

P. Clemente A. R. Leone S. Puccini  
C. Rossetti P. G. Solinas

# L'ANTROPOLOGIA ITALIANA

Un secolo di storia

prefazione di A. M. Cirese

© 1985, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione 1985

Laterza



## Indice del volume

171, 172, 173, 198, 200, 215,  
236, 263.  
Venco, A., 67, 68.  
  
Waiz, T., 61.  
Weber, A., 102n.  
Weber, M., 188.  
Wilamowitz-Möllendorf, W., 197.  
Windelband, W., 128.  
Wiseman, N. P., 59.

Worsley, P., 47, 162.  
Wundt, W., 138n.  
  
Ykunno Amlak, 200.  
  
Zanetti, Z., ix, 124n.  
Zannetti, A., 112n, 140.  
Zanni, L., 87.  
Zingarelli, N., ix.  
Zorli, A., 132.

### *Prefazione di Alberto M. Cirese*

VII

### Alcuni momenti della demologia storicistica in Italia *di Pietro Clemente*

3

1. Un primo demarcatore: « La storia come pensiero e come azione », p. 5 - 2. Studi demologici ottocenteschi e storicismo, p. 10 - 3. Il 1911 e il breve ciclo dell'etnografia italiana, p. 13 - 4. La poesia popolare a confronto con l'idealismo, p. 15 - 5. Qualche commento, p. 18 - 6. L'opera classica dello storicismo etnologico, p. 22 - 7. La crisi della rifondazione storicista, p. 35 - 8. G. Cocchiara e lo storicismo, p. 37 - 9. Gli sviluppi dell'opera di De Martino: con e al di là di Croce, p. 40 - 10. Sviluppi ulteriori del rapporto storia-storicismo-demologia, p. 44 - 11. Osservazioni conclusive, p. 47

### La Chiesa, i cattolici e le scienze dell'uomo: 1860-1960 *di Alba Rosa Leone*

51

#### I. LA CHIESA CONTRO TUTTI

53

1. L'età delle condanne e delle polemiche, p. 54 - 2. Il dibattito biologico, p. 56 - 3. La Chiesa e la nascita del linguaggio, p. 59 - 4. L'origine delle razze: verso una teoria antropologica, p. 60 - 5. Un'omissione importante, p. 61 - 6. « Civiltà Cattolica » e l'antropologia criminale, p. 63 - 7. La visione cattolica del selvaggio. Missionari « sul campo », p. 65

#### II. LA CONCILIAZIONE TRA SCIENZA E FEDE

70

1. Il monoteismo primordiale, p. 72 - 2. L'« argumentum liminare, dictum ethnologicum », p. 74 - 3. Le risposte del mondo laico, p. 75 - L'etnologia « ancilla fidei », p. 77 - 5. Le popolazioni primitive e l'antropologia applicata, p. 81 - 6. La riorganizzazione degli studi, p. 84 - 7. Etnologi-missionari e missionari-osservatori, p. 86 - 8. L'etnologia storico-culturale in Italia, p. 88

#### OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

95

Evoluzionismo e positivismo nell'antropologia italiana (1869-1911) <i>di Sandra Puccini</i>	97
I. ROMA 1911: IL PRIMO CONGRESSO DI ETNOGRAFIA ITALIANA	99
II. LA GENERAZIONE DEI FONDATORI	101
1. Adesioni, assenze e presenze a Roma nel 1911, p. 101 - 2. Gli scomparsi e la loro eredità alla ribalta del Congresso, p. 105 - 3. Aldobrandino Mochi: cenni sulla nascita della Società di Etnografia Italiana e sui Musel dell'epoca positivista, p. 109 - 4. Lamberto Loria: breve digressione sull'etnologia italiana della seconda metà dell'Ottocento, p. 111	
III. NEL VIVO DEL CONGRESSO	116
1. Il dibattito sull'organizzazione del Museo di Etnografia italiana, p. 116 - 2. La nozione di superstizione al Congresso del 1911: sguardo alla tradizione degli studi ottocenteschi, p. 120 - 3. Il concetto di superstizione nella relazione di Raffaele Pettazzoni, p. 125 - 4. Ritualità e cerimonialità: dal Congresso del 1911 agli atteggiamenti dell'etno-antropologia evoluzionista, p. 129 - 5. Le nuove prospettive d'analisi del rituale nelle relazioni di R. Corso e F. Polese: le reazioni dei « padri » fondatori, p. 133 - 6. La relazione di Enrico Morselli: a proposito della storia ottocentesca di definizioni, partizioni e denominazioni disciplinari, p. 138 - 7. Le critiche di Mochi a Morselli: per concludere con qualche considerazione sul tramonto dell'impianto positivista nell'etno-antropologia italiana, p. 143	
L'etnologia storico-giuridica italiana nella prima metà del Novecento <i>di Carlo Rossetti</i>	149
1. Introduzione, p. 151 - 2. Gli studi storico-giuridici del primo Novecento, p. 153 - 3. Ordinamento gentilizio, discendenza spirituale e formazione della legge civile: gli studi giuridici sul mondo antico, p. 159 - 4. Gli studi sull'Etiopia e l'Eritrea, p. 173 - 5. Ritualità politiche, gerarchie sociali e formazione delle divinità, p. 174 - 6. I cicli di espansione e di contrazione nella storia dell'impero, p. 183 - 7. La religione, i lignaggi e il dominio: le confraternite, p. 191 - 8. Conclusioni, p. 201	
Idealismo, marxismo, strutturalismo <i>di Pier Giorgio Solinas</i>	205
I. DE MARTINO	207
1. Filosofia e antropologia, p. 207 - 2. Rigenerare, p. 219 - 3. Persona, ethos, economia, p. 223	

II. ALTERITÀ E RAZIONALITÀ	230
1. Dopo De Martino, p. 230 - 2. Kerényi in Italia, p. 234 - 3. Lanternari, p. 241	
III. STRUTTURE	244
1. Strutturalismo e marxismo in Italia, p. 244 - 2. Cirese, p. 250 - 3. Conclusioni, p. 262	
<i>Bibliografia</i>	265
<i>Indice degli autori</i>	311

