

L'antropologia italiana e il destino della lettera D

Fabio Dei
Università degli Studi di Pisa

Un secolo di storia

Esiste un'antropologia italiana? Cerchiamo di articolare meglio questa domanda. Gli studi che chiamiamo oggi demoetnoantropologici si collocano in una tradizione nazionale dotata di un qualche grado di compattezza e di peculiarità rispetto ad altri indirizzi internazionali? Vi è una qualche specificità, uno stile, una impostazione metodologica o teorica in grado di rendere riconoscibile questa tradizione?

Probabilmente molti risponderebbero senza esitare di no. Soprattutto gli studiosi più giovani, quelli che si sono addottorati, diciamo, negli ultimi dieci-quindici anni. Per buona parte di loro la scelta dei campi di ricerca, i riferimenti teorici ed epistemologici, persino gli stili di documentazione e di scrittura sono stati influenzati dalla produzione anglofona e/o francese, con ben pochi filtri "nazionali". L'idea stessa che una disciplina come l'antropologia possa articolarsi in scuole legate alle vecchie idee di stato-nazione deve sembrare bizzarra a molti di loro. Certo, moltissimi hanno continuato a scrivere in italiano, ma solo come ripiego, non per scelta: l'aspirazione di tutti è accedere a un *entourage* scientifico globale governato dalla lingua inglese e da standard molto rigidi su come si scrive un saggio, quante pagine occorre dedicare alla rassegna della letteratura esistente, quante all'esposizione dei dati, quante alle conclusioni e così via (si vedano le raccomandazioni recentemente proposte dall'*American Anthropologist* – seguendo le quali, è bene notare, la gran parte dei capolavori di saggistica antropologica del Novecento dovrebbe essere sdegnosamente respinta dai *referees*; Boelstorff 2008).

Ma siamo sicuri che il nostro passato disciplinare sia così poco significativo? Che nel pensare al futuro degli studi DEA non valga la pena riflettere sul rapporto con i nostri antenati mitici e padri fondatori? Due recenti lavori spingono con forza ad aprire un dibattito in proposito. Il primo è l'imponente lavoro di rassegna storiografica proposto da Enzo V. Alliegro (2011); il secondo è un più breve ma incisivo e intrigante saggio di Francesco Faeta (2011), assai critico nei confronti della tradizione demologica italiana e del suo cronico provincialismo. È con il testo di Faeta che vorrei principalmente discutere in queste note. Inizio però da un breve commento sull'immagine della storia degli studi che emerge dall'enciclopedico lavoro di Alliegro. Quest'ultimo passa in rassegna un secolo di studi: dagli anni 1869-71, che vedono con la scuola fiorentina di Mantegazza l'avvio dell'insegnamento universitario di antropologia e la fondazione della Società Italiana di Antropologia ed Etnologia, al 1975, anno in cui per dettato ministeriale le tre discipline dell'antropologia culturale, dell'etnologia e della demologia si fondono in quel settore unitario che ancor oggi esiste. A scorrere l'indice del volume, si può avere l'impressione di una certa unità o almeno continuità di questa storia. Ma basta entrare nei contenuti e l'impressione immediatamente svanisce. Fino alla seconda guerra mondiale le denominazioni antropologia, etnologia, etnografia e folklore ricorrono all'interno di cornici epistemologiche molto diverse. La scuola positivista di Mantegazza concede ampio spazio all'osservazione di usi e costumi, apprezza e promuove viaggi a fini etnografici: ma subordina tutto questo a un determinismo naturalistico che la conduce verso tesi pseudo-evoluzioniste non di rado bizzarre e (a leggerle oggi) imbarazzanti. Una cornice, comunque, lontanissima dai modi in cui i fenomeni culturali erano affrontati nelle coeve scuole internazionali, come quella britannica e quella francese. A questa scuola si affianca il filone di origine romantica e risorgimentale degli studi sul folklore, che trova con Pitre una sua legittimazione anche accademica, sotto la voce Demopsicologia. Si tratta di studi di impostazione prevalentemente filologica, che restano del tutto separati dall'"antropologia". Il lavoro di Loria e il Congresso di Etnografia del 1911 sembrano poter aprire uno spazio epistemologico comune, anche attraverso l'avvicinamento ad altri indirizzi etnologici europei. Ma come si sa, nei decenni successivi l'autarchia spegne ogni simile speranza. Negli anni Trenta i due filoni di studi troveranno semmai unità nell'ambito della costruzione, strettamente manovrata dal regime, di una scienza della razza: uno dei capitoli più ambigui e oscuri della nostra tradizione, con cui – è bene rammentare – non abbiamo ancora fatto i conti sul piano storiografico. Il secondo dopoguerra rappresenta una cesura radicale. Alliegro vi intravede quattro diversi filoni. Il primo è il tentativo di de Martino di costruire una nuova etnologia storicista sulla base della tradizione De Sanctis-Croce-Gramsci. Una disciplina che intende rompere nettamen-

te sia con la tradizione folklorica italiana sia con gli indirizzi naturalistici delle scuole internazionali. Il secondo è l'ambito folklorico, che si sviluppa invece in sostanziale continuità con le fasi precedenti (salvo le dichiarate prese di distanza rispetto all'ideologia fascista); una linea che, in polemica con de Martino, Toschi richiamava a una genealogia decisamente filologica, segnata dai nomi di Comparetti, D'Ancona, Novati, Barbi e Pitre. Il terzo è l'ambito dell'etnologia, assai composito, nel quale convergono esperienze di ricerca extraeuropea come quelle di Grottanelli, Cerulli e Bernardi, e approcci più teorici e comparativi come quelli di Lanternari e Maconi; ma nella denominazione "etnologia" si inseriscono anche indirizzi più nettamente folklorici, come nel caso della scuola napoletana di Corso, nonché approcci di "scienza dei popoli" più legati all'antropologia fisica. Infine, il quarto filone è rappresentato dagli studiosi che si riconoscono nell'antropologia culturale americana e sono interessati a collocarsi in una più vasta area di scienze sociali, in un rapporto forte soprattutto con la sociologia. Tentori ne è naturalmente la figura-guida, insieme a Seppilli, Signorelli e agli altri autori di quel documento del 1958 noto come *Memorandum* sull'Antropologia nel quadro delle scienze dell'uomo.

Questa partizione è abbastanza convincente, anche se lascia forse in ombra alcune differenze interne al campo di studi, sulle quali vorrei poi tornare. Si può intanto osservare come in questa rifondazione postbellica sia estremamente ridotto lo spazio della ricerca sul campo in contesti extraeuropei. I folkloristi lavorano sulle tradizioni orali regionali; de Martino indirizza la sua etnologia storicista verso il Mezzogiorno d'Italia; gli antropologi del *Memorandum* sono impegnati a traghettare in Italia l'ampio bagaglio teorico degli studi anglosassoni, ma non danno vita a missioni etnografiche e a consistenti esperienze di *fieldwork*. Queste ultime restano confinate ad alcuni esponenti del settore etnologico, e legate più a iniziative personali che a una vera e propria tradizione di ricerca. Nel clima severamente umanistico dell'università italiana, non si scorge nessuna simpatia e nessun incentivo accademico per il *fieldwork*, né opportunità di sostegno economico da parte delle istituzioni. Si dice che Grottanelli chiedesse ai suoi studenti se erano di buona famiglia: l'unico modo possibile per intraprendere, a proprie spese, una formazione e una carriera etnologica. In questa situazione, il punto in comune ai vari indirizzi DEA è stato a lungo l'interesse per la cultura popolare e per le differenze interne.

Lontano e vicino

È proprio su questo punto che si concentra la critica di Faeta. Il titolo del suo saggio dice tutto: *Un'antropologia senza antropologi*. L'idea è che

il peccato originale della tradizione di studi italiana consista appunto nel tenersi sistematicamente alla larga dalle pratiche che altrove sono state invece peculiari all'antropologia: vale a dire il viaggio e la ricerca sul campo svolta lontano, in un'alterità geografica e culturale radicale. Questa carenza è il vero filo rosso che unisce gli indirizzi – pur tanto diversi – che hanno attraversato gli studi italiani del Novecento: dal positivismo di Loria al folklore strapaesano del fascismo, dal raffinato storicismo di de Martino al marxismo degli anni Settanta.

La “conversione” del grande viaggiatore Lamberto Loria all'etnografia domestica rappresenta un mitico atto di fondazione di questo atteggiamento: la scoperta della diversità quasi esotica di Circello del Sannio porta alla considerazione che “lo studio del nostro popolo dovrebbe interessarci ben più di qualunque altro capitolo di etnografia”. Non si tratta per Faeta di un semplice spostamento dell'oggetto: focalizzandosi sul “vicino” piuttosto che sul “lontano”, cambia interamente la prospettiva o la curvatura dello sguardo etnografico. Con due immediate conseguenze. Da un lato, una costruzione della cultura popolare (in particolare di quella del Mezzogiorno) che oggi chiameremmo essenzialista, che ne accentua cioè l'autonomia, l'autenticità, i tratti arcaici e tradizionali (una critica che Faeta ha già efficacemente sviluppato nei suoi precedenti lavori, Faeta 2005). Dall'altro, la chiusura a una dimensione cosmopolita o esotica che dovrebbe essere invece connaturata all'antropologia, e il ripiegamento in un orizzonte che Faeta definisce nel corso del saggio con numerosi aggettivi quali asfittico, provinciale, autarchico, municipalista e ruralista, da “orticello di casa”, caratterizzato dalla «fobia per gli spazi aperti, per il viaggio, per l'esperienza etnografica radicale [...]» (Faeta 2011: 203-4).

Dopo Loria, questa mossa è ribadita nella cruciale fase di rinnovamento post-bellico da de Martino, al quale Faeta dedica alcune pagine critiche decisamente coraggiose – specie in considerazione dello status totemico che questo autore occupa nella nostra genealogia intellettuale. de Martino sarebbe doppiamente colpevole proprio perché conferma l'“asfittica” chiusura domestica proprio mentre prende le distanze dalla tradizione folklorica basata sulla valorizzazione del pittoresco locale e rurale. Perché il suo “storicismo eroico”, il suo desiderio di perseguire lo scandalo dell'incontro etnografico con un'alterità radicale, finisce per portarlo a far ricerca a pochi chilometri da casa propria? Si potrebbe pensare a una questione di opportunità. Come si sa, de Martino si finanzia i viaggi nel Mezzogiorno per mezzo dell'attività politica; se invece del PCI avesse avuto alla spalle una ricca fondazione, capace di sostenere spedizioni in Australia alla ricerca di pali totemici, forse la storia dell'antropologia italiana sarebbe stata diversa. Ma i motivi sono forse più profondi. Faeta suggerisce che qui è in gioco quel profondo concetto – un po' crociano,

un po' esistenzialista – di “patria culturale” che pervade l'intera opera dello studioso. La condizione umana per de Martino è sempre radicata in un universo addomesticato di riferimenti stabili e di fedeltà culturali, nell'orizzonte di un qualche campanile di Marcellinara. Il cosmopolitismo è una condizione rischiosa o, più semplicemente, un ideale impossibile. E anche fare antropologia significa andare in cerca di una patria – quale per de Martino erano la Lucania o il Salento, punti di partenza obbligati a partire dai quali, soltanto, si può comprendere il dispiegarsi della storia.

L'avversione al cosmopolitismo, che i folkloristi classici mostravano sul piano pratico, diviene per de Martino il centro di una complessa visione teorica. Ad essa si accompagna l'idea di una missione etico-politica del ricercatore nei confronti delle popolazioni reiette delle *Indias de por acá*. Un obiettivo già presente nel patriottismo tardo-risorgimentale di Loria, e prima ancora in una lunga tradizione di attivismo missionario, che in de Martino si coniuga alla visione marxista e ad una escatologia della rivoluzione emancipatrice. Il ricercatore e i suoi “soggetti” sono accomunati da un unico obiettivo – quella «fondazione di un mondo migliore, in cui migliori saremmo diventati tutti, io che cercavo e loro che ritrovavo», come suona il celebre passo di *Etnologia e cultura nazionale*.

Faeta è molto severo nel criticare la povertà delle pratiche demartiniane, e nel mostrare l'infondatezza etnografica di passi come quello – appunto – del campanile di Marcellinara. Si è mai sentito di un *pastore* che non può allontanarsi dal campanile? Il pover'uomo non sarà stato piuttosto turbato dall'incontro con un bizzarro gruppo di signori romani che lo costringono a salire in auto per indicar loro la strada? Ma è evidente che la “realtà” dell'episodio non conta nulla per l'uso che ne fa de Martino, che ce lo presenta come una *just-so story*, una sorta di mito esemplare.

Ancora più severa è la critica rivolta alla generazione successiva a quella di de Martino; una generazione che istituzionalizza il “paradigma domestico” e costruisce la nuova antropologia nazionale in una linea di sostanziale continuità con la precedente tradizione demologica (Faeta 2011: 116; questo della continuità è un punto su cui si dovrà tornare). Pur mantenendo grande rispetto per gli studiosi che hanno guidato gli studi antropologici italiani fra anni Sessanta e Settanta, Faeta fa tuttavia rimarcare una serie di debolezze del loro approccio, che si possono così sintetizzare: *a)* scelta di un terreno che non è soltanto vicino ma anche familiare: in prevalenza quello della propria regione, della località cui si appartiene; *b)* debolezza delle pratiche di ricerca, basate sulla filologia più che sull'etnografia; *c)* presenza ingombrante di una grande teoria (il marxismo, per lo più) che stabilisce in modo troppo rigido i tratti rilevanti su cui concentrarsi, e «restringe drasticamente il suo campo d'interesse agli attori sociali che ritiene più idonei a confermare le sue tesi» (ad esempio i contadini e non i

borghesi, i sindacalisti e non i sacerdoti e così via; ivi: 119); d) costruzione di dinamiche “partecipative” sul terreno: vale a dire, scelta di interlocutori che condividono col ricercatore obiettivi politici o politico-culturali. Dal che discende un corto circuito tra una ricerca che mette a fuoco una cultura autentica (che negli anni Sessanta e Settanta è definita nei termini di “cultura dei vinti”, e dagli anni Novanta ad oggi sarà riclassificata sotto la voce di “patrimonio culturale”), e l’innescò di processi locali di “auto-compiacimento e di enfattizzazione dei tratti identitari”.

Questa diagnosi sulla tradizione italiana degli studi si ferma più o meno allo stesso punto di Alliegro: metà anni Settanta, forse un po’ oltre. Negli ultimi decenni le cose sono cambiate: sono nate scuole antropologiche che hanno praticato con sistematicità una ricerca sul campo in luoghi “lontani”, più vicina alle caratteristiche delle tradizioni anglosassoni e francesi. Ma certo il “paradigma domestico” – o, per usare l’espressione di Cirese, l’attenzione prevalente per i “dislivelli interni di cultura” – resta il nucleo centrale che ha segnato e continua a segnare l’antropologia italiana. Ad esempio, dei 176 docenti e ricercatori del settore M-DEA/OI strutturati ad oggi (maggio 2012) nell’università italiana, circa i due terzi si collocano più o meno direttamente in quella tradizione, mentre più o meno un terzo si è formato e/o pratica attualmente ricerche in contesti extraeuropei. Il problema è: che cosa è diventata oggi quella tradizione? In cosa consiste la lettera D di M-DEA, al di là di una definizione in negativo (il *non* basarsi sulla ricerca extraeuropea)? Non è facile dirlo. Il paradigma demologico si è pian piano indebolito e frammentato, e non è stato sostituito da linee o programmi di ricerca altrettanto compatti. Ha pienamente ragione Faeta nel sostenere che è necessario fare i conti fino in fondo con un passato forte e ingombrante: tanto più necessario in una fase di rinnovamento profondo come quella che ci sembra di attraversare (ivi: 130-1).

Cesure storiche

Sono anche d’accordo con molte delle critiche che il saggio di Faeta muove alla tradizione demologica: in particolare riguardo la debolezza delle pratiche di ricerca, il peso di assunti ideologici, la tendenza essenzialista a costruire oggetti autentici, la messa a fuoco di una “cultura subalterna” confinata in una dimensione arcaica, l’incapacità di affrontare i complessi mutamenti introdotti dall’industria culturale e dal consumo di massa. Non v’è dubbio che fattori di questo tipo abbiano condotto progressivamente l’antropologia italiana in una sorta di vicolo cieco, dal quale oggi fa molta fatica ad uscire (rimando in proposito a Dei 2002, 2009, 2010). Mi convince però meno l’idea che la radice di tutto questo sia da ricercare nella paura del “lontano” e nel pavido ripiegamento su oggetti di studio

“vicini”, domestici e familiari; e che un tale asfittico provincialismo possa esser considerato il filo rosso di un secolo di studi, l’elemento di profonda unità di una storia che pure conosce importanti cesure e trasformazioni. Il problema è che cosa significa studiare il “vicino”. La categoria usata da Faeta di “paradigma domestico” tiene insieme approcci contrastanti che è invece vitale distinguere – sia per capire meglio la storia degli studi, sia per interrogarsi sulle prospettive contemporanee. Comincerei con qualche osservazione sulla prima metà del Novecento. Per capire l’evoluzione degli studi italiani non ha molto senso accostarli a quelli anglosassoni, calcando sul contrasto fra il ripiegamento folklorico dei primi e l’apertura dei secondi al *fieldwork* in luoghi radicalmente altri. I due contesti sono completamente differenti e separati. L’Italia si colloca in una sfera culturale europeo-continentale in cui sono stati soprattutto influenti gli studi in lingua francese e tedesca (è interessante ad esempio notare come il *Manuale di etnografia* di Malfatti del 1878 si basi su una bibliografia interamente franco-tedesca – tanto che gli stessi Darwin e Lubbock sono citati nelle loro traduzioni francesi: Malfatti 1878: 153). Una tradizione folklorica è già stabilita ben prima di Loria, e i suoi riferimenti sono gli indirizzi diffusionistici e di geografia culturale, oltre che il comparativismo filologico-letterario. Faeta ricorda giustamente la tradizione tardo-ottocentesca di viaggi e esplorazioni (Puccini 1999), e si chiede perché col tempo essa non abbia prodotto una “etnografia esotica”, o un “terreno, così come convenzionalmente lo si è inteso” (Faeta 2011: 104, 117). Ma quali condizioni avrebbero potuto produrlo? L’Italia non è peculiare in questo, perché il “terreno convenzionalmente inteso”, cioè di tipo anglosassone, non si diffonde affatto in gran parte dell’Europa. La stessa Francia, nonostante l’impero coloniale e il particolare fascino per l’esotico che caratterizza la sua cultura del periodo modernista, non produce un grande “terreno”. I suoi studi nella prima metà del secolo sono dominati da un lato dagli approcci teorici di Mauss e della scuola sociologica, dall’altro dalla ricerca folklorica di Van Gennep (peraltro fieramente contrapposti). La spedizione Dakar-Gibuti dei primi anni Trenta è una sia pur felice eccezione, e in ogni caso è qualcosa di molto diverso da una ricerca di terreno, le etnografie di Leenhardt in Nuova Caledonia e di Griaule tra i Dogon sono esperienze pionieristiche che solo nel dopoguerra daranno i loro frutti sistematici.

Nel resto d’Europa gli studi etnologici esotici – come i tedeschi *Völkerkunde* – non hanno grande forza, e in ogni caso seguono un approccio classificatorio e generalizzante, più vicino a un’antropologia fisica dei popoli e delle razze che al “terreno come convenzionalmente lo si è inteso”. Prevalgono largamente gli studi sul “popolo” nazionale – *Völkenskunde* in Germania, *Folklivsforskning* in Scandinavia, *Laographia* in

Grecia, *Ludoznawstwo* in Polonia, *Artes y costumbres populares* in Spagna, *Etnografija* in Russia e così via (Vermeulen, Alvarez Roldán 1995). È superfluo ricordare che ci troviamo nella fase di massimo sviluppo – anche ideologico – dei nazionalismi europei, che queste discipline alimentano e dai quali traggono legittimazione. Dunque, nella mossa di Loria che “scopre” le differenze interne non c'è nulla di peculiare: il grande viaggiatore si indirizza verso uno spazio etnografico che gode, non solo in Italia, di un maggior riconoscimento pubblico. Lo fa comunque tenendo ferma una cornice unitaria, in cui le differenze lontane e quelle vicine rappresentano aspetti di un medesimo interesse scientifico. La prematura scomparsa di Loria non ci consente di sapere se e quanto sarebbe riuscito a far interagire questi due aspetti.

Negli anni tra le due guerre la tendenza non è stata certo all'interazione. Anzi in tutta Europa, Inghilterra e Francia incluse (Schippers 1995: 235), l'antropologia e il folklore si sono nettamente separati. Nella linea di Malinowski e Radcliffe-Brown, la prima si è sviluppata sulla base della ricerca sul campo unita a una forte teoria sociale. Gli studi sulle culture rurali e tradizionali europee si sono invece attestati su approcci filologici e diffusionisti, su pratiche di collezione e classificazione, spesso legate a musei, privilegiando l'erudizione locale e mantenendo un basso profilo teorico. L'Italia non fa eccezione. Nel periodo fascista, quel che esiste di un'antropologia come scienza dei popoli precipita verso la teoria razzista di un Cipriani, mentre il folklore (autarchicamente ribattezzato “popolarisca”) viene annesso dalle strutture di propaganda del regime. Ciò che distingue l'Italia dal resto d'Europa non è certo l'assenza del *fieldwork* esotico: semmai la chiusura autarchica, che la tiene lontana dalla discussione internazionale e dai tentativi di federare le tradizioni nazionali di studi folklorici, come quello intrapreso dallo svedese Sigurd Erixon in direzione di una Etnologia europea (ivi: 239).

Gramsci e de Martino, ancora

Veniamo dunque al secondo dopoguerra e a de Martino. Ci sono tre principali argomenti che vorrei sviluppare. Primo: il fatto che de Martino abbia eletto la cultura magico-religiosa del Mezzogiorno d'Italia a proprio terreno di ricerca non può essere considerata una scelta di continuità con la precedente tradizione folklorica: al contrario, è palesemente un modo per accentuare la presa di distanza da essa. Secondo: la messa a fuoco del tema della cultura popolare sulla base del dispositivo gramsciano egemonia-subalternità è un punto di forza e di originalità degli studi italiani del dopoguerra, che li caratterizza nel panorama internazionale e apre a potenzialità tutt'altro che “provinciali” e “anguste”. Terzo: gli elementi

di debolezza evidenziati da Faeta nella stagione post-demartiniana, e lo stallo cui essa in definitiva perviene, non dipendono da quelle premesse e potenzialità, semmai, dalla difficoltà di svilupparle coerentemente. In particolare, l'impianto Gramsci-de Martino viene neutralizzato e per certi versi frainteso proprio nel tentativo (del tutto anti-demartiniano) di ricostituire un'autonomia epistemologica e accademica del campo folklorico o demologico.

Sappiamo bene che il principale obiettivo intellettuale di de Martino era rivitalizzare uno storicismo “pigro” e dogmatico (quello marxista non meno di quello crociano) introducendo al cuore stesso del suo dispositivo il problema antropologico dell'altro, lo scandalo dell'incontro etnografico. Un problema di cui la dominante cultura italiana (ha ragione Faeta a ricordarlo) pensava di poter fare tranquillamente a meno, che considerava anzi pericolosa anticamera dell'irrazionalismo. In quel contesto era considerato sospetto e poco serio il solo sfiorare i temi dell'antropologia, della fenomenologia storico-religiosa, della psicoanalisi. E de Martino era impegnato costantemente a difendersi da questi sospetti, dalle accuse più o meno aperte di giocare con un misticismo destrorso, dall'immagine pubblica che si dava di lui come un “professore bizzarro che parla coi morti” (così un giornale in occasione dell'assegnazione del Premio Viareggio a *Morte e pianto rituale*; Agosti, Sciuto 1990: 189). Questo spiega alcune sue affermazioni antirelativistiche che ci appaiono oggi eccessivamente arroganti e scioviniste, così come certi maligni giudizi verso compagni di strada, ad esempio Pavese. Ma in un bilancio complessivo tra angustie nazionalistiche e aperture internazionali, tra una chiusa identità patriottica e una critica riflessiva incentrata sull'incontro con l'altro, mi pare non ci siano dubbi su dove de Martino si colloca. Per questo è un po' ingeneroso accusarlo di non aver saputo o voluto innovare la tradizione culturale da cui proveniva (un «apriorismo ideologico» fatto di un «peculiare incontro fra idealismo, marxismo e storicismo»; Faeta 2011: 112). Difficile immaginare, in quel contesto, un tentativo più forte di innovazione. E innovare significava proprio portare l'istanza dell'alterità nel cuore stesso della nostra patria. In quanto alla centralità del concetto di “patria culturale” nel pensiero demartiniano, e alla sua avversione per l'idea di “cosmopolitismo”, mi sembra difficile riconoscerci un sintomo (o una causa) di una continuità strapaesana. Si tratta di un dispositivo teorico centrale, contiguo alla nozione di presenza, che lega de Martino alla grande tradizione novecentesca della fenomenologia, nella quale non mi sembra di vedere nulla di “italiano”, di angustamente nazionale o provinciale; un tema, peraltro, che nei suoi lavori è sviluppato ad amplissimo raggio, dal mito Alchippa delle origini agli immaginari contemporanei de *La fine del mondo*.

Ma il punto che più mi interessa sottolineare, in chiave di storia degli studi, è un altro: e cioè la nettissima cesura che de Martino opera nei confronti della precedente tradizione folklorica. Pur studiando la cultura delle “plebi rustiche del Mezzogiorno”, evita accuratamente di parlare di folklore (salvo nella breve parentesi della concettualizzazione del “folklore progressivo”, in riferimento a Gramsci). Nel suo libro sopra ricordato, Alliegro dà giustamente ampio risalto al dibattito aperto nel 1953 tra de Martino e Paolo Toschi sulle pagine della rivista “La lapa” (fondata da Eugenio Cirese e posizionata su un interessante terreno di confine tra folklorismo e “nuova” antropologia; Fanelli 2008). È qui che de Martino rivendica la necessità di uno sviluppo culturale saldamente ancorato alla “nostra” linea De Sanctis-Croce-Gramsci, contro le mode culturali d’importazione, come quella anglosassone che liquida sotto la categoria di *applied anthropology*. Ma non considera affatto gli studi folklorici come parte di questa linea. Toschi cerca di ricostruire una continuità disciplinare – quella che d’altronde fondava il suo *status* accademico, essendo stato egli nel 1949 uno dei tre vincitori delle prime cattedre di Letteratura delle tradizioni popolari bandite nel dopoguerra (insieme a Giuseppe Cocchiara e a Carmelina Naselli). Obietta che De Sanctis, Croce e Gramsci non erano etnologi, e che la tradizione italiana specifica cui riferirsi è quella dei filologi (da Comparetti a Barbi) e dell’etnografia alla Pitrè. Ma de Martino nega recisamente questi apporti, e parla piuttosto della necessità di rifondare ex novo l’etnologia italiana. Se nella polemica con Toschi, cui è accademicamente inferiore, usa cautela, in altri scritti di quegli anni attacca apertamente il folklorismo e le sue pretese di autonomia epistemologica. Si scaglia ad esempio contro Pitrè, il cui metodo consiste nell’“isolare i tratti più o meno arcaici della ideologia popolare e contadina”, ponendoli fuori della storia proprio in virtù di questo isolamento. Ancora più chiaro e sistematico è il catalogo delle critiche al folklorismo in un saggio uscito nel 1954 su “Società”, dal titolo *Folklore e storia*:

il semplice raccogliere per il raccogliere senza aver chiaro come e perché raccogliere; l’idoleggiamento del folkloristico nel senso di pittoresco...; il culto dell’arcaico,

e ancora la «mitologia della civiltà contadina» e la tendenza a «distorcere e corrompere l’interesse storico per la materia folkloristica mercé preoccupazioni di politica immediata e di propaganda». E, come colpo finale, «lo sproposito accademico del folklore come scienza autonoma» (citato in Alliegro 2011: 342).

Giustamente Alliegro, commentando questi passi, fa notare come de Martino sostenga una visione unitaria delle scienze dell’uomo che si pone

in controtendenza rispetto ai prevalenti orientamenti accademici: i quali puntavano invece sulla specializzazione disciplinare, su una “settorializzazione del sapere” e sul «confinamento delle scienze antropologiche in una rigida mappatura degli ambiti di studio che considerava illegittimo ogni tipo di contaminazione» (ivi: 343). Un punto su quale occorrerà tornare fra un istante. Notiamo intanto come la critica demartiniana riecheggi da vicino, anche nelle scelte lessicali, quella di Gramsci. All’inizio delle *Osservazioni sul folklore*, il pensatore sardo liquida il folklorismo italiano come una pratica erudita di raccolta del pittoresco, incapace di rapportarsi ai problemi della comprensione storica. Nel dopoguerra, Toschi (1951) avrà il coraggio di affermare che, a causa del suo isolamento, Gramsci non poteva avere “un’idea esatta” del quadro degli studi. Il che è forse anche vero, ma solo nel senso che non aveva fatto in tempo a vedere il grado di asservimento ideologico al fascismo che avevano raggiunto. Cambiato clima intellettuale, Toschi poteva disinvoltamente cercare in Gramsci quella legittimazione della “scienza folklorica” che fino a pochi anni prima aveva cercato nel regime. Ma in realtà nulla nell’approccio gramsciano poteva sostenere l’autonomia epistemologica di una scienza del folklore. Nella visione dei *Quaderni*, il problema della cultura popolare può esser pensato solo in relazione alla più generale natura delle strategie egemoniche: è la linea di frattura che esse determinano, per scarsa capacità di penetrazione o per processi attivi di resistenza, che costituisce il campo costantemente mutevole del “folklore”. Dunque, non si tratta di un “oggetto” che può esser delimitato da definizioni classificatorie, identificando così un campo di studio separato dalla più generale intelligenza storica (rimando su questo punto a Dei 2008); de Martino coglie questo punto con estrema chiarezza. Le sue monografie meridionaliste potranno esser povere in quanto a ricerca, se commisurate agli standard etnografici anglosassoni e alla sensibilità riflessiva e dialogica attuale. Ma fanno costantemente attenzione a non reificare il proprio oggetto, a concentrare la rappresentazione sui rapporti egemonico-subalterno e sui modi in cui essi storicamente cambiano. Non si trova in esse né compiacimento identitario, né la costruzione di un’autenticità arcaica. Se poi certe immagini delle “spedizioni” demartiniane – come i volti delle donne lucane e salentine, ritratti da Franco Pinna – sono state lette all’interno di una poetica neorealista e divenute icone essenzialiste del Mezzogiorno, non mi pare se ne possa fare una colpa a de Martino stesso.

L’invenzione della demologia

La teoria gramsciana dell’egemonia culturale rappresenta senza dubbio il principale contributo offerto dagli studi italiani alle scienze sociali del

secondo Novecento. I tentativi postbellici di usarla per rileggere la tematica del popolare e la questione meridionale non rappresentano in sé una forma di ripiegamento parrocchiale su ambiti locali. Al contrario: lo dimostra la fortuna di questo impianto teorico in campi diversi come la storia sociale e la microstoria, la semiologia della cultura di massa, oppure i *Subaltern Studies* indiani e altri indirizzi postcoloniali, dove la questione meridionale italiana è diventata un paradigma per pensare la condizione coloniale stessa.

Insomma, non mi sembra che il ritardo e le debolezze dell'antropologia italiana siano da imputare all'effetto soffocante delle premesse gramsciane e demartiniane, che avrebbero di nuovo folklorizzato l'antropologia, indirizzandola verso l'angustia delle differenze interne proprio quando l'apertura al grande mondo là fuori era diventata possibile. Occorre invece comprendere una diversa cesura della nostra storia degli studi, sulla quale forse non si è finora indirizzata abbastanza l'attenzione. Dopo la scomparsa di de Martino nel 1965, una generazione di studiosi maturati nel clima postbellico prosegue il suo lavoro costruendo una "scuola italiana" certo assai frammentata e divisa ma accomunata dai prevalenti interessi meridionalistici, dall'influenza di Gramsci e del marxismo, da un impianto di base storicista cui si aggiungono i contributi dei più recenti indirizzi strutturalisti e semiologici. Molti di questi studiosi – forse proprio quelli accademicamente più influenti – vengono però da una formazione specificamente folklorica, e utilizzano il paradigma Gramsci-de Martino per innovarla, certo, ma anche per ricostruirne una continuità: cioè, fanno quello che de Martino non avrebbe mai voluto. Le *Osservazioni sul folklore*, così come le *Note lucane* o *La terra del rimorso*, sono ricomprese all'interno di una storia intellettuale che comincia con Pitré, o prima ancora con Tommaseo, unificata da un oggetto che resta tale anche se ridefinito in termini di "subalternità": cioè le pratiche del mondo contadino, i repertori della cultura orale e altri tratti più o meno "pittoreschi". Francesco Remotti (2000: 22) ha una volta ironizzato sulla cooptazione di de Martino come antenato di una "antropologia italiana", cioè all'interno di una denominazione disciplinare che egli rifiutava. Ma certo è ancora più clamorosa la sua assunzione a padre nobile di una scienza autonoma del folklore, contro la quale si era battuto con decisione.

È così che nasce la "demologia": con un'operazione che riporta all'interno di una tradizione disciplinare proprio quelle forze che intendevano sottrarsi. Operazione peraltro perfettamente comprensibile in termini di strategie accademiche e di protezione dello statuto professionale. De Martino credeva fortemente nell'autonomia epistemologica di una etnologia storicista. Ma dopo la sua morte il problema era difendersi dal persistente peso della visione crociana che ammetteva etnologia e folkloristica solo

come discipline ancillari e "tecniche" al servizio della storia. Era un punto già emerso in un altro famoso dibattito, quello – sempre nel 1953 – fra Cirese e Giarrizzo. Quest'ultimo, in una recensione-stroncatura della *Storia del folklore in Europa* di Cocchiara, aveva attaccato l'esistenza stessa di uno specialismo folklorico: le tradizioni popolari sono composte di oggetti che fanno riferimento a studi già esistenti: la storia, la letteratura, la storia delle religioni, e non v'è bisogno di una loro scienza speciale (Alliegro 2011: 383-4). Qui siamo su un piano molto diverso dalla rivendicazione demartiniana di una più ampia unità delle scienze sociali (contro la folkloristica ma in nome dell'etnologia): si tratta piuttosto del classico impianto umanistico della cultura italiana che si oppone a nuove e diverse articolazioni del sapere e dell'accademia, le quali minacciano di uscire dal solco sicuro delle categorie crociane. La difesa consiste nel proteggere la peculiarità dell'oggetto e rivendicare solide basi teorico-metodologiche (questo spiega anche perché nelle ricostruzioni storiche di quegli anni il capitolo della fascistizzazione del folklore sia così accuratamente minimizzato). L'obiettivo sarà perfettamente conseguito sul piano accademico, ma con forti prezzi da pagare sul piano epistemologico, nei termini di una doppia separazione: la separazione del "subalterno" dall'"egemonico" e dei dislivelli interni da quelli esterni, come campi di discipline distinte e peculiari. Proprio quello che il dispositivo Gramsci-de Martino intendeva evitare. Il che introduce fin dall'inizio nella demologia italiana una contraddizione che finirà per farla implodere. Da un lato, le sue basi teoriche la porterebbero a studiare le forme contemporanee e sempre mutevoli della frattura egemonico/subalterno, per come si manifestano in gruppi e in contesti sociali che non sono solo quello contadino, né soltanto quelli "interni": ad esempio contesti urbani e operai, pratiche del consumo della cultura di massa (campo già pionieristicamente aperto dallo stesso Gramsci), nonché situazioni postcoloniali e reti culturali transnazionali. Dall'altro lato, le pratiche reali della disciplina si tengono lontane da tutto ciò, insistendo sulla demarcazione di temi, contesti e oggetti strettamente legati alla tradizione folklorica. Artigianato, lavoro dei campi e pastorizia tradizionale; repertori della cultura orale e del teatro contadino; credenze e pratiche magico-religiose; feste e cerimonialità delle comunità rurali. Questi restano i grandi nuclei della demologia, malgrado non si creda più ai classici criteri della loro demarcazione ("tradizione", "trasmissione orale", men che meno "creazione collettiva").

È ugualmente chiaro che la "subalternità" non può essere il criterio demarcante. Comunque le si voglia definire, le classi subalterne di oggi non vivono di intagliatura del legno, stornelli e bruscelli epici, feste del fuoco e riti agrari. Anzi, laddove queste pratiche "autentiche" vengono riprese e coltivate, come spesso accade, è all'interno di dinamiche sostan-

zialmente egemoniche, vale a dire di strategie distintive nei confronti della inautenticità e volgarità della cultura di massa. La frattura egemonico-subalterno non segue più certamente i confini tra città e campagna, e le dinamiche culturali che essa innesca non sono più circoscrivibili in “interne” ed “esterne”. Quindi, di fatto, è null’altro che la continuità con la tradizione folklorica a definire l’ambito della disciplina. È vero che cambia il segno della valorizzazione politica della tradizione: non più nostalgico-conservatore, come nel contesto post-risorgimentale e nel fascismo, ma rivoluzionario o emancipativo. Ma proprio l’impianto ideologico di avversione al mercato, all’industria culturale e ai mass-media finisce per accentuare il ripiegamento su forme culturali premoderne, non tecnologiche e comunitarie – insomma, una rilettura in chiave francofortese di quell’ingrediente romantico che ha fondato il folklorismo e non lo ha mai del tutto abbandonato.

Prospettive disciplinari

Siamo così tornati alle critiche mosse da Francesco Faeta. Come detto, sono d’accordo con lui sulla necessità di ripartire da questi punti per discutere oggi le sorti dell’antropologia italiana. Solo che la genesi delle difficoltà mi sembra un po’ diversa: non la secolare continuità del paradigma domestico, ma una vicenda di nette cesure che ha il suo momento cruciale nella decisione, dopo la scomparsa di de Martino, di proteggere e consolidare il fortino del folklorismo. La demologia, la lettera D di DEA, è nata come scienza forte e aggiornata in virtù soprattutto degli spunti gramsciani e demartiniani, che tuttavia al suo interno sono stati in parte neutralizzati, per così dire disinnescati. Essi avrebbero richiesto una radicale riformulazione del campo e dell’“oggetto” di studio, in direzione di una più ampia antropologia del contemporaneo e di vincoli più organici con il campo etnologico – con i suoi luoghi come con i suoi metodi. La scelta di privilegiare la continuità con la tradizione folklorica non ha consentito tutto ciò. O, perlomeno, ha indebolito i rapporti tra lo studio del “vicino” e quello del “lontano”, che nonostante l’unificazione burocratica del settore disciplinare hanno proceduto negli ultimi decenni su binari paralleli, confrontandosi raramente, talvolta ignorandosi a vicenda. Va de sé che la tradizione demologica ha prodotto risultati di ricerca importanti. Non è qui in discussione (come mi pare riconosca anche Faeta) il valore dei singoli contributi, quanto il modo in cui una disciplina disegna il proprio campo, e – di conseguenza – quali prospettive di sviluppo presenta.

Le prospettive, appunto. Oggi non si tratta certo di recuperare in ritardo la “ricerca sul campo come convenzionalmente la si è intesa”, visti i modi in cui essa è cambiata negli ultimi decenni (vedi, per esempio, Marcus

2012); né di inseguire *locations* esotiche, in un contesto che rimescola a fondo le categorie di “vicino” e “lontano”. Se ha ancora un senso ragionare su una tradizione nazionale, allora occorre proprio ripartire dal chiedersi che cosa significhi oggi uno studio antropologico del “vicino”, della “domesticità” – ma io direi meglio delle forme e delle dinamiche della “cultura popolare”. La continuità con un folklore centrato su oggetti tradizionali può voler dire oggi (ma credo che già negli anni Settanta fosse così) soltanto lo studio dei processi di patrimonializzazione, globali o locali, di quegli oggetti. E infatti i settori più avvertiti della demologia si sono senz’altro indirizzati su ricerche e pratiche di antropologia museale e del patrimonio. Dall’altra parte, lo spazio “vicino” è stato occupato proprio dalla tradizione etno-antropologica classica, quella del *fieldwork* duro e puro, che ha sbandierato il proprio “ritorno a casa” e sembra lavorare oggi indifferentemente sul “qui” e sul “là” (a parte il fatto che con lo sviluppo di studi antropologici “nativi” in molte parti del mondo anche i geertziani *being here* e *being there* si sono molto relativizzati). Anzi, in molti campi – dall’antropologia politica a quella medica, dalla ricerca sulle istituzioni a quella sui media e sul consumo di massa – l’accostamento tra *case-studies* occidentali e non occidentali è divenuto decisamente la regola. Inoltre, lo spazio della “cultura popolare” è stato ampiamente occupato da quell’intreccio un po’ confuso ma vivace di ricerche che vanno sotto l’etichetta di “Studi culturali” – che peraltro, è bene rammentare, sono radicate (più solidamente di quanto non lo sia stata la stessa demologia) nell’impianto teorico gramsciano. Qualcosa di analogo si può dire per la storia culturale, disciplina che nella sua stessa genesi deve molto al concetto antropologico di cultura popolare (Burke 2004: 56).

La demologia, pur avendo svolto un ruolo pionieristico nell’apertura di questi terreni, si trova oggi ad inseguire in forte ritardo. È possibile recuperare? Non si rischierà di confondere l’ambito DEA con quello della sociologia, o della storia, o di altri raggruppamenti disciplinari più forti dai quali potremmo restare soffocati? La preoccupazione mi pare poco consistente; ma, soprattutto, meglio correre questo rischio che non soffocare, sì, ma per l’isolamento. Come ai tempi di Toschi e de Martino, la chiusura in un ristretto ma protetto recinto disciplinare non sembra la soluzione per la crisi di immagine e di autorevolezza che l’antropologia italiana sta attraversando – non solo sul piano internazionale ma anche in riferimento alla cultura italiana. Del resto, altre tradizioni nazionali imperniata sul folklore hanno intrapreso percorsi analoghi di avvicinamento a un’antropologia della vita quotidiana e del consumo di massa nelle società europee, sui quali sarebbe interessante riflettere un po’ di più. Ho in mente soprattutto tre casi. Il primo è quello della *Ethnologie du présent* francese, che ha decisamente liquidato la vecchia contrapposizio-

ne tra etnologia e folklore (tra Mauss e Van Gennep, se vogliamo), proponendo approcci di grande profondità teorica e accortezza metodologica alla società francese attuale: riuscendo bene a «ricreare lo spazio della lontananza dentro una forte contiguità geografica», come lo stesso Faeta (2011: 125) esprime, obiettivo che sarebbe stato mancato dalla demologia italiana (Althabe, Fabre, Lenclud 1992, può esser considerato una sorta di manifesto di questo indirizzo). Il secondo caso è quello di Herman Bausinger e della creazione del filone di studi denominato *Empirische Kulturwissenschaft*: si tratta dell'esito di un ripensamento profondo della tradizione tedesca di *Volkskunde*, che da un lato tiene fermo il rapporto con la domesticità e con lo studio di universi culturali locali, dall'altro si libera di ogni concetto essenzialista di tradizione o folklore per puntare risolutamente a un'etnografia delle dinamiche culturali contemporanee (Bausinger 2008). Il terzo esempio è quello della folkloristica scandinava e in particolare di uno studioso come Orvar Löfgren, autore di importanti contributi di antropologia storica – emblematico, a mio parere, di un percorso che partendo da pratiche di raccolta positivista del pittoresco approda nelle vicinanze degli studi culturali e dell'etnografia della cultura di massa (Frykman, Löfgren 1979; Löfgren 1996).

Questi (e altri possibili) sono esempi di tradizioni nazionali legate al “paradigma domestico”, che una volta superato lo stallo del folklorismo e la fase della netta separazione dall'etnologia “esotica”, si riorientano verso forme originali e sofisticate di etnografia dell'Europa – sia storica che contemporanea. È una strada possibile anche per la nostra demologia? Dal mio punto di vista ciò è non solo possibile ma necessario, se la lettera D in M-DEA/OI aspira ancora ad avere un senso. Ho sostenuto qualcosa del genere in un recente contributo sulla cultura materiale, introducendo un volume che tenta di legare uno dei campi più ricchi della demologia, incentrato sull'analisi di oggetti artigianali tradizionali e delle rispettive tecniche produttive, con le più recenti etnografie del consumo di oggetti banali e ordinari nella cultura di massa (Bernardi, Dei, Meloni 2011). Sono convinto che operazioni di questo genere non abbiano il senso di una liquidazione dell'approccio classico a favore di mode d'importazione pretenziosamente innovative. Al contrario, il tentativo è quello di alimentare e rafforzare una tradizione, in questo caso specificamente nazionale (o per meglio dire italo-francese, dal momento che i nostri studi su lavoro, tecnica e materia sono stati fortemente influenzati da Leroi-Gourhan, con la mediazione di Cirese). Sarebbe una grave ingenuità pensare di ripartire da zero, andando a improvvisare etnografie sugli scaffali degli ipermercati; d'altra parte, che senso avrebbe un'antropologia della cultura materiale confinata alle produzioni artigianali autentiche? Che cioè non cercasse di dar conto dell'invasione dei nostri mondi quotidiani da parte di oggetti

ordinari prodotti in serie, dei loro percorsi di mercificazione e demercificazione, della loro transizione tra sfere di valore e regimi di significato differenti, e così via?

Problemi e cornici di ricerca molto diverse, certo. Ma non si tratta di buttar via le prospettive di Leroi-Gourhan e Cirese per assumere, che so, quelle di Mary Douglas o Igor Kopytoff. Serve una laboriosa e paziente opera di ricucitura. Una ricucitura – per toccare un ultimo punto che mi sembra importante – di natura anche linguistica. Quando parliamo di “tradizioni nazionali”, ci riferiamo a lignaggi scientifici ma anche letterari, che hanno cioè a che fare con la scrittura e con l'uso di una lingua specifica. È solo un limite il fatto che in Italia si continui a scrivere di antropologia in italiano piuttosto che in inglese? In parte lo è, perché è il principale fattore che ci mantiene isolati dalla “comunità scientifica internazionale” – un modo pomposo di definire il *mainstream* anglofono. Ma per altri versi si tratta di una ricchezza, ancora per fortuna non perduta. Nelle nostre discipline la scrittura non è solo un medium neutrale per l'espressione di un sapere che già esiste prima di essere tradotto in parole. La rappresentazione etnografica, esattamente come l'espressione artistica, ha bisogno di utilizzare a pieno le risorse della lingua – di una prima lingua. Una lingua franca di comunicazione internazionale è importante per motivi pratici, ma non può sostituire le grandi tradizioni linguistico-letterarie – come purtroppo gli standard di valutazione della ricerca pretendono oggi di fare anche per le scienze umane. Da qui anche l'importanza delle traduzioni, intese come strumento di mediazione tra linguaggi scientifici e tradizioni di prosa saggistica – che infatti sono sistematicamente svalutate dall'ANVUR. In perfetta sintonia con la chiusura del saggio di Faeta (2011: 130), si può ricordare che se l'antropologia difende la diversità, non può perseguire proprio all'interno del proprio discorso un semplice abbandono di peculiarità storiche a favore di un unico modello dominante. Se proprio il cosmopolitismo – con buona pace del povero de Martino – dev'essere il nostro obiettivo, perlomeno intendiamolo come cittadinanza in un mondo (scientifico, in questo caso) vario e plurale.

Bibliografia

- Agosti, G. & M. Sciuto 1990. “L'atlante del pianto di Ernesto De Martino”, in *La contraddizione felice. Ernesto De Martino e gli altri*, a cura di R. Di Donato, pp. 185-95. Pisa: ETS.
- Alliegro, E. V. 2011. *Antropologia italiana. Storia e storiografia 1869-1975*. Firenze: SEID.
- Althabe, G., Fabre, D. & G. Lenclud (a cura di) 1992. *Vers une ethnologie du présent*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Bausinger, H. 1961. *Volkskultur in der technischen Welt*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Bausinger, H. 2008. *Vicinanza estranea: la cultura popolare fra globalizzazione e patria*. Pisa: Pacini.
- Bernardi, S., Dei, F. & P. Meloni (a cura di) 2011. *La materia del quotidiano. Per un'antropologia degli oggetti ordinari*. Pisa: Pacini.
- Boellstorff, T. 2008. How to Get an Article Accepted at *American Anthropologist* (or Anywhere). *American Anthropologist*, 10, 3: 281-3.
- Burke, P. 2004. *What Is Cultural History?*. Cambridge: Polity Press.
- Dei, F. 2002. *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*. Roma: Meltemi.
- Dei, F. 2008. Un museo di frammenti. Ripensare la rivoluzione gramsciana negli studi folklorici. *Lares*, LXXIV, 2: 445-64.
- Dei, F. 2009. Cultura popolare. *Antropologia museale*, 22: 30-2.
- Dei F. 2010. "Aufstieg und Niedergang der Kategorie, cultura popolare, in der anthropologischen Studien Italiens", in *Jahrbuch für Europäische Ethnologie. Italien*, pp. 101-24. Paderborn: Schoeningh Verlag.
- Faeta, F. 2005. *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Faeta, F. 2011. *Le ragioni dello sguardo. Poetiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Fanelli, A. 2008. *Come la lapa quand'è primavera. L'attività politica e culturale di Alberto Mario Cirese dal 1943 al 1957*. Campobasso: Biblioteca Provinciale Pasquale Albino.
- Frykman, J. & O. Löfgren 1979. *Der kultiverade Människan*. Forlåg: Liber.
- Löfgren, O. 1996. Le retour des objets? L'étude de la culture matérielle dans l'ethnologie suédoise. *Ethnologie Française*, 26, 1: 141-9.
- Malfatti, B. 1878. *Etnografia*. Milano: Hoepli.
- Marcus, G. E. 2012. Oltre "Writing Culture": Per un'etnografia del contemporaneo, intervista a cura di Pains, A. M. & M. Aria. *Studi culturali*, IX, 2, in corso di stampa.
- Puccini, S. 1999. *Andare lontano. Viaggi ed esplorazioni nel secondo Ottocento*. Roma: Carocci.
- Remotti, F. 2000. *Prima lezione di antropologia*. Roma-Bari: Laterza.
- Schippers, T. K. 1995. "A History of Paradoxes. Anthropologies of Europe", in *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, a cura di Vermeulen, H. F. & A. Alvarez Roldán, pp. 234-46, London: Routledge..
- Vermeulen, H. F. & A. Alvarez Roldán (a cura di) 1995. *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*. London: Routledge.
- Toschi, P. 1951. Dibattito su Gramsci e il folclore. *Lares*, XVII (n.s.): 153-4.