti», è una scienza che «ha dinanzi a sé uno splendidissimo avvenire»⁶. E anche per Sergi, l'etnologia è parte dell'antropologia, intesa come «storia naturale dell'uomo». Essa colloca i suoi dati, i suoi oggetti, «con simmetria ed eleganza nelle vetrine» dei musei: qui sono contenuti ormai «tutti gli oggetti» che riguardano gli usi e i costumi dei popoli; qui si possono ormai studiare e con-

³ Cfr. P. Mantegazza, *Introduzione. Del metodo nei nostri studii antropologici*, in *Quadri della natura umana*, Bernardoni, Milano 1871, citato in S. Puccini, *L'uomo e gli uomini* cit., pp. 89 sgg.

⁴ Cfr. P. Mantegazza, *Un falso indirizzo dell'antropologia in Italia*, in «Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia», 1906, pp. 189-191.

⁵ Cfr. F. Tocco, *Del concetto e dei limiti dell'antropologia*, in *La Filosofia delle scuole italiane*, IV, vol. VIII, disp. 2ª, p. 232.

⁶ Cfr. G. Sergi, *L'Antropologia moderna*, in «Rivista di Filosofia Scientifica», II, 1882-1883, p. 198.

frontare a proprio «agio» «tutti i modi di vita» dei vari popoli e seguire «agiamente» tutte le fasi dello sviluppo umano⁷. Le sicurezze di Sergi si attenuano però, allorché egli sposta la propria attenzione dalle attività che si svolgono nel chiuso dei laboratori, dei musei e delle società scientifiche, ai «viaggi» che si compiono in paesi lontani, anche a rischio della propria vita⁸. Pur elencando i nomi di viaggiatori (Paolo Mantegazza, Odoardo Beccari, Luigi Maria D'Albertis, Giovanni Miani, Pellegrino Matteucci, Orazio Antinori, Pietro e Giacomo Savorgnàn di Brazzà) e pur sottolineandone la «premura» e l'«entusiasmo», egli osserva che questo aspetto dell'attività antropologica «in Italia è debole, e i cultori dell'antropologia e più ancora dell'etnologia sono rarissimi fra noi». Anch'egli sottolinea la limitatezza degli antropologi e, per quanto riguarda più specificamente l'etnologia, rileva che «la mancanza di colonie» ha mantenuto tali studi in una condizione di inferiorità⁹. Non solo, ma evidenziando la mancanza di una «solidarietà di indirizzo» e di una programmazione efficace (vi sono soltanto «lavori singoli ed esclusivamente personali», spesso ignorati dagli altri scienziati), Sergi delinea una situazione che, seguendo Th. Kuhn, si potrebbe definire «pre-paradigmatica»¹⁰.

Tra i viaggiatori etnologi, Lamberto Loria è la figura di maggiore spicco. Matematico di formazione, intraprende una lunga serie di viaggi (Caucaso, Lapponia, Nuova Guinea, dove soggiorna ininterrottamente dal 1891 al 1898, Eritrea), i cui risultati, più che in alcune scarse note scritte, consistono nelle raccolte di materiali destinati al Museo preistorico ed etnografico di Roma e al Museo di antropologia di Firenze. Anche quando, agli inizi del Novecento, Loria decide di «abbandonare gli studi di etnografia esotica» – in cui aveva speso gli anni migliori della sua vita – per concentrarsi sull'etnografia nazionale, l'obiettivo di fondo rimane quello di «raccolgere molti oggetti», in vista di un Museo nazionale di etnografia italiana¹¹.

Raccogliere oggetti (utensili, strumenti, amuleti), prima che scompaiano con l'avanzata della civiltà moderna, è la preoccupazione anche di Aldobrandino Mochi, antropologo, allievo di Mantegazza, con cui Loria collaborerà nell'ideazione della Società e del Museo di etnografia italiana¹². Si potrebbe sostenere che sulla valorizzazione quasi esclusiva dell'oggetto si determina una convergenza significativa tra antropologia, etnografia e

⁷ Ivi, p. 200.

⁸ Ivi, pp. 201-202.

⁹ Ivi, p. 203.

¹⁰ Ivi, p. 202. Cfr. Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, Chicago 1962 [trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1960].

¹¹ Cfr. L. Loria, *Due parole di programma*, in «Lares», I, 1912, pp. 9-10.

¹² Cfr. A. Mochi, *Per l'Etnografia italiana*, in «Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia», XXXII, 1902, pp. 642-646.

folklore: è l'etnografia (esotica o nostrana) che raccoglie gli oggetti prodotti dai vari popoli; ma essi vengono catalogati e sistemati in teche museali secondo un ordinamento che trasmette l'idea (antropologica) di un percorso sostanzialmente evolutivo. Nel museo si realizza la saldatura tra antropologia ed etnografia. Ed è ancora l'«oggetto» ciò che consente di far convergere etnografia e folklore. Secondo Loria, «bisogna [...] che i folkloristi si convertano in etnografi»¹³; non è più sufficiente limitarsi alla raccolta di poesie popolari (come avevano fatto i folkloristi precedenti). Nella categoria degli «oggetti» destinati alla conservazione e alla catalogazione rientrano i «materiali linguistici», i documenti scritti. L'attività di un Pitré (a cui Loria si rivolge nella presentazione del primo numero di «Lares») può essere intesa in effetti come una sorta di «oggettivazione» (mediante la scrittura) di costumi e tradizioni in gran parte affidate alla parola. L'operazione fondamentale è la trasformazione di eventi o situazioni in oggetti conservabili e classificabili. Sotto il profilo della «oggettivazione», risulta importante e significativo l'interesse manifestato dai viaggiatori (Mantegazza, Odoardo Beccari, Elio Modigliani, Enrico Hillier Giglioli, Luigi Maria ed Enrico Augusto D'Albertis, lo stesso Loria) per l'uso della fotografia nelle ricerche antropologiche ed etnografiche¹⁴.

Nonostante l'indicazione di esempi, di modelli, di metodologie (Loria si riferisce anche in questo caso a Pitré), l'accento cade ancora una volta su ciò che abbiamo convenuto chiamare situazione «pre-paradigmatica». Secondo Loria, «non basta il buon volere di pochi, quando manchi concordia di opere, unità d'indirizzo, sistematica divisione del lavoro»¹⁵. «L'etnografia italiana, come scienza, non esiste ancora», egli afferma. Ciò che esiste è piuttosto un insieme disordinato e irrelato di «frammentarie notizie su questa o quella usanza, su questo o su quel borgo»; occorre «organizzare, disciplinare ad un unico fine». Occorre anche che l'etnografia italiana esca «dall'ambito angusto nel quale l'avevano chiusa la miopia degli eruditi locali», per «muoversi entro più vasti confini» e avvalersi dei risultati e delle prospettive dell'«etnografia generale». L'obiettivo è realizzare una «etnografia comparata», la quale ponga «in rapporto i nostri usi e costumi con quelli dei popoli selvaggi e semiselvaggi»¹⁶. La situazione «pre-paradigmatica» dell'etnografia italiana appare confermata nella valutazione del primo Congresso di questa disciplina (1911) da parte di Mochi, il quale rileva, oltre alla «eterogeneità» dei contributi, anche l'assenza di etnografi, di «veri etnografi»,

¹³ Cfr. L. Loria, *Due parole di programma* cit., p. 19.

¹⁴ Cfr. A. Baldi, *Paolo Mantegazza: alle origini dell'Antropologia Visiva italiana*, in *Paolo Mantegazza e il suo tempo: l'origine e lo sviluppo delle scienze antropologiche in Italia*, Ars Medica Antiqua, Milano 1986, pp. 69-79.

¹⁵ Cfr. L. Loria, *Due parole di programma* cit., p. 20.

¹⁶ Ivi, pp. 20-23.

i quali «mancavano quasi del tutto al Congresso», perché «mancano o sono rarissimi finora in Italia»¹⁷. Per precisare ulteriormente il suo pensiero, Mochi aggiunge che, pur essendo stata fatta dell'etnografia nel nostro paese, anzi della buona etnografia, «non abbiamo cultori speciali (vorrei dire professionali) di questa scienza».

2. *La storicizzazione dell'etnologia e il suo distacco dall'antropologia*

È importante sottolineare come in quel contesto Mochi avesse fatto valere una distinzione tra etnografia e antropologia di notevole precisione, oltre che di sostanziali implicazioni. Egli definisce infatti l'etnografia come un sapere che «coglie i caratteri sociali dei gruppi etnici» (spostando quindi inevitabilmente l'etnografia verso il polo delle scienze di tipo sociologico). L'etnografia, così definita, viene dunque ad essere nettamente separata dall'antropologia, intesa come «scienza somatologica», la quale «parte dallo studio dell'individuo»¹⁸. Se l'etnografia punta sui gruppi etnici e sui loro caratteri sociali, mentre l'antropologia ha di mira i caratteri somatici che si riscontrano sugli individui umani, è inevitabile per Mochi constatare che non vi è «nessuna relazione necessaria e costante tra le due scienze, come non ve n'è tra i fenomeni dei due ordini». Avanzata da un antropologo fisico, allievo di Mantegazza, questa constatazione sembra aprire la via a concezioni interessate a stabilire differenze piuttosto che assimilazioni. Con il Congresso del 1911, e pur in assenza degli etnografi alla cui disciplina esso era intitolato, il paradigma globale e inclusivo a cui avevano pensato i fondatori dell'antropologia italiana (tra cui soprattutto Mantegazza) non pare più proponibile.

Al Congresso di etnografia aveva partecipato con una relazione sulle superstizioni Raffaele Pettazzoni. Fondatore in Italia della Storia delle religioni (che egli cominciò a insegnare all'Università di Bologna nel 1924 e poi all'Università di Roma fino al 1958), Pettazzoni dimostrò sempre interesse per l'etnologia. Nel 1938, fu lui ad assumere il primo incarico di etnologia nella facoltà di lettere e filosofia di Roma e a fondarvi l'Istituto per le civiltà primitive (poi Istituto di etnologia), nonché nel 1947 la Scuola di perfezionamento in scienze etnologiche. Con l'evocazione della figura di Pettazzoni ci troviamo in un clima molto diverso rispetto a quello del positivismo di fine Ottocento e del primo Congresso di Etnografia. Vale la pena soffermarsi un istante sul modo in cui Pettazzoni

¹⁷ Cfr. A. Mochi, *Il primo Congresso d'Etnografia Italiana*, in «Lares», I, 1912, p. 25.

¹⁸ Ivi, p. 30.

definì le superstizioni. Rifacendosi all'etimologia della parola, superstizione non è da intendersi direttamente come «sopravvivenza», secondo quanto fanno gli studiosi di impianto ottocentesco e evoluzionistico: in quanto «star fuori» (o «estasi») è invece e soprattutto «un fatto della religione»¹⁹.

Con Pettazzoni l'etnologia si stacca decisamente dall'alveo naturalistico in cui la combinazione o la dipendenza rispetto all'antropologia fisica la facevano rimanere. Essa diviene un sapere di tipo storico; ma con ciò Pettazzoni provvede a fornire un altro genere di alleanza e di dipendenza. «Pettazzoni intese l'etnologia come un capitolo importante sì, ma pur sempre ausiliario di quell'unica disciplina – la storia delle religioni... – che riteneva capace di scrivere la storia universale dell'umanità»²⁰. Nella prefazione alla monografia *I misteri*, Pettazzoni ritiene di poter delineare – con l'aiuto convergente dell'«etnografia», della «demologia» e dell'«archeologia» – «l'esistenza di una primitiva religiosità agraria», presente presso tutti i popoli: un «nucleo centrale», un «substrato» da cui si sarebbero originate varie «linee di sviluppo», ovvero il «comune substrato di ogni cultura, la cui compattezza granitica, il cui spessore uniforme» sono la testimonianza dei molti millenni della sua formazione²¹. Con Pettazzoni si impone nell'etnologia italiana in formazione una tesi che avrà vaste ramificazioni e conseguenze: l'etnologia è sostanzialmente studio delle società primitive e la vita di tali società è dominata dalla religione²². La religione diviene il problema cardine delle ricerche etnologiche nel paradigma di tipo storico caldeggiato da Pettazzoni e l'indagine sulla religione appare la via maestra non soltanto per conoscere la vita dei popoli di interesse etnologico, ma anche, in definitiva, per cogliere il senso originario e ultimo della cultura umana. Se pensiamo che l'etnologia, nella concezione ottocentesca, era soprattutto studio delle «razze», nel cui quadro di riferimento occorre riportare la massa di dati e di «oggetti» procurati dalle ricerche etnografiche, ci rendiamo conto del profondo mutamento che tale disciplina ha subito nel passaggio a un'impostazione in cui la religione appare come il fatto centrale. Ma, come afferma Alba Rosa Leone, «facendo coincidere implicitamente le origini della cultura con quelle della religione, si finiva inevitabilmente – senza volerlo –, col far coincidere tutta l'etnologia con l'etnologia religiosa»; e questo privilegiare l'etnologia religiosa rispetto

¹⁹ Cfr. R. Pettazzoni, *Le superstizioni*, in *Atti del Primo Congresso di Etnografia Italia (Roma, 19-24 ottobre 1911)*, Perugia 1912, p. 136.

²⁰ Cfr. A.R. Leone, *La chiesa, i cattolici e le scienze dell'uomo: 1860-1960*, in P. Clemente, A.R. Leone, S. Puccini, C. Rossetti, P.G. Solinas, *L'antropologia italiana. Un secolo di storia cit.*, p. 76.

²¹ Cfr. R. Pettazzoni, *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Zanichelli, Bologna 1926, pp. xiii, xvi, xviii.

²² Ivi, p. 8.

all'etnologia *tout court* ne avrebbe procrastinato la nascita «come disciplina autonoma» nel secondo dopoguerra²³.

Tra antropologia (fisica) da una parte e storia delle religioni dall'altra si è dunque giocato il destino dell'etnologia italiana negli anni che grosso modo coincidono con il ventennio fascista. A rileggere gli atti ufficiali si ha l'impressione di un accordo raggiunto in sintonia con i quadri istituzionali e disciplinari della cultura europea di allora e in vista di un adeguato riconoscimento accademico. I protagonisti principali dell'accordo sembrano essere Sergio Sergi (il figlio di Giuseppe Sergi, che succede al padre sulla cattedra di antropologia a Roma) da una parte, e Raffaele Pettazzoni dall'altra. Corre l'anno 1932 e nella sezione di antropologia della XXI Riunione della Società italiana per il progresso delle scienze, «dopo una larga discussione [...] alla quale parteciparono tra gli altri i proff. Pettazzoni, Corso e Frassetto», Sergio Sergi presenta un ordine del giorno, approvato all'unanimità, in cui si prende atto della «distinzione fondamentale», ormai «universalmente riconosciuta», tra antropologia, la quale studia i «caratteri somatici» dei gruppi umani, ed etnologia, che invece indaga i «caratteri psico-sociologici», distinzione non soltanto di campi, ma di «obiettivi che richiedono metodi ed indirizzi diversi»²⁴. Il documento si conclude con l'auspicio che a livello di insegnamento superiore «l'Antropologia e l'Etnologia vengano impartite separatamente».

Tale proposta si inquadra in una inchiesta, di cui è promotrice la Società romana di antropologia, tesa a chiarire i significati dei nomi delle varie discipline che compongono il quadro variegato delle «scienze antropologiche». Si tratta di un questionario inviato nel 1932 a studiosi nazionali e internazionali, le cui risposte – per motivi di censura fascista – poterono essere pubblicate soltanto quindici anni dopo, nel 1947. Anche in tale contesto, la risposta di Pettazzoni è chiara e inequivocabile: l'antropologia, in quanto studio dell'uomo «nell'ordine fisico», appartiene alle scienze naturali, mentre l'etnologia, studio dell'uomo «nell'ordine culturale», appartiene alle scienze storiche. La prima sarà quindi insegnata nella facoltà di scienze, la seconda nella facoltà di lettere e filosofia²⁵.

Del resto, la rivendicazione dell'etnologia come scienza storica e il conseguente distacco dall'antropologia come scienza naturale erano operazioni messe in atto anche dalla Chiesa cattolica. Grazie all'insegnamento di padre Wilhelm Schmidt, l'etnologia viene strettamente col-

²³ Cfr. A.R. Leone, *La chiesa, i cattolici e le scienze dell'uomo: 1860-1960* cit., pp. 76-77.

²⁴ Cfr. S. Sergi, *Terminologia e divisione delle scienze dell'uomo. I risultati di un'inchiesta internazionale*, in «Rivista di Antropologia», XXXV, 1947, p. 7.

²⁵ Cfr. risposta al questionario di R. Pettazzoni, *ivi*, p. 47.

legata alla teologia per un verso e all'attività missionaria per un altro. È infatti «alla politica missionaria di Pio XI (1922-1939) che si deve il consolidarsi in Italia dell'etnologia storico-culturale»²⁶. La Chiesa cattolica, così, diviene uno dei principali luoghi di formazione e istituzionalizzazione del sapere etnologico. Nell'ambito dell'esposizione missionaria mondiale del 1925, padre Schmidt è chiamato a organizzare e dirigere la sezione etnologica sulla base degli abbondanti materiali inviati dalle missioni sparse in tutti i continenti: di qui nascerà nel 1927 il Pontificio museo lateranense. Sempre nel 1925 si tiene a Milano la IV Settimana di etnologia religiosa – a cui partecipano, tra gli altri, Wilhelm Koppers, Paul Schebesta, Martin Gusinde –, finanziata dall'Università Cattolica di padre Gemelli. Il 1931 è l'anno di istituzione dell'etnologia nelle università pontificie. Nel 1937 ha inizio la pubblicazione degli «Annali Lateranensi», che accoglieranno gli scritti di numerosi etnologi italiani: da Renato Boccassino, a Vinigi Grottanelli, a Vittorio Maconi²⁷. Strettamente collegati con il mondo cattolico, talvolta missionari o sacerdoti essi stessi, sono «i primi e più influenti etnologi italiani del secondo dopoguerra: Bernardi, Boccassino, Guariglia, Maconi, Scotti, Vannicelli»²⁸.

Tra l'insegnamento laico di Pettazzoni (il più strenuo oppositore di Schmidt) e l'etnologia cattolica si registrava – pur nella differenza delle ideologie – una convergenza di impostazione, almeno per quanto attiene il distacco pressoché totale del sapere etnologico da problematiche fisico-antropologiche: il ricorso alla storia (a una storia non più «naturale», ma «culturale») è ciò che in entrambi i casi fonda l'autonomia dell'etnologia. In tale contesto, solo l'antropologia fisica vanta il titolo di «antropologia»; gli etnologi – di qualunque estrazione essi fossero e in qualunque prospettiva operassero – non accampavano la minima pretesa di condividere l'attributo «antropologico». Questo, in effetti, è un principio che sta molto a cuore agli esponenti più autorevoli e professionalmente impegnati dell'etnologia. Vinigi Grottanelli (africanista, sovrintendente al Museo preistorico ed etnografico L. Pigorini dal 1945 al 1967, a lungo direttore dell'Istituto di etnologia e della Scuola di perfezionamento in scienze etnologiche presso l'Università di Roma), interpreta i rapporti tra le due discipline alla luce dell'opposizione tra *Naturwissenschaften* (scienze della natura) e *Geisteswissenschaften* (scienze dello spirito)²⁹. Si badi: non *Kulturwissenschaften* (scienze della cultura) (come avrebbe anche potuto dire), ma *Geisteswissenschaften*, quasi a sottolineare in maniera più marcata l'opposizione tra le due sfere. In polemi-

²⁶ Cfr. A.R. Leone, *La chiesa, i cattolici e le scienze dell'uomo: 1860-1960* cit., p. 74.

²⁷ Ivi, p. 85.

²⁸ Ivi, pp. 90-91.

²⁹ Cfr. V. Grottanelli, *Ethnology and/or Cultural Anthropology in Italy: Traditions and Developments*, in «Current Anthropology», XVIII, 1977, n. 4, p. 594.

ca con le ambizioni scientificizzanti dell'antropologia sociale britannica, tesa alla scoperta di leggi sociali, Grottanelli sostiene che «il solo modo in cui la cultura si manifesta è ciò che noi chiamiamo storia», e la storia, con la variabilità delle epoche e dei gruppi sociali, studiati dall'etnologia insieme alle altre discipline umanistiche, è la sede in cui propriamente si realizza «l'attività spirituale dell'uomo», «l'oggetto ultimo», ovvero «ciò che rimane costante e unico» nello studio dell'uomo³⁰. Ma lo spirito non è come la natura, e vano sarebbe – come invece fa una certa sociologia – andare alla ricerca di «leggi». Il distacco dell'etnologia dall'antropologia fisica procura e richiede nuovi alleati: e questi – per l'etnologia di Grottanelli – sono da ricercarsi non già nelle scienze sociali, bensì nei gruppi disciplinari di ispirazione umanistica, i quali fanno ricorso alla storia (anziché alla struttura) e invocano per tradizione più lo spirito che non la cultura.

Non si può però sostenere che l'autonomizzazione dell'etnologia dall'antropologia fisica abbia provocato una frattura irrimediabile. Negli anni Quaranta assistiamo infatti a un'impresa editoriale (che di edizione in edizione si protrarrà fino al 1967), nella quale – forse per la prima e l'ultima volta – confluiscono in modo sistematico gli apporti sia dell'antropologia fisica sia dell'etnologia (insieme a quelli della paleontologia, della linguistica, della geografia). Renato Biasutti, ideatore e coordinatore di *Le Razze e i Popoli della Terra*³¹, non era un antropologo fisico né un etnologo: era invece un geografo. E non è escluso che questa sua neutralità rispetto alla separazione di cui si è detto gli abbia consentito, mediante un esplicito recupero di paradigmi ottocenteschi (come l'«antropogeografia» di Friedrich Ratzel) e del ruolo di coordinamento che in essi svolgeva la geografia, di combinare insieme oggetti, temi e metodi di cui era già stata rivendicata l'autonomia. Anche Bernardo Bernardi (uno dei collaboratori etnologi, insieme a Ernesta Cerulli e a Italo Signorini) sostiene infatti che *Razze e Popoli* «porta a pieno svolgimento [...] la prospettiva antropologica che fu propria dei primi antropologi italiani e, in particolare, di Giuseppe Sergi» e che «il Biasutti va considerato l'epigono più illustre della prima scuola antropologica italiana»³². Se *Razze e Popoli* può essere considerato come il frutto tardivo di un modello globale di antropologia, i tre volumi di *Ethnologica: l'uomo e la civiltà* del 1965, curati e diretti da Grottanelli, sono invece l'espressione più compiuta e sistematica dell'etnologia italiana intesa come sapere autonomo.

³⁰ Cfr. V. Grottanelli, *L'etnologia e le «leggi» della condotta umana*, Edizioni Ateneo, Roma 1964, pp. 18, 21.

³¹ Cfr. R. Biasutti (a cura di), *Le Razze e i Popoli della Terra*, voll. I-IV, Utet, Torino 1940 (1967*).

³² Cfr. B. Bernardi, *Uomo Cultura Società* cit., p. 218.

3. *Problematizzazione dell'etnologia*

Nel capitolo introduttivo della sua opera, Grottanelli pone l'etnologia al centro di uno schema verso cui convergono una pluralità di discipline (dall'antropologia fisica alla psicologia, passando per la tecnologia, la storia delle religioni, dell'arte e così via). La «posizione centrale» dell'etnologia viene giustificata dal fatto che essa, occupandosi di «civiltà» più semplici (senza scrittura, senza storia) è in grado di dar luogo a una sorta di «embriologia del pensiero e delle istituzioni umane», secondo l'espressione di James G. Frazer³³. Ma la centralità dell'etnologia è per Grottanelli funzionale soltanto all'«oggetto» di cui si occupa: vale a dire le «culture altrui»³⁴. Prendendo le distanze dall'espressione «pittorresca» di Clyde Kluckhohn, per Grottanelli «l'etnologia non è stata precisamente un "guardarsi nello specchio"»: nello specchio dell'etnologia si vede riflesso «un volto assai diverso» (quello degli altri, non il nostro). Il programma che ha animato l'etnologia e a cui «è desiderabile» che rimanga fedele «ancora a lungo», poggia sul presupposto di «una tacita o esplicita bipartizione dell'umanità», secondo cui «soggetto e oggetto» dell'etnologia «sembrano appartenere a due sfere, a due mondi diversi»: per molto tempo l'etnologo ha studiato le società esotiche come «l'entomologo studia le sue zanzare o le sue farfalle»³⁵. Agli occhi dello stesso Grottanelli, questa bipartizione non è più oggi proponibile nella sua formulazione più netta, giacché i fenomeni di trasformazione culturale, sempre più incalzanti, sottraggono all'etnologo il suo «oggetto» tradizionale, inducendolo a «distinzioni più sfumate». Non si tratta però della morte dell'etnologia, nella misura in cui questa sia in grado di cogliere i «fenomeni di trasformazione in corso» e non soffermandosi soltanto sugli aspetti tradizionali ed esotici («da sempre [...] il fascino dell'inconsueto e dell'arcaico»)³⁶.

Siamo all'inizio degli anni Sessanta, e il problema del rapporto tra l'etnologo e il suo «oggetto» di studio suscita riflessioni di rilievo e approfondimenti talvolta inquietanti. Giuseppe Cocchiara, grazie anche alle sue esperienze di studio in Inghilterra (dove conobbe e frequentò Robert R. Marett tra gli anni Venti e Trenta), non si limita a collegare il folklore all'etnologia, a inserire gli oggetti tipici degli studi sul folklore nel più vasto campo dell'etnologia (secondo l'insegnamento di Marett

³³ Cfr. V. Grottanelli, *Civiltà e primitività*, in V. Grottanelli, *Ethnologica*, vol. I, Labor, Milano 1965, p. 61.

³⁴ Id., *Il valore dell'etnologia nella società contemporanea*, in *Atti del I Congresso di Scienze Antropologiche, Etnologiche e di Folklore (Torino, 19-23 settembre 1961)*, Istituto e Museo di Antropologia dell'Università di Torino, in «*Rivista di Antropologia*», XLIX (supplemento), 1962, p. 233.

³⁵ Ivi, p. 234.

³⁶ Ivi, p. 236.

e, prima ancora, di Edward B. Tylor), ma con atteggiamento originale riesce a far intravedere il folklore nell'etnologia: il folklore – potremmo dire – prodotto dall'etnologia. «Il cosiddetto selvaggio, prima di essere scoperto, è stato inventato»: così inizia un suo lavoro del 1948³⁷, il cui interesse fondamentale consiste nel delineare le immagini del primitivo che il sapere etnologico ha elaborato. «Il mondo primitivo si dispiega così in una serie di costruzioni, ciascuna delle quali è a mano a mano abbattuta dalla stessa etnologia non appena finisce di essere costruita»³⁸. In Cocchiara la problematizzazione dell'etnologia assume il significato non già di un suo abbandono, ma dell'imprescindibilità di una consapevolezza storico-critica circa l'invenzione dei suoi oggetti, dei suoi procedimenti, delle sue prospettive. La domanda fondamentale per «chi segue le teorie etnologiche» pare essere: «ma insomma che significa tutto ciò?»³⁹, ovvero perché questo «ritorno alle origini, alla natura» come «atteggiamento permanente nel nostro spirito»?⁴⁰

Domande di questo genere provengono da atteggiamenti di riflessione teorica, anziché da pratiche di ricerca sul campo: esse sono estranee, per esempio, all'africanista Grottanelli e collegano piuttosto Cocchiara all'altra figura centrale della fase di problematizzazione dell'etnologia, ossia a Ernesto De Martino. Vi è indubbiamente «tensione» nella figura di De Martino, filosofo che si addentra nell'etnologia e che, nello stesso tempo, porta l'etnologia all'attenzione dei filosofi, immettendola in un dibattito culturale più ampio. Pier Giorgio Solinas ha colto nella sua drammaticità questo punto di tensione, ricostruendo gli stimoli e i limiti che provenivano a De Martino dal suo retroterra culturale e filosofico: la formazione presso Adolfo Omodeo e i legami mai interrotti con il pensiero di Benedetto Croce, da un lato, e, dall'altro, il suo orbitare, il suo «ininterrotto discepolato», come afferma lo stesso De Martino, attorno all'insegnamento di Pettazzoni⁴¹. La tensione è già racchiusa in questi nomi: la presa di posizione di Croce e di Omodeo contro l'insegnamento di storia delle religioni («collezionismo bibliografico ed erudito...»), e la tenacia di Pettazzoni nel difendere il suo insegnamento e la validità storica del metodo comparativo⁴². De Martino non sceglie in modo esclusivo uno dei due fronti; sceglie invece una sua strada, diffici-

³⁷ Cfr. G. Cocchiara, *Il mito del buon selvaggio. Introduzione alla storia delle teorie etnologiche*, D'Anna, Messina 1948.

³⁸ Ivi, p. 242.

³⁹ Ivi, p. 243.

⁴⁰ Cfr. G. Bonomo, A. Buttitta, *L'opera di G. Cocchiara*, Flaccovio, Palermo 1968, p. 25.

⁴¹ Cfr. P.G. Solinas, *Idealismo, marxismo, strutturalismo*, in P. Clemente, A.R. Leone, S. Puccini, C. Rossetti, P.G. Solinas, *L'antropologia italiana. Un secolo di storia cit.*, pp. 207 sgg. La citazione da De Martino è tratta da E. De Martino, *Commemorazione di Raffaele Pettazzoni*, in M. Gandini (a cura di), *Raffaele Pettazzoni e gli studi religiosi in Italia*, Forni, Bologna 1969, p. 212.

⁴² Cfr. P.G. Solinas, *Idealismo, marxismo, storicismo cit.*, pp. 211-212.

le ed intermedia, tra le posizioni in conflitto, convinto (fin dai suoi primi scritti) che occorresse apportare un «incremento» alla prospettiva storicistica sulla base di indicazioni insite nello stesso pensiero di Croce: estendere lo storicismo verso le «profondità oscure dell'umanità estrema», ovvero – come appunto diceva Croce – «convertire la preistoria in storia» al fine di strappare ai metodi naturalistici il campo dell'etnologia⁴³. Per il De Martino di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941), l'etnologia era in effetti quasi tutta dominata da prospettive naturalistiche: non era più in questione il naturalismo determinato dal predominio dell'«antropologia» (fisica o biologica) di eredità ottocentesca; si trattava invece del naturalismo che egli attribuiva alla scuola sociologica francese di Émile Durkheim e di Lucien Lévy-Bruhl, al funzionalismo di Bronisław Malinowski e di Alfred R. Radcliffe-Brown, a certi risvolti della scuola storico-culturale di padre Schmidt.

Dalla lettura di questo testo è facile evincere i capisaldi di ciò che De Martino chiamava «il codice della etnologia storicista»: la capacità dell'etnologia di promuovere un'«ampliata coscienza del nostro essere», portandola verso le «civiltà idealmente più lontane» (non solo quelle «esterne», ma anche i «relitti» presenti nella nostra civiltà, così che la «demologia» diviene momento indispensabile dell'etnologia storicistica); il carattere «europeocentrico» della stessa etnologia storicistica, quale espressione della civiltà occidentale, «il livello più alto a cui, fin ora, il genere umano è riuscito a elevarsi»; il valore dell'etnologia, in grado di «illuminare la storia della civiltà occidentale», in quanto nel suo «ripercorrere a ritroso» la storia delle varie forme di umanità, individua i punti di snodo, le linee «di vita e di sviluppo» da cui abbiamo preso le distanze, le «alternative da cui siamo usciti», al fine di determinare «meglio ciò che noi siamo, qui ed ora»⁴⁴; infine (ma certo non trascurabile), la convinzione di De Martino che nella progettazione di un'etnologia storicistica così intesa l'Italia possa vantare un primato, «poiché ci sembra che in questa materia [la metodologia della storia] l'Italia abbia sovravanzato le altre nazioni europee»⁴⁵.

De Martino e Grottanelli si configurano come due modelli di etnologia decisamente opposti. In comune si può intravedere una «bipartizione dell'umanità», una linea di divisione che separa – per usare le espressioni di Grottanelli – «soggetto» e «oggetto» dell'etnologia. Per Grottanelli il senso dell'etnologia si trova quasi del tutto dalla parte dell'oggetto: essa ha valore in quanto è in grado di descrivere il proprio oggetto (le civiltà «altre», i popoli senza scrittura); e la problematizzazione del-

⁴³ Ivi, p. 213.

⁴⁴ Cfr. E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941, pp. 201-210.

⁴⁵ Ivi, p. 8.

l'etnologia scaturisce soltanto dalle trasformazioni storiche dell'oggetto, a cui l'etnologo (il soggetto) si adegua in modo riluttante. Per De Martino, invece, il senso della ricerca etnologica è reperibile soltanto dalla parte del soggetto, della civiltà che ha inventato l'etnologia: «il rapporto conoscitivo con l'ethnos è problema nato in Occidente»; «solo l'Occidente ha prodotto un vero e proprio interesse etnologico»⁴⁶; ed è qui, nell'Occidente, il nodo della problematizzazione. Per De Martino lo stimolo iniziale della sua «passione etnologica» non è dato dalla curiosità esotica, dal vagheggiamento di forme di vita diverse e primitive, dalla «bramosia di lontane esperienze ataviche», bensì dall'emergere nella civiltà occidentale – pur votata alla razionalità e al senso storico – di esperienze irrazionalistiche e di ritorni alla primitività⁴⁷. L'etnologia per De Martino è (o «minaccia» di essere) per un verso un ritorno irrazionalistico alla primitività, ma per l'altro può (o «promette» di essere) una presa di coscienza delle «scelte» alternative effettuate dalle altre civiltà.

È bene chiarire che per il laico De Martino – a differenza del cattolico Grottanelli – l'«ethnos» è tutto impregnato di sacralità, di «simbolismo mitico-rituale», e che le scelte alternative, le quali sostanziano le altre civiltà, si inquadrano in un «mondo magico»⁴⁸. L'etnologia per De Martino si addentra in questo mondo, cercando di ricostruire «storicamente» le modalità, i significati e i motivi delle «risposte culturali» che lo caratterizzano. L'etnologia si realizza mediante un «incontro etnografico» con civiltà primitive o «relitti» di primitività «al limite» della civiltà occidentale⁴⁹. L'incontro etnografico non si configura però come scambio, come interpenetrazione di mondi. La civiltà occidentale, attraverso l'etnologia, ne esce arricchita, non in quanto incorpora idee, valori ed esperienze altrui, bensì in quanto aumenta la consapevolezza di sé, del suo destino, delle sue scelte a favore della ragione, avendo conosciuto più intimamente e avendo ricostruito storicamente le scelte alternative. L'etnologia è certamente per De Martino un'uscita dai limiti storici della civiltà occidentale, ma essi non coincidono tanto con le differenze culturali, empiricamente osservabili, quanto piuttosto con il fatto che l'abbandono delle possibilità alternative rispetto alla ragione occidentale sia avvenuto senza una precisa coscienza storica di ciò che veniva abbandonato e del senso della propria identità. L'etnologia demartiniiana non «rinfaccia» alla civiltà occidentale possibilità alternative: le rin-

⁴⁶ Cfr. E. De Martino, *Furore, Simbolo, Valore*, Feltrinelli, Milano 1980 (prima ed., Il Saggiatore, Milano 1962), p. 154; E. De Martino, *La fine del mondo*, Einaudi, Torino 1977, p. 396.

⁴⁷ Cfr. E. De Martino, *Furore, Simbolo, Valore* cit., pp. 133-134.

⁴⁸ Cfr. E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Boringhieri, Torino 1973 (prima ed. 1948).

⁴⁹ Cfr. E. De Martino, *Furore, Simbolo, Valore* cit., pp. 138-139.

faccia invece di averle ridotte a «latenze dell'inconscio»⁵⁰. Il ruolo dell'etnologia si gioca esattamente su questo piano della coscienza: «un incremento del conoscere, non solo rispetto all'ethnos ma anche rispetto al telos della civiltà occidentale», «nell'intento di guadagnare una migliore fedeltà al carattere e al destino della civiltà occidentale»⁵¹. L'etnologia – ribadisce De Martino – «non può non essere eurocentrica»⁵²: e questo non soltanto nel senso che nell'incontro etnografico l'etnologo interviene con le categorie e i valori della propria civiltà, ma anche e soprattutto nel senso che il sapere dell'ethnos, con l'incremento di coscienza che comporta, è strumentale rispetto al telos della civiltà occidentale, al ruolo di leadership culturale che la civiltà europea deve poter riprendere come soluzione della sua crisi. L'eurocentrismo dell'etnologia demartiniana non è dunque dovuto soltanto alle sue origini, ma anche alle sue funzioni, alla sua destinazione finale.

4. *Antropologia culturale. Un nuovo paradigma?*

De Martino è sempre rimasto fedele all'idea (e al termine) di «etnologia»: un'etnologia, beninteso, di cui avverte «l'esigenza di una riforma radicale»⁵³, storicisticamente rinnovata e rifondata. E ha sempre avuto un atteggiamento critico e diffidente nei confronti dell'«antropologia culturale». La Cultural Anthropology americana era per De Martino «il controsenso estremo» dell'etnologia⁵⁴. Ciò che le rimproverava era una forma di «oggettivismo naturalistico», secondo cui le varie civiltà, compresa la stessa Europa, sono semplicemente «date». A differenza dell'«etnologo» demartiniano, l'«antropologo» culturale «avverte relativamente poco» l'esigenza di porre in causa la propria civiltà nell'incontro etnografico: la prospettiva prevalente dell'antropologo è quella di un «relativismo culturale senza prospettiva»; il suo «rapporto con l'ethnos si dissolve in un alquanto frivolo *défilé* di modelli culturali»⁵⁵. De Martino coglie bene la differenza tra l'impostazione della sua etnologia (programmaticamente eurocentrica) e quella di un'antropologia che «sulla passerella della "scienza"» è disposta a far sfilare «la stessa Europa, come una civiltà "accanto" alle altre»⁵⁶. L'antropologo ambisce a sottrarsi ai vincoli della propria cultura per studiare potenzialmente «tutte» le cul-

⁵⁰ Ivi, p. 150.

⁵¹ Ivi, pp. 142, 136.

⁵² Ivi, p. 155.

⁵³ Ivi, p. 166.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Ivi, pp. 152-153.

⁵⁶ Ivi, p. 166.

ture; ma per De Martino «non ha [...] nessun senso la pretesa di collocare la cultura occidentale "fra" tutte le altre, e fingere di poter contemplare da apolide tutte le culture, in una sorta di oggettivismo meta-culturale e metastorico»⁵⁷. Per De Martino «antropologia culturale» è abbandonare l'Occidente «in mezzo» alle altre culture, ponendo a repentaglio l'identità occidentale con l'alterità dell'ethnos; «etnologia» è invece conoscere l'alterità dell'ethnos con l'occhio dell'Occidente, rimanendo incardinati e fedeli al suo destino storico, a una sua rinvigorita razionalità e alla sua irrinunciabile funzione di guida per l'umanità.

Nei confronti dell'antropologia culturale, le reazioni da parte degli etnologi furono dunque di diffidenza o di ostilità. Se De Martino rifiutava l'antropologia culturale come paradigma alternativo, ideologicamente (più ancora che scientificamente) condannabile, Grottanelli bollava di «opportunismo» o «ingenuità» la decisione con cui si era voluto introdurre questa disciplina negli ordinamenti universitari⁵⁸. Grottanelli faceva valere infatti la diversità di terminologia che si era imposta nel mondo anglosassone da un lato (Gran Bretagna e America), dove l'antropologia generale si suddivide in antropologia fisica e in antropologia culturale, e nei paesi dell'Europa continentale (Germania, Francia, Italia), nei quali la medesima distinzione di campi e di contenuti corre invece tra antropologia da un lato ed etnologia dall'altro. Se già esiste «etnologia», perché aggiungere «antropologia culturale»? «L'equivalente italiano dell'americana *cultural anthropology* e (in minor misura) della *social anthropology* britannica è semplicemente «etnologia»; l'introduzione di «antropologia culturale» non è altro quindi che causa di «confusione ed equivoci»⁵⁹. Per De Martino l'antropologia culturale era davvero un paradigma alternativo alla «sua» etnologia storicista: un deplorabile ritorno al naturalismo; per Grottanelli invece un doppione inutile e fastidioso.

Non così per i propugnatori dell'antropologia culturale, i quali in primo luogo hanno provveduto a separare questa disciplina dall'etnologia. Per gli autori (tra cui Amalia Signorelli, Tullio Seppilli, Tullio Tentori) del cosiddetto *Memorandum* del 1958, l'antropologia culturale manifesta certamente una «originaria derivazione [...] dalla etnologia»; ma nel momento in cui si tenta di introdurre questa nuova disciplina nel contesto italiano e si persegue la «sua istituzionalizzazione», si tenta anche di sottoporla a un «processo di revisione», liberandola, in primo luogo, proprio dal vincolo con l'etnologia⁶⁰. Si tratta di smentire un'equazione disciplinare come quella dichiarata da Grottanelli (antropologia culturale

⁵⁷ Ivi, p. 154.

⁵⁸ Cfr. V. Grottanelli, *Il valore dell'etnologia nella società contemporanea* cit., p. 232.

⁵⁹ Cfr. V. Grottanelli, *Ethnology and/or Cultural Anthropology in Italy* cit., p. 597; *L'etnologia e le «leggi» della condotta umana* cit., pp. 12-13, nota 1.

⁶⁰ Cfr. L. Bonacini Seppilli, R. Calisi, G. Cantalamessa Carboni, T. Seppilli, A. Signorelli,

come semplice sinonimo di ciò che si intende per etnologia nel contesto europeo), in quanto riduttiva e mortificante. E per fare ciò i fautori dell'antropologia culturale prendono fin da subito le distanze dalle formulazioni dell'antropologia culturale americana, assumendo nei suoi confronti un atteggiamento critico che non può non richiamare quello di De Martino. Infatti, i limiti e la ristrettezza di prospettive tipici dell'antropologia culturale americana sono imputabili non solo alle sue origini etnologiche, ma anche al «prevalente naturalismo che caratterizza le scienze sociali dei Paesi anglosassoni». Il «processo di revisione» deve dunque consentire di ovviare all'obiezione degli etnologi (superfluità dell'antropologia culturale), e nello stesso tempo di demotivare la diffidenza e il rifiuto manifestati da De Martino, applicando all'antropologia culturale, nel momento della sua introduzione, una prospettiva storicistica: ciò che si proponeva era infatti una «revisione storicistica della antropologia culturale»⁶¹.

Valutando la situazione con metro darwiniano, è innegabile il «successo» ottenuto dall'antropologia culturale rispetto all'etnologia, sia sul piano accademico, sia su quello della comunicazione sociale. «Antropologia» è indubbiamente un nome allettante ed è altrettanto indubbio che il disancoramento dall'etnologia – come pure la presa di distanza da più consolidate tradizioni «antropologiche», troppo invischiate con l'etnologia (antropologia culturale americana e antropologia sociale britannica) – ha liberato una serie di valenze imprevedute. L'antropologia culturale italiana, svincolata da criteri disciplinari troppo rigidi, è stata in grado di generare un'area in cui si sono affollati temi, interessi, prospettive, studiosi affatto eterogenei. In assenza di paradigmi definiti, di criteri condivisi di accesso al ruolo, insomma di una comunità scientifica, il «successo» dell'antropologia culturale sembrerebbe quasi un «miracolo», più legato alla moda che non a un autentico incremento scientifico, se non si tenesse conto delle potenzialità intraviste da settori disciplinari refrattari all'etnologia e invece interessati alla novità rappresentata dall'antropologia culturale: la filosofia (Nicola Abbagnano, Remo Cantoni, Pietro Rossi), le scienze umane (come la psicologia di Cesare Musatti o di Franco Fornari, la semiologia di Umberto Eco), le scienze sociali (come la sociologia di Renato Treves, di Franco Ferrarotti, di Luciano Gallino).

Sarebbe però fuorviante ritenere che tutto si sia svolto in perfetta «anarchia». Nella nuova area si sono in realtà formati nuclei di tenden-

T. Tentori, *La antropologia culturale nel quadro delle scienze dell'uomo. Appunti per un memorandum, in L'integrazione delle scienze sociali. Città e campagna*, Atti del I Congresso nazionale di Scienze sociali, Il Mulino, Bologna 1958, pp. 235-236.

⁶¹ Ivi, p. 251.

ze paradigmatiche, che hanno impresso certi caratteri specifici all'antropologia culturale italiana. I più convinti assertori dell'autonomia dell'antropologia culturale (Tentori, Carlo Tullio-Altan, Seppilli, Signorelli) hanno sospinto l'antropologia verso le scienze sociali interessate allo studio delle «società complesse». La storia contemporanea, la sociologia, la psicologia sociale sono stati punti di attrazione significativi, ma nel paradigma di un'antropologia rivolta alle società moderne la questione meridionale ha sempre svolto un ruolo decisivo. Nel nuovo contesto «antropologico», la figura di De Martino risulta pur sempre centrale. Se è vero – come sostiene Clara Gallini – che De Martino «non si occupò solo di Meridione, ma anche di Meridione», è pure vero che con le sue ricerche meridionalistiche (*Sud e magia*, 1959; *La terra del rimorso*, 1961), egli ha inteso dimostrare che «l'incontro etnografico che acquista particolare rilievo nell'Italia di oggi è quello con il mondo contadino del sud»⁶². A De Martino si ispira indubbiamente – come punto di riferimento costante – ciò che potremmo chiamare il paradigma meridionalistico, che consiste nell'attribuire alle ricerche nel Sud italiano un ruolo e un carattere privilegiati (come è ben visibile nei lavori di Luigi M. Lombardi Satriani). Disancorata dall'etnologia tradizionale (studio delle società un tempo definite primitive), l'antropologia culturale scopre il folklore italiano, così come gli storici delle tradizioni popolari scoprono l'antropologia. È probabilmente vero, come sostiene Tullio-Altan, che «il nome della disciplina, l'antropologia culturale» ha esercitato «una forte attrazione» anche sugli storici delle tradizioni popolari, i quali «optarono da quel momento per la nuova disciplina»⁶³; ma è intuibile che la consolidata tradizione della «demologia» italiana abbia a sua volta «attratto» l'antropologia, offrendo legittimazione storica, campi di ricerca disponibili (non esclusivamente al Sud), in sostanza appigli per un ancoramento disciplinare. Sotto questo profilo, la figura più rappresentativa è indubbiamente Alberto M. Cirese, il quale per un verso sospinge al recupero del «patrimonio scientifico di base» della comunità che dovrebbe far capo agli «studi demo-etno-antropologici italiani»⁶⁴, e per l'altro si spinge alla ricerca formale di quelle invarianti, di cui l'antropologia, se vuole davvero essere tale, non può fare a meno.

L'innesto o il connubio tra antropologia culturale e storia delle tradizioni popolari (indubbiamente favorito dal divorzio con l'etnologia) non ha precluso però proposte e tentativi di riancoramento all'etnologia. È significativo che tutti coloro che propugnano tale riancoramento

⁶² Cfr. C. Gallini, *Introduzione* a E. De Martino, *La fine del mondo* cit., p. LXXIX; E. De Martino, *Furore, Simbolo, Valore* cit., p. 165.

⁶³ Cfr. C. Tullio-Altan, *Un processo di pensiero*, Lanfranchi, Milano 1992, pp. 230-231.

⁶⁴ Cfr. A.M. Cirese, *Sulla storiografia demo-etno-antropologica italiana*, prefazione a P. Clemente, A.R. Leone, S. Puccini, C. Rossetti, P.G. Solinas, *L'antropologia italiana* cit., pp. IX e XVI.

pongano l'accento sull'imprescindibilità di un atteggiamento «comparativo», come tipico dell'antropologia. Vittorio Lanternari ritiene indispensabile «un avvicinamento» fra etnologia e antropologia culturale e sociale, ritenendo che la prima è soprattutto «il dominio dei *case studies*, delle monografie relative alla vita culturale», mentre la seconda coltiva maggiori aspirazioni alla generalizzazione: in ogni caso, «il taglio antropologico-culturale», a qualunque contesto lo si voglia applicare, «comporta ampie conoscenze ed esperienze comparative, cioè etnologiche»⁶⁵. Per Bernardi l'antropologia «è tale perché nello studio della propria cultura e della propria società», come di qualsiasi altra cultura, «introduce una prospettiva comparativa»⁶⁶. Infine, è opinione di chi scrive che il vuoto paradigmatico, riscontrabile nell'area aperta dall'introduzione dell'antropologia culturale, sia dovuto esattamente alla mancanza di un'approfondita riflessione su questo aspetto, che rimane il problema cruciale di qualsiasi indagine che ambisca ad essere «antropologica».

Riflettere sulla comparazione significa, del resto, riprendere il principio che Loria sosteneva – come abbiamo visto – nel momento di fondazione dell'etnografia italiana, ossia il porre «in rapporto i nostri usi e costumi con quelli dei popoli selvaggi e semiselvaggi». Con alcuni avvertimenti però, di non poco conto: 1) se, come sostiene l'antropologia culturale, oggetto di indagine antropologica sono o debbono essere (anche) le «società complesse»⁶⁷, i «nostri usi e costumi» non coincidono più soltanto con i «relitti» che De Martino incontrava nel Sud; l'«antropologizzazione» ha da spingersi anche verso gli «atteggiamenti culturali» e le «scelte» della nostra civiltà, e questa (nonostante De Martino) non può non essere un mettere noi «in mezzo agli altri»; 2) ciò significa rinunciare al presupposto della «bipartizione dell'umanità» che non solo accomuna l'etnologia nella versione Grottanelli e nella versione De Martino, ma è implicitamente condiviso anche dai fautori iniziali dell'antropologia culturale, così come dai propugnatori del suo innesto nella storia delle tradizioni popolari (teoria dei dislivelli interni e esterni di Cirese)⁶⁸. L'accettazione di tale presupposto consentiva sul piano epistemologico una spartizione di territori come base della legittimità e dell'autonomia delle singole discipline. Nella misura in cui l'etnologia si riteneva saldamente impiantata nello studio delle società tradizionali (un tempo dette primitive), l'antropologia culturale ha sfruttato questa bar-

⁶⁵ Cfr. V. Lanternari, *Le nuove scienze umane oggi in Italia, nel contesto europeo-americano*, in B. Bernardi (a cura di), *Etnologia e antropologia culturale*, Franco Angeli, Milano 1973, pp. 64-65 e 73-74.

⁶⁶ Cfr. B. Bernardi, *Crisi e non crisi dell'antropologia*, in «L'Uomo», I, 1977, n. 1, p. 20.

⁶⁷ Cfr. T. Tentori, *Antropologia culturale*, Studium, Roma 1976, p. 15; T. Tentori (a cura di), *Antropologia delle società complesse*, Armando, Roma 1990.

⁶⁸ Cfr. A.M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo 1973.

riera per ritagliarsi uno spazio peculiare (i fenomeni culturali delle società complesse) nell'ambito delle società europee, il cui settore tradizionale (folklore, sopravvivenze culturali) era già assegnato alla storia delle tradizioni popolari. Propugnare – come qui si fa – un riancoramento etnologico dell'antropologia non significa obliterare il nesso con le tradizioni popolari, né rinchiuderla nelle tradizioni (o trasformazioni) del cosiddetto Terzo Mondo: significa invece provare a esercitare la capacità connettiva e dialogica dell'antropologia tra i più vari contesti culturali, così da evitare, se non altro, l'impressione che Jean-Jacques Rousseau già aveva nel Settecento: «sembra [...] che sotto il pomposo nome di studio dell'uomo, non si facciano che studi sugli uomini del proprio paese»⁶⁹.

«Antropologia» non è soltanto un termine allettante; è anche molto impegnativo e problematico. A considerare le vicende dell'antropologia italiana nel Novecento, ciò che in conclusione si può constatare è il verificarsi di almeno due scissioni: l'autonomizzazione dell'etnologia rispetto all'antropologia (anni Venti-Trenta); la separazione dell'antropologia culturale dall'etnologia (anni Cinquanta-Sessanta). La prima è stata consensuale e ritenuta da entrambe le parti progressiva; la seconda è stata assai più contestata, in quanto generatrice di equivoci, confusioni, illusioni. Ma è stata anche fattore dinamico e di turbamento di un quadro ritenuto stabile, in equilibrio, rispondente a criteri oggettivi di distinzione. È significativo che oggi (e ormai da alcuni decenni) non siano più soltanto gli antropologi del versante fisico-biologico a rivendicare il titolo di «antropologia». Anche in Italia l'antropologia culturale ha dunque avuto il merito di porre in discussione (almeno implicitamente) la legittimità del monopolio da parte degli antropologi del versante biologico sul titolo di antropologia (per di più intesa in senso generale, non aggettivata): se non altro, ha avuto il merito di far riflettere sui significati possibili e plurimi del termine «antropologia».

Un atteggiamento analogo si verifica però anche da parte degli antropologi culturali. Come ha fatto notare Francesco Fedele a proposito di un recente manuale di Ugo Fabietti, «l'antropologia di cui si parla è soltanto *una parte* dell'antropologia», l'altra essendo «l'antropologia dei fatti biologici e dei fatti ecologici»⁷⁰. Divisioni disciplinari e specializzazioni, adozione di paradigmi spesso alternativi e inconciliabili (biologia da un lato, cultura dall'altro) hanno scavato fossati non facilmente su-

⁶⁹ Cfr. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754) [trad. it. *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma 1979, nota X, p. 195.

⁷⁰ Cfr. F. Fedele, recensione a U. Fabietti, *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna 1991, in «Le Scienze», luglio 1992, n. 287, p. 98.

perabili, tanto meno con incursioni talvolta avventate in territori altrui⁷¹. Ma come dar torto a chi richiama l'attenzione sia degli antropologi del versante biologico, sia di quelli del versante culturale sul fatto della loro reciproca «mancanza di comunicazione» (Fedele), sottolineando che questa scissura è già *di per sé* un problema «antropologicamente» rilevante? Anche perché – si può legittimamente argomentare – la stessa mancata tematizzazione dei rapporti biologia/cultura contiene pur sempre una qualche idea (o modello) sulla loro possibilità o impossibilità di interazione⁷². Tanto vale, allora – anche se ciò tocca i presupposti più radicati e segreti della prospettiva in cui si agisce – di provare a meditare esplicitamente su queste possibilità di interazione (sui loro vantaggi, così come sui loro limiti), approfittando di quanto finora si è fatto o si sta facendo⁷³, nonché sulle implicazioni (di ordine epistemologico e culturale) che il persistere della reciproca ignoranza e incomunicabilità può alla lunga determinare per la stessa idea di antropologia a cui si richiama da sponde opposte biologi e culturologi.

Si tratta di un compito che anche l'Associazione italiana per le scienze etno-antropologiche (Aisea), fondata nel 1991, farebbe bene in questo scorcio di secolo a non trascurare. In un momento in cui da più parti giungono sollecitazioni per un'antropologia riflessiva, non è certo più possibile sfuggire all'obbligo di riflettere sui diversi modi in cui – anche in Italia – è stato inteso e coniugato il nome «antropologia». Fin dalla costituzione dell'etnologia come disciplina autonoma (di tipo storico e umanistico), un solco è stato scavato rispetto all'antropologia fisica e biologica (di tipo naturalistico). A sua volta, l'antropologia culturale ha assunto tra i suoi presupposti l'esistenza di questo solco, ossia di una differenza pressoché insuperabile di oggetti e contenuti o quantomeno di metodi e linguaggi. Il risultato – in Italia come altrove – è quello di un «uomo diviso», curiosamente spaccato in due parti, settori o livelli quasi per nulla comunicanti. Dopo più di un secolo di storia, il problema è

⁷¹ Si veda la nota di M. Pavanello, *Recenti sviluppi di antropologia congetturale*, in «Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia», CXVII, 1987 (estratto); a proposito delle incursioni di B. Chiarelli nel campo dell'antropologia culturale: cfr. B. Chiarelli, *Origine della socialità e della cultura umana*, Laterza, Roma-Bari 1984 e Id., *Le basi socio-biologiche dell'aggressività e del potere nell'uomo*, in P. Chiozzi (a cura di), *Etnicità e potere*, Cleup, Padova 1986, pp. 11-16.

⁷² Cfr. F. Ceccarelli, *Modelli di interazione tra biologia e cultura*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», XXIV, 1983, n. 4, pp. 575-615. Per una discussione approfondita e aggiornata di questi temi, cfr. L. Gallino, *L'incerta alleanza. Modelli di relazioni tra scienze umane e scienze naturali*, Einaudi, Torino 1992.

⁷³ Si considerino soprattutto le ricerche di L. Cavalli-Sforza coinvolgenti, oltre la genetica, la linguistica, l'etnografia, l'antropologia sia fisica sia culturale. Cfr. L. Cavalli-Sforza, M.W. Feldman, *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach*, Princeton University Press, Princeton 1981. Per un'esposizione divulgativa delle sue ricerche cfr. L. e F. Cavalli-Sforza, *Chi siamo. La storia della diversità umana*, Mondadori, Milano 1993. Un'esposizione organica è ora in L. Cavalli-Sforza, *Geni, popoli e lingue*, Adelphi, Milano 1996.

ovviamente di ordine storico (di una storia delle idee, delle istituzioni e delle comunità scientifiche). Esso è anche però di ordine squisitamente antropologico, di un'antropologia dell'antropologia che non può esimersi dal chiedere «quale antropologia?» (quale immagine dell'uomo) venga globalmente prodotta da comunità che, in base a prospettive diverse e con paradigmi persino opposti, ambiscono e continuano comunque a chiamarsi antropologiche.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Per questa bibliografia si è cercato di tenere conto del fatto che alcuni titoli sono già presenti nelle note bibliografiche del capitolo, nonché dell'ampio spettro di tendenze e di tipi di studi che possono essere ricompresi nel novero dell'antropologia italiana del Novecento, anche se la trattazione nel capitolo ha indubbiamente privilegiato la componente «culturale» rispetto a quella «fisica».

- Bernardi, B., *Il Mugwe. Un profeta che scompare*, Franco Angeli, Milano 1983 (prima ed. *The Mugwe, a Failing Prophet*, Oxford University Press, London 1959).
 Id., *I sistemi delle classi di età*, Loescher, Torino 1984.
 Biasutti, R. (a cura di), *Razze e popoli della Terra*, Utet, Torino 1967 (prima ed. 1941).
 Bonomo, G., *Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe dal sec. XII al XIX con particolare riferimento all'Italia*, Palumbo, Palermo 1959.
 Borgognini, S.M., Pacciani, E., *I resti umani nello scavo archeologico*, Bulzoni, Roma 1993.
 Cantoni, R., *Il pensiero dei primitivi*, Il Saggiatore, Milano 1963 (prima ed. 1941).
 Cardona, G.R., *Antropologia della scrittura*, Loescher, Torino 1981.
 Id., *La foresta di piume. Manuale di etnoscienza*, Laterza, Roma-Bari 1985.
 Carpitella, D., *Musica e tradizione orale*, Flaccovio, Palermo 1973.
 Cavalli-Sforza, L., Menozzi, P., Piazza, A., *The History and Geography of Human Genes*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1994.
 Cerulli, E., *Tradizione e etnocidio. I due poli della ricerca etnologica oggi*, Utet, Torino 1977.
 Chiarelli, B., *Origine della socialità e della cultura umana*, Laterza, Roma-Bari 1984.
 Cirese, A.M., *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo 1971.
 Cocchiara, G., *Il paese di Cuccagna e altri studi di folklore*, Einaudi, Torino 1956.
 Id., *Storia del folklore in Europa*, Boringhieri, Torino 1971 (prima ed. Einaudi, Torino 1952).
 Cresta, M., *Ecologia umana*, Editrice Scientifica Internazionale, Roma 1987.
 De Martino, E., *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 1961.
 Id., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Boringhieri, Torino 1973 (prima ed. Einaudi, Torino 1948).

- Id., *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Boringhieri, Torino 1975 (prima ed. Einaudi, Torino 1958).
- Gallini, C., *Il consumo del sacro. Feste lunghe in Sardegna*, Laterza, Bari 1971.
- Graziosi, P., *L'arte dell'antica età della pietra*, Sansoni, Firenze 1956.
- Grottanelli, V. (a cura di), *Ethnologica: l'uomo e la civiltà*, Labor, Milano 1965, 3 voll.
- Id., *Gerarchie etniche e conflitto culturale. Saggi di etnologia nordest africana*, Franco Angeli, Milano 1976.
- Id., *Una società guineana: gli Nzema*, Boringhieri, Torino 1977, 2 voll.
- Lanternari, V., *La grande festa*, Dedalo, Bari 1976 (prima ed. 1959).
- Id., *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano 1960.
- Morselli, E., *Antropologia generale: l'uomo secondo la teoria dell'evoluzione*, Utet, Torino 1911.
- Pettazzoni, R., *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Einaudi, Torino 1957.
- Radmilli, A.M., *La preistoria d'Italia alla luce delle ultime scoperte*, Sansoni, Firenze 1963.
- Remotti, F., *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.
- Sergi, S., *Le genti d'Italia al lume degli studi antropologici*, Bernardino, Siena 1934.
- Tentori, T., *Antropologia culturale*, Studium, Roma 1956.
- Tullio-Altan, C., *Lo spirito religioso del mondo primitivo*, Il Saggiatore, Milano 1960.
- Id., *Manuale di antropologia culturale*, Bompiani, Milano 1971.