**ALCUNI MOMENTI  
DELLA DEMOLOGIA STORICISTICA IN ITALIA**

di Pietro Clemente

1. *Un primo demarcatore: « La storia come pensiero e come azione »*

Nel 1938 veniva edita l'opera di Benedetto Croce *La storia come pensiero e come azione*. Un'opera che ritornava in modo più compiuto su precedenti interessi e saggi di teoria e storia della storiografia. Quest'opera può essere assunta come un demarcatore; essa infatti da un lato critica le tematiche della storia che erano state proprie dell'Ottocento e ancora del Novecento ed avevano influenzato la demologia di quel periodo; d'altra parte, considerata verso il futuro, è l'opera con cui lo storicismo antropologico farà principalmente i suoi conti; infine, considerata nel suo presente è significativa dell'influenza che, con diversi scritti e interventi, Croce esercitò sugli studi italiani, anche di tradizioni popolari.

La critica crociana alle storicità, storicismi e approcci sociali non idealistici, si concentra intorno ai temi della filologia e della sociologia, considerate modalità del sapere diverse dalla conoscenza, dalla ragione e dal concetto, in quanto essenzialmente pratiche ordinative, classificatorie, estrinseche alla comprensione e semmai ad essa strumentalmente utili.

Per Croce la comprensione non è oggetto di sociologia o filologia, ma di storia, intesa come unica scienza dell'uomo, capace di restituirne la vicenda in modo universale e concreto, individuante.

Le critiche crociane alla storiografia illuminista e positivista sono anche critiche alla sociologia o ad altre scienze sociali basate sulla generalizzazione e caratterizzate da aspirazioni, come fu detto, « nomotetiche »<sup>1</sup>. Da ciò l'interesse di seguire alcune pagine

<sup>1</sup> Sulla attribuzione di un carattere nomotetico, cioè produttore di leggi, alle scienze umane vi è stato un ampio dibattito anche negli studi antropologici; in tal senso ha preso posizione A. R. Radcliffe Brown, esplicitando

di Croce, che danno il quadro culturale, e facilitano la successiva delimitazione di alcune tendenze degli studi demologici tra Ottocento e Novecento<sup>2</sup>.

Criticando diversi studiosi impegnati nel campo storico tra '800 e '900 (come L. Ranke, W. Humboldt, R. Burckhardt, F. Meinecke, J. G. Droysen), Benedetto Croce non solo distanzia lo storicismo idealistico (o scientifico) da precursori impropri (giacché considera Vico l'unico vero precursore) e concorrenti (lo storicismo tedesco, in specie di Meinecke), ma anche da tutte le forme di oggettivismo e documentarismo nelle scienze dell'uomo; e nella forma della critica alla concezione della storia comprende la critica alla sociologia, all'antropologia, alla filologia.

L'oggettivismo di Ranke, secondo Croce, pretende di affrancare la storia dalla filosofia e dalla filosofia della storia; il suo solo valore è attribuito invece alla « eccellenza alla quale furono portate allora l'edizione e la critica delle fonti, e alla ricchezza delle indagini che si estesero dalla storia dello stato a tutti gli aspetti della società e delle istituzioni e della cultura » (Croce 1938: 79)<sup>3</sup>.

Ma il proseguimento rankiano dell'illuministica fondazione della filologia, e la pretesa di poter costruire una storia universale di puri fatti, comporta che « invece di stringere più forte,

un'opinione diffusa nell'antropologia inglese di tradizione funzionalista. Tale orientamento è però anche storicamente dell'evoluzionismo, e sarà poi dello strutturalismo. Sul dibattito antropologico si possono vedere alcuni paragrafi di Cirese (1973), e, su storia e antropologia, alcuni saggi di E. E. Evans-Pritchard (1951, trad. it. 1971); l'introduzione all'edizione italiana, di A. M. Cirese, discute anch'essa questi problemi. La distinzione tra scienze dello spirito e della natura e, parallelamente, tra metodo idiografico e nomotetico (poi esteso alla possibilità di scienze sociali 'nomotetiche' e quindi alla opposizione sincronico-diacronico, sociologico-storico), ha origine nella cultura tedesca a cavallo tra Ottocento e Novecento (cfr. anche Pietro Rossi, 1978).

<sup>2</sup> Per la storia degli studi italiani in un quadro internazionale si rinvia a Bronzini 1971; Cirese 1958, 1973; Cocchiara [1947] 1981, [1952] 1971<sup>2</sup>, 1959<sup>2</sup>; Santoni [1940] 1968; Toschi [1941] 1962. Per l'ambiente culturale italiano cfr. anche Bruno 1975; Garin 1962, 1966. Per alcuni approcci a singoli autori o a periodi particolari cfr. anche Clemente 1982a; Grotta-nelli 1977; Lanternari 1974. In generale la mia trattazione presuppone, e rinvia al quadro delle storie degli studi demologici. L'ampia presenza di opere di questo tipo è d'altra parte uno dei segnali interni del problema, una dimostrazione di interesse per la storia della cultura.

<sup>3</sup> Pietro Rossi considera l'opera di Ranke e von Humboldt entro una « concezione romantica della storia », opposta a quella illuminista (Rossi 1966, 1978). Croce mostra invece di considerarla vicina all'illuminismo e nella linea di connessione illuminismo-positivismo. J. Le Goff considera Ranke essenzialmente un metodologo e segnala che « si è deformato il suo pensiero in due sensi, positivista e idealista » (Le Goff 1981: 616).

meglio annodandolo, il legame di storia e filosofia e riconoscere l'identità delle due nell'unico atto del conoscere, il motto d'ordine fu, allora, quello della separazione tra le due » (*ibid.*).

A Ranke « faceva difetto la coscienza di quel che sia l'universale, e nella storia cercava e godeva il singolo per sé [...] e poi cercava quel che egli chiamava il 'generale', le relazioni di questi fatti singoli tra loro e col loro complesso, cioè l'individuale per sé, ancorché un individuale più largo e grosso; e il nesso della storia non era per lui l'unità dello spirito, ma l'azione reciproca dei popoli; [...] storia senza problema storico o con mera apparenza di problemi, e qua e là cosparsi di riflessioni estrinseche e generiche, che si sforzano di tenere il luogo del pensiero storico assente » (ivi: 81, 85).

Si può leggere in queste righe la critica della filologia documentaristica, del comparativismo, della individuazione di aree di origine e di diffusione, che caratterizzò la seconda metà dell'Ottocento anche negli studi demologici italiani.

Altrove, ragionando del Burckhardt, Croce espone una teoria dei documenti; questi operano nel « nostro spirito, congiungendosi con le acquisite capacità e con pensieri e sentimenti nostri, rendono possibile la conoscenza dell'accaduto per una sorta di platonica 'anamnesi', o in virtù del principio vichiano della conversione del vero col fatto, onde l'uomo, che ha creato la storia, in perpetuo la conosce, ricreandola nel pensiero » (ivi: 109).

La positivista autonomizzazione del documento è invece radicalmente negata:

L'ufficio meramente stimolatore dei documenti, intesi in senso estrinseco, è comprovato dal fatto, ben noto ai ricercatori, che a un certo punto nuovi documenti che si posseggano o si ritrovino non servono più a niente nell'indagine in corso, poiché già la rievocazione è accaduta, e quelli non danno forza ma recano ingombro (ivi: 110).

Un esempio netto della storiografia crociana è in questa discussione intorno ad alcune concezioni di Droysen:

Gran differenza corre ad esempio tra il domandare quale sia la serie dei documenti autentici o la successione cronologica dei fatti della Riforma luterana, e quale, invece, il carattere e l'ufficio adempiuto dalla Riforma luterana. La prima domanda è mossa da bisogno tecnico di erudito, che vuol approntare e tenere in ordine i materiali per la storia da comporre; la seconda, da bisogno morale di un'orientazione conoscitiva. La prima mena, dunque, non a un diretto conoscere ma alla preparazione pratica di un eventuale futuro conoscere; la seconda è questo conoscere stesso (ivi: 129).

E mentre placida e oziosa è la fatica dell'erudito che non si impegna « nella difficile intelligenza e giudizio del dramma umano », è piena di responsabilità l'opera dello storico « meditante sul corso, sul tragico corso, delle cose umane, nelle quali siamo spettatori e attori ad una » (*ibid.*).

Il compito delle pratiche documentarie, classificatorie, generalizzative ed astrattive a partire dai dati, mantiene in Croce una funzione strumentale, solo utile come « preparazione pratica di un futuro conoscere »: quello dello storicismo idealista. È questo livello della filologia, dell'obiettivismo, dei processi mentali astrattivi che è da Croce definito « naturalismo », il principale obiettivo polemico dello storicismo: « concetti classificatori o pseudoconcetti, col cui mezzo le conoscenze storiche si raggruppano ai fini della più agevole esposizione... » (ivi: 130).

L'oggettivismo storiografico ottocentesco cercava una teoria che non fosse una filosofia:

La « sociologia », che allora si veniva offrendo e vantando... destava un'istintiva diffidenza presso gli storici, che in parte si rivolgeva contro la superficialità e trivialità dei suoi cultori, ma più ancora veniva dalla confusa percezione che la sociologia, quando non rimaneva una sequela di generici schemi classificatori, diventava un positivismo naturalistico, nemico di ogni spiritualità e storicità (ivi: 133).

Così la possibilità di individuare leggi, basate sulla ripetizione, sul confronto, è esclusa non tanto dalla storia, ma da ogni prospettiva scientifica:

Dissipare le illusioni della ripetizione nella storia e della rigida perduranza dei suoi prodotti, generate dal fraintendimento dei concetti classificatori, e rendersi ben conto, in cambio, che in storia tutto dura solo in quanto sempre cangia, giova anche a impedire che la reazione contro i concetti classificatori si perverta in rifiuto delle categorie mentali, costitutrici del giudizio [...] e ogni criterio di valore vada perduto nel buio dell'irrazionale. A siffatta degenerazione cospirano la fiacchezza della coscienza [...] e la grossezza della mente, incapace di scorgere la profonda differenza tra concetti puri e concetti empirici, tra giudizio e classificazione (ivi: 268).

Di netta portata antropologica, e operativa in tale campo, è la critica crociana all'idea delle *origini*:

In effetto, il problema delle origini si alimenta della idea di una totalità di fatti, nella quale si possa determinare il primo fatto, o quello che è il primo nelle varie serie di fatti che in essa piaccia discernere. Dissipato il fantasma della « totalità », si dissipa quello del « fatto originario ». La filosofia converte il concetto fantastico del-

l'origine delle cose in quello della loro origine ideale, ossia della loro qualità. [...] la storiografia non cerca le origini dei fatti ma li giudica, e, così facendo, ne assegna l'origine ideale nello spirito umano (ivi: 271).

Su un piano più generale, e meglio noto, la critica crociana si appunta contro ogni causalismo (il cui terreno di cultura sono le scienze naturali) previsionalismo e provvidenzialismo (con frequente riferimento a marxismo e concezioni religiose) insistendo su una subordinazione delle operazioni mentali proprie delle scienze naturali, rispetto alla storiografia. Alcune scienze naturali che si pretendono nomotetiche hanno, per Croce, valore solo in quanto operano storicamente su casi specifici, su bisogni concreti e pratici del vivere:

In qual punto del suo processo la scienza naturale esercita quest'ufficio utile, facendosi vera e propria conoscenza? Non di certo quando compie astrazioni, costruisce classi, stabilisce rapporti tra le classi che chiama leggi, dà formola matematica a queste leggi e simili. Tutti cotesti sono lavori di approccio, indirizzati a serbare le conoscenze acquisite o a procacciarne di nuove, ma non sono l'atto del conoscere [...]. Le scienze naturali muovono dai casi individuali [...] ed eseguono la lunga e complicata serie dei loro lavori per riportare la mente così preparata innanzi a quei casi, e lasciarla in diretta comunicazione con essi sicché ne formi il giudizio proprio (ivi: 20-21).

È dalla critica della filosofia, anche di quella più vicina concettualmente, come quella hegeliana, che avviene la sintesi della filosofia e della storia. Essa presuppone un dispiegamento immanente dello Spirito Assoluto nel mondo e nel tempo, come processo ed incremento di civiltà. È basata per Croce sulla attualità del problema storiografico per il soggetto che lo percepisce, sulla identità di universale e individuale nella concretezza del giudizio storico, sulla non trascendenza delle categorie del giudizio che operano perennemente entro il giudizio stesso, sulla forte moralità della storia come impegno nel dramma umano, sempre rivolto « a mantenere e accrescere la vita civile ed attiva dell'umana società ».

Posizione che non porta tanto a 'liquidare' altre pratiche dell'azione conoscitiva, quanto a subordinarle, a considerarle minori, ancillari, rispetto all'unica conoscenza vera, individuante, che è la storia. Ma la riduzione di rango di tutte le forme di 'eurisi', di tecnica, di generalizzazione, finisce per produrre una indistinzione concettuale entro il livello 'subordinato'. Le metodologie empiriche sono insieme svalutate e non criticate in quanto specifiche pratiche, per operare un grande cambiamento di piano,

ma i giudizi della storia-filosofia non si basano su un proprio bagaglio di pratiche ordinarie, di 'eurisi'. Così che l'autonomia della storia, l'onnipotenza del pensiero storiografico, proprio perché deve trasformare qualitativamente le pratiche strumentali in giudizio storico-filosofico, è spinta a non costituire una omogenea metodica documentaria, dovendo infine tollerare, se non basarsi su quelle altrui.

È questo un nodo particolarmente rilevante per lo studio dell'influenza dello storicismo sugli studi demologici.

## 2. Studi demologici ottocenteschi e storicismo

È sulla base della *Storia come pensiero e come azione*, e più in generale del pensiero storico crociano, con frequenti riferimenti a note di Croce intorno a temi e questioni degli studi della poesia popolare, che nasce la prima organica riflessione storica sugli studi demologici italiani: *Storia degli studi delle tradizioni popolari in Italia* di G. Cocchiara (1947, riedito nel 1981 come *Storia del folklore in Italia*).

Non che fossero mancati prima impegni bibliografico-metodologici o approcci parziali a momenti di storia del folklore e degli studi, ma più in una funzione pratica, di distinzione, di polemica, o di primo approccio, che non sul terreno della riflessione storiografica (Corso 1926; Toschi 1941; Vidossi 1936). È significativo dunque che la storia degli studi nasca con la volontà di ordinare il passato sulla base di un presente storicista, che la condiziona a definire lo studio del folklore non come scienza autonoma, ma come aspetto della storia; scrive Cocchiara:

Ciascuna scuola concorre, infatti, a formare quel problema, il quale non è filologico, oppure estetico, oppure etnografico, etnologico, per il fatto che esso non si rinserra fra le maglie di una ipotetica scienza autonoma (la quale sarebbe ben povera cosa e rimarrebbe avulsa dalla cultura e dalla civiltà), ma spazia dentro le arterie della storia, ed è storia esso stesso, come ricerca intesa a valutare e a giudicare gli aspetti tradizionali della vita del popolo e rientra perciò, se poi si guarda alla storia di questa storia, nel vasto campo della storiografia (Cocchiara [1947] 1981: 20).

Ma con l'opera di Cocchiara gli studi folklorici, nonostante l'intento dell'autore, vengono riconoscendosi una propria unità nel passato, anche se coniugata intorno al criterio di giudizio che d'essi, *post festum*, dava lo storicismo idealistico, giunto assai tardi ad affrontare complessivamente demologia ed etnologia.

L'interesse per la storia, comunque, era stato organico agli

studiosi di letteratura e di filologia che, nell'800, si erano dedicati ai temi della poesia popolare o delle « costumanze dei volghi ». Più nettamente ciò avvenne con la filologia della seconda metà del secolo; ma anche in raccoglitori romantici come Nicolò Tommaseo un interesse storico non fu assente. Gli studi italiani non nacquero infatti sul terreno comparativo dei 'popoli senza storia', dal quale l'evoluzionismo produsse la propria macrostoria di fasi dell'umanità, ma su vicende culturali interne al mondo indoeuropeo, che favorivano una 'endo-storia' del mondo occidentale, tra cultura classica, medioevo e contemporaneità. E sebbene il comparativismo italiano, più vicino alla filologia tedesca che non all'antropologia britannica, si impegnasse in definizioni di origini e di diffusioni, in opposizioni di aree culturali, in generalizzazioni, esso sviluppò un forte interesse cronologico.

Buona parte delle osservazioni generali di Croce sulla cultura tedesca dei Ranke, Humboldt, Burckhardt ecc. può attagliarsi alla demologia italiana dell'800.

Il ritorno storico-critico di Cocchiara sugli studi ottocenteschi, avviene con severità assai minore di quella di Croce, e con maggiore sensibilità al progresso interno degli studi, ma dispiega le critiche storiciste alla filologia e alla comparazione<sup>4</sup>. Alle radici della demologia viene collocato lo stesso G. B. Vico che Croce aveva posto come precursore dello storicismo, e la predilezione, tra gli autori ottocenteschi, va a E. Rubieri la cui *Storia della poesia popolare* è indiscutibilmente vicina a un disegno di storia morale e civile delle aree italiane (Rubieri 1877).

Di Rubieri peraltro Croce stesso aveva dato un giudizio cautamente elogiativo. Egli infatti, lontano dall'innamoramento romantico per la freschezza della 'musa popolare', e attento alle dinamiche storico-politiche, legge il tema centrale del secondo Ottocento demologico (il rapporto tra poesia lirica e poesia narrativa) come una variabile legata alla storia civile dei governi e degli stati, e se sottolinea il valore etico del più diffuso canto lirico popolare, gli contrappone la scarsa diffusione del canto civile del quale auspica lo sviluppo come prodotto di una futura condizione popolare dei destini storici dello stato e dei disegni dei suoi governi.

Cocchiara nota l'importanza delle influenze europee nel definirsi della filologia demologica italiana, ed elogia con cautela i *Canti popolari del Piemonte* (1888) di Costantino Nigra, per il valore di metodo, per il tentativo di superare le semplici raccolte

<sup>4</sup> Citazioni o parafrasi relative a giudizi storicisti su autori della storia degli studi si riferiscono all'opera citata di G. Cocchiara, quando non altrimenti specificato.



ed investire grandi tematiche storico-filologiche. Ma nel principale storico-filologo dell'Ottocento italiano, Alessandro D'Ancona, e nei suoi lavori *La poesia popolare italiana* (1878) e *Origini del teatro italiano* (1891), si sistematizza l'uso obbiettivistico del documento, per ricostruire, attraverso la comparazione, dinamiche storiche di tratti culturali (e il documento popolare è usato come 'relitto', che aiuta a ricostruire origini e svolgimenti), e l'apprezzamento di G. Cocchiara si fa più critico:

Egli [...] riuscì a far penetrare nei cultori della letteratura italiana interessi nuovi e concreti. Ma qui, in tale interesse, era ed è il limite stesso delle ricerche, nelle quali, a volte, l'eccessivo attaccamento ai dati di fatto fa la teoria basata su di essi [...]. Il che, in fondo, accusa la particolare preparazione del D'Ancona, le cui ricerche, se da un lato lo legano a un rigido filologismo, dall'altro si innestano su quel positivismo che allora dominava incontrastato nella cultura del tempo. Nella *Storia della storiografia del secolo decimonono*, appunto per questo forse, il Croce ha rimproverato al D'Ancona il fatto che questi riduceva i temi del teatro, della poesia e delle leggende a « questioni estrinseche di cronologia, di circostanza, di divulgazione, senza toccar mai il fondo etico, religioso e poetico di essi » (Cocchiara 1981: 125-6).

Certamente le teorie del substrato etnico di Costantino Nigra, e quelle delle origini e della diffusione storica del teatro o dello 'strambotto' di Alessandro D'Ancona, non potevano essere viste dall'idealismo come vera storiografia, né come pratica filologica consapevole dei propri confini, giacché configuravano una autonomia del metodo e una problematicità etnica o storica che si voleva tutta interna al documento.

Ma le critiche più sistematiche di Cocchiara sono orientate verso la « comparazione letteraria », basata sulla linguistica « arioeuropea » e sulle tematiche dell'origine indiana delle fiabe e delle leggende europee. Un orientamento quindi di tipo generalizzante e normativo, benché sempre assai attento alla vicenda dei passaggi crono-spaziali dei fenomeni culturali. In questa prospettiva, in Germania sviluppata da Max Müller<sup>5</sup>, operarono in Italia Domenico Comparetti, ed Angelo De Gubernatis, studiosi della fiaba e dei riti, entrambi impegnati in prove documentali, riscontri tra testi indiani e tradizioni popolari (Cirese 1973<sup>2</sup>; Cocchiara 1981). Ciò fa parlare G. Cocchiara di « naturalismo mitico »; ad esempio:

<sup>5</sup> È la cosiddetta scuola filologica di mitologia comparata (Cirese 1973<sup>2</sup>; Cocchiara 1981).

Privo di un qualsiasi concetto sull'ufficio della storia, ch'egli confonde con la filologia, il De Gubernatis procede alla raccolta del suo materiale con quell'interesse con cui uno studioso di zoologia o di botanica avrebbe catalogato i suoi animali o le sue piante (Cocchiara 1981: 137).

Al De Gubernatis Cocchiara critica un « falso concetto di una storia naturale », e « un'impostazione che si potrebbe chiamare 'razziale' dell'etnica tradizionale » (*ibid.*).

Non insisteremo ancora su studiosi dell'800 visti nella riconsiderazione storicista. Interessava qui notare che la problematica storica e storico-comparativa fu centrale nella filologia demologica italiana, nel quadro di una metodica di varia derivazione positivista. A questo quadro G. Pitré, che operò tra i due secoli, diede un grande contributo di allargamento, organizzazione, creazione di basi bibliografiche, oggettuali, di comunicazione scientifica per la creazione di una specifica area disciplinare. Progetto questo che non poteva piacere allo storicismo, capace tuttavia di apprezzare il grande contributo dato alla storia locale, la passione intellettuale, il « cuore » (G. Gentile), che salvava Pitré dall'oggettivismo positivista, del quale tuttavia condivideva, anche ecletticamente, molti orientamenti (Cirese 1969).

### 3. Il 1911 e il breve ciclo dell'etnografia italiana

È interessante far ora un bilancio del primo Novecento, partendo dal 1911 come data cerniera, e considerando gli autori di interesse demologico ormai nell'area storica dell'influenza del crocianesimo.

Il Congresso di Etnografia italiana del 1911 (*Catalogo della Mostra di Etnografia...* 1911; Cirese 1973<sup>2</sup>; Cocchiara 1981; SIAE 1912) si propose come ampliamento e sintesi degli studi demologici sotto l'egida di un nuovo campo disciplinare. Sintesi con gli studi di antropologia provenienti dalla scuola di Paolo Mantegazza (Cirese 1973<sup>2</sup>; Puccini-Squillacciotti 1979; Puccini 1982), con gli orientamenti della antropologia evolucionista, che venivano innestandosi sia nella tradizione di studi demologici sia in quella più legata all'antropologia fisica, e con una specifica e ancora iniziale disciplina etnografica. Gli *Atti* del Congresso presentano un appassionante crogiuolo, traversato per lo più da interne discussioni tra una 'scuola storica' in fase di declino, alla quale si tributano doverosi riconoscimenti, e un indirizzo 'psicologico' che sembra orientare i nuovi sforzi, anche di aggiornamento internazionale degli studiosi. I D'Ancona, De Gubernatis,

natis, Comparetti sono ormai lo sfondo e il passato, e con essi in qualche modo il Pitré; è 'passato', insomma, la metodica storico-comparativa legata alla filologia del testo, mentre appaiono emergenti allargamenti tematici, già propiziati dal Pitré, ai costumi e modi di vivere, letti nei termini di una psicologia dei volghi dei popoli civili e delle popolazioni primitive meno attenta alla dimensione storica. Il piglio giovanile del nuovo orientamento si rafforza, negli interventi dei Loria, Pettazzoni, Corso, con l'autorità di studiosi internazionali, come Tylor, Frazer, Van Gennep e pare nitidamente precludere alla nascita di una disciplina unitaria, in cui l'interesse storico si trasferisse sui grandi assi dell'evoluzionismo e, alle origini classiche o medievali, venissero opponendosi le primitive origini degli uomini, coniugate con il soccorso documentario dei primitivi contemporanei.

Ma si trattò di uno slancio di breve periodo, giacché il primo dopoguerra avrebbe presentato esauriti quei propositi: comprenderne la causa è tuttora un interessante problema storiografico.

Come ha notato A. M. Cirese, dopo la prima guerra mondiale « gli studi demologici divengono rapidamente marginali e periferici rispetto agli sviluppi maggiori della vicenda culturale italiana... I progressi conoscitivi e metodologici maggiori si verificano essenzialmente sul terreno tradizionalmente più coltivato e concettualmente più avanzato in Italia, quello della poesia popolare... » (Cirese 1973<sup>2</sup>: 174).

Al di là dell'impatto della guerra e della scomparsa di alcuni protagonisti degli studi precedenti, la crisi del progetto 'antropologico' (o etnologico come preferisce definirlo Cocchiara) del Congresso del 1911 sta, secondo Cirese « nel fatto che trionfa ormai l'opposizione dello 'storicismo idealistico' al 'naturalismo positivista' e più in genere alle ricerche socio-antropologiche e comparative » (ivi: 180).

È difficile valutare se questa spiegazione può essere esauriente; essa è certamente valida sul piano storico, giacché il rinnovamento proposto dal pensiero crociano, pur muovendo già dall'ultimo decennio dell'800 raggiungeva ora una più ampia egemonia culturale. L'influenza crociana portò a privilegiare i terreni critici della storiografia « etico-politica » e delle vicende artistiche e letterarie, con la marginalizzazione di rami del sapere centrali nella fase positivista, e delle correlazioni tra ricerca nelle scienze umane e nelle scienze fisiche e biologiche.

Si venne quindi creando per gli studi demo-etnologici un'assenza di centralità, e quasi una privazione di legittimità per le ricerche, che pure continuarono con autori come R. Corso, G. Bellucci e R. Pettazzoni (tra coloro che avevano partecipato al Congresso dell'11) ed altri come P. Toschi, o nella filologia

M. Barbi, V. Santoli, G. Vidossi. Ma certo questi studi avevano ormai poche possibilità di autonomia concettuale, e talora quasi trascinarono i residui della tematica positivista, fino a definire — con autori minori e locali — una dimensione periferica e provinciale della ricerca, in cui pure si continuò a produrre documenti e informazioni.

#### 4. *La poesia popolare a confronto con l'idealismo*

A parte l'autonoma e considerevole personalità di studioso di Raffaele Pettazzoni, storico delle religioni che seppe dialogare con lo storicismo senza abbandonare il rapporto con gli indirizzi antropologici tedeschi, inglesi e francesi; e quella più discussa di Raffaele Corso (Puccini-Squillacciotti 1979; Lombardi Satriani 1979) gli autori più emblematici del periodo tra le due guerre sono i filologi della poesia popolare, Santoli, Vidossi e — di generazione più antica — Barbi, o autori come Toschi che ebbero vari interessi, anche organizzativi, secondo un modello fornito da Giuseppe Pitré.

L'interesse dell'opera di Michele Barbi, in questo contesto, è dato soprattutto dal suo forte rapporto con la scuola storica di D'Ancona e dal confronto ch'egli dovette condurre con gli orientamenti di Croce. Come ha notato Cocchiara:

Nel Barbi il metodo dello studio della poesia popolare, caldeggiato dal Nigra, si incontra con quel principio crociano della genesi individuale di un canto (Cocchiara 1981: 186).

È interessante osservare come l'influenza di B. Croce non operasse negli studi demologici solo al livello della principale tematica filosofico-storiografica, ma penetrasse soprattutto per due più specifiche e parziali tematiche critiche, quella — per l'appunto — della genesi individuale della poesia (contro il mito romantico della creazione collettiva), e quella della popolarità come concetto non socio-culturale ma estetico, e quindi come tono psicologico, stato espressivo dell'animo (Croce [1929] 1933).

Queste tesi crociane, nel confronto con la tradizione filologica, determinarono sia applicazioni originalmente eterodosse, sia eclettiche assunzioni, e talora solo riconoscimenti usati a copertura protettiva di una continuazione del documentarismo positivista.

Sul primo piano si può porre il filone di studi che lega Barbi e Santoli e restò operativo anche nel secondo dopoguerra. In questi autori venne approfondita la filologia delle 'varianti' dei

canti popolari, col rifiuto della linea comparativista classica basata sui luoghi d'origine e diffusione o sulla ricerca delle origini. Veniva invece ricercata la vivente ri-produzione di un canto nello spazio e nel tempo, legata a singoli 'adattatori' dei testi. Avviata dal Barbi con la monumentale raccolta di canti legata al suo nome<sup>6</sup>, la filologia delle varianti arrivava a definizione teorica con V. Santoli ([1940] 1968<sup>2</sup>). Ammessa la teoria crociana del tono psicologico, e quindi la definizione estetica della popolarità, ammessa la teoria crociana della creazione individuale, Santoli trasferisce le grandi classificazioni della tradizione filologica di Nigra e di D'Ancona sul terreno dell'individualità dei testi, definibile in base alle loro 'varianti'. Le varianti conducono a ricostruire la storia viva di un testo attraverso coloro che effettivamente lo cantarono operandovi in modo parzialmente creativo (variazione). Un testo dunque non appartiene all'area di provenienza (Nigra e D'Ancona) ma a tutta l'area storica e areale della sua diffusione-variazione. Ed inoltre il testo non è né l'*originale*, né la variante più integra, ma è un individuo composto di individui, ovvero l'insieme della sua tradizione costituita dalla totalità delle variazioni riscontrabili. È quindi un nuovo modo, vicino allo spirito del crocianesimo, di definire una filologia dell'individuale che rinuncia alle categorie classificatorie della etnicità. Tradizione, in questo senso è individualità, ed è storicità che si definisce attraverso individui attivi (varianti e variatori). Ma, a partire da questa ridefinita storicità del testo, Santoli introduce nuove categorie 'classificatorie' e generalizzanti. Infatti il criterio della *popolarità* è per Santoli il processo di variazione come « elaborazione popolare e comune », dove il « popolo » riemerge come criterio storico-sociale (ancorché genericamente definito) che si oppone al criterio estetico. Inoltre il criterio della « elaborazione popolare » introduce in forma nuova, e assai vicina a quella elaborata da Bogatyrëv e Jakobson (1929, trad. it. 1967)<sup>7</sup> nel quadro dell'indirizzo linguistico-funzionale praghese, il tema della creazione collettiva. Il criterio della condivisione comunitaria, delle varianti, seppur basato sulla individualità delle variazioni e dei variatori, introduce un criterio di efficacia sopraindividuale che i 'praghesei' chiama-

<sup>6</sup> Si tratta della grande raccolta di canti realizzata da M. Barbi (Raccolta Barbi), depositata presso l'Università di Pisa, sulla quale nel dopoguerra furono avviati impegni di ordinamento e di edizione. Un saggio su *Cinque canti popolari della Raccolta Barbi* di V. Santoli, è in « Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa », 1938: 111-93.

<sup>7</sup> Un testo che ha avuto molta influenza in Italia dopo la sua traduzione ma che era noto a Santoli e Vidossi negli anni '30-40.

rono « censura collettiva della comunità », e che per Croce certamente sarebbe stato uno pseudocconcetto.

Più in generale si può dire che, con un gioco dei piani e dei livelli, avvenne una sostanziale elusione delle indicazioni crociane da parte della demologia tra le due guerre. Giacché molti studiosi accettarono estrinsecamente le definizioni crociane e si sentirono legittimati, nella misura in cui accettavano di svolgere studi che non erano *storiografia* né pretendevano di esserlo, ma si accontentavano di produrre 'materiali' per la storia della cultura.

Il crocianesimo insomma se colpiva duramente le pretese di sostituire l'oggettività documentaria all'approccio storico-filosofico mosso da problemi, o altri assunti che volessero occupare lo spazio del « giudizio storico », non entrava che parzialmente nel merito delle pratiche di studio che a ciò non aspirassero.

È perciò comprensibile che continuasse ad operare una convinzione di autonomia del campo di studi demologici, e che i criteri estetici e storici del Croce restassero ad essi infine estranei. Gli scritti di P. Toschi sull'arte popolare ne sono esempio ulteriore: essi resteranno a lungo ed ecletticamente legati a formule crociane insieme con influenze dell'evoluzionismo e del diffusio-

Croce aveva scritto:

Ora la poesia popolare è, nella sfera estetica, l'analogo di quel che il buon senso è nella sfera intellettuale e la candidezza e innocenza nella sfera morale. Essa esprime i moti dell'anima che non hanno dietro di sé, come precedenti immediati, grandi travagli del pensiero e della passione; ritrae sentimenti semplici in corrispondenti semplici forme (Croce 1933: 5).

Dove appare nettamente che Croce non si riferisce alla poesia popolare nel senso di folklorica, ma a tutte quelle forme poetiche, dotate di valore estetico, che avessero le caratteristiche della semplicità. Scrive invero il Toschi:

Riassumendo, quattro sono le costanti che caratterizzano un fatto folklorico; numero, tempo, spazio, *tono*. Un uso [...] deve essere fatto proprio da un numero più o meno grande di persone; deve essersi mantenuto vivo per un tempo più o meno lungo; ed essersi diffuso per un'area più o meno ampia, grazie alla sua rispondenza a quella *semplicità di tono*, a quella necessità essenziale che rispecchia la psicologia e la vita delle classi popolari (Toschi [1941] 1962: 21).

E ancora:

Noi non abbiamo che da applicare a questo aspetto singolo della tradizione popolare (arte) il punto di vista generale che abbiamo esposto. Intenderemo dunque per arte popolare quella che, nata, di regola, da un *tono psicologico e lirico* di primitività e di semplicità, è divenuta patrimonio espressivo comune dell'umile gente (ivi: 167).

Come si vede un aspetto del giudizio estetico (tono psicologico di elementarità e semplicità) viene qui coniugato e subordinato a quantità sociali (numero) e spazio-temporali. Totale eterodossia, e più ancora fraintendimento del pensiero crociano. Fraintendimenti, mezze assunzioni, usi eterodossi diedero tuttavia agli studiosi che operarono tra le due guerre una sensazione di legittimazione dei loro studi e consentirono di proseguire un lavoro sui « materiali », di scala teorica a bassa potenza e raggio, che non infirmava anche se non dispiegava il valore dello storicismo, ma garantì la pur debole continuità della ricerca demologica nell'età dell'egemonia crociana.

### 5. *Qualche commento*

Prima di considerare la più intensa stagione dello storicismo negli studi demologici ed etnologici, avviata negli anni '40 da E. De Martino e G. Cocchiara, sembra opportuna qualche ulteriore considerazione sugli argomenti già svolti. Questi possono essere ora discussi intorno a due centri di riferimento. Il primo è quello della temporalità 'teorica' degli studi demologici, o della loro *tendenza al ritardo*; il secondo riguarda il 'doppio regime' intellettuale, tra pensiero filosofico culturalmente egemonico e pratiche di documentazione, negli anni tra le due guerre.

Abbiamo finora visto una demologia italiana incerta, sulla difensiva, con alcuni slanci, ma per lo più caratterizzata o da marginalità o da dipendenze teoriche verso scuole e discipline diverse, sia nazionali che straniere. Sembra esistere cioè da un lato un ritardo 'storico' tra studi demologici italiani e orientamenti europei, dall'altro tra studi italiani e altri settori disciplinari. Esso è forse legato alla marginalità degli studi demologici rispetto a discipline come l'arte, la letteratura, l'archeologia, la storia. La demologia nasce in qualche modo marginalmente, in un paese che aveva basato i suoi 'connotati' nazionali su una grande tradizione letteraria ed artistica medievale e rinascimentale, piuttosto che su un' 'anima popolare nazionale'. Diversamente dai paesi dell'est europeo, ma anche dalla stessa Germania e Gran Bretagna (Scozia soprattutto), l'asse della cultura risorgimentale e nazionale fondamentalmente trascurò la dimensione fol-

klorica, né vi fu in Italia una intellettualità legata alla cultura popolare tradizionale, o una circolazione intensa tra colto e popolare. La demologia ritagliò spazi secondari ai letterati, giacché in effetti poeti, giornalisti, filologi furono coloro che si occuparono di canti e fiabe.

E i suoi ritardi sono proprio nella dimensione più specialistica della demologia (teorie, campo, sistematicità documentaria), giacché le possibilità *concettuali* dello studio del *popolare* sono presenti in autori settecenteschi come il Vico o il Muratori, mentre l'attestarsi di una pratica documentaria sistematica è fenomeno della seconda metà dell'Ottocento italiano e riflette spesso dibattiti nella cultura tedesca. Non sempre si tratta di scarto cronologico o di chiusura provinciale, ma spesso di dipendenza teorica e di scarsa definizione e autonomia disciplinare, nonché di tardissima strutturazione accademica.

Fatto è che l'antropologia inglese entrò tardivamente in Italia e influì più per aspetti particolari (origini, sopravvivenze, etc.) che per il suo intero corpo teorico; il funzionalismo francese non fu ignorato, ma restò inattivo; infine l'idealismo italiano venne riconosciuto come culturalmente egemone ma non tradotto alla scala delle pratiche di ricerca. Così che negli anni Trenta si ebbe di fatto una continuazione attardata di metodiche positiviste entro l'egemonia crociana, mentre dall'interno della lunga egemonia idealista solo negli anni Quaranta, un periodo in cui l'idealismo crociano procedeva verso la crisi, si ebbero coerenti tentativi di investire demologia ed etnologia.

La storia degli studi ha notato soprattutto il ritardo e il marginalizzarsi degli studi demologici tra le due guerre, un periodo di grandissima fecondità nella cultura europea e di esplosione di agguerriti indirizzi etnoantropologici. Ma il problema più generale è quello di studiare la dimensione europea *degli studi demologici*, il cui destino fu in numerose nazioni quello della marginalizzazione, dell'indefinitezza di statuti universitari, e della ripetizione di metodiche ottocentesche (Clemente 1980; 1982; 1982b). Una conferma della fisionomia degli studi italiani negli anni Trenta è ben visibile negli indici della rivista « Lares »; essa acquistò in questi anni una fisionomia tutta diversa dallo slancio anche teorico dei primi fascicoli prebellici, e sistematizzò l'informazione locale intorno ad un asse che — nel dominio dell'idealismo e dell'attualismo — continuava a impegnarsi in sopravvivenze, superstizioni, origini di usanze; nella descrizione di giochi infantili, di vita marinaresca, di proverbi, di canti ecc. Vi collaborarono studiosi di buona statura (tra quelli più noti: Vidossi, Pazzini, Cocchiara, Toschi, Rajna, Bellucci, Caravaglios, Bonaccorsi, Pratella, Nataletti, A. A. Bernardy, La

Sorsa, Bertarelli, Bottiglioni, Naselli, Corso, Sorrento, Baldacci, ecc.), linguisti, musicisti, geografi, il cui nome è spesso rimasto legato a importanti tesori documentari degli studi folklorici. Nelle annate della rivista si intuisce una intensa attività, un rilancio quasi, con convegni nazionali di studio, mostre di arte popolare regionale, nel quadro di iniziative promozionali che furono proprie del regime fascista. Un'attività feconda, certamente da rivisitare e considerare con attenzione, ma il cui maggior valore sta nei documenti, e negli impegni organizzativi. Ma il piano critico è interamente dipendente dai presupposti della seconda metà dell'Ottocento, e si coglie la forte tenacia, quasi la forza d'inerzia dei *topoi* del positivismo evolucionista e diffusionista, e, quanto alla tecnica, della filologia.

Ma proprio questa considerazione introduce al problema del 'doppio regime', della coesistenza tra idealismo filosofico e documentarismo positivista. Una delle spiegazioni, si è visto, può esser legata all'assenza — probabilmente ovvia — di una critica crociana interna a un campo cui veniva riconosciuta una pura strumentalità conoscitiva.

La concezione crociana della storia si poneva su un piano di alta generalità, e in fondo di genericità rispetto alle istanze empiriche. Il processo dello Spirito Assoluto; il giudizio storico che congiunge nell'individuazione l'universale e il concreto; l'operare delle categorie come distinzioni entro il giudizio (Vero, Bello, Bene, Utile, sono le « quattro parole », ha notato Garin, alludendo alla vaghezza delle categorie crociane), grandi temi della filosofia crociana, mostrano una connessione assai problematica con la pratica della documentazione e quindi con lo stesso rapporto tra *vero* e *fatto*.

E. Garin ha scritto, a proposito di alcune difficoltà del pensiero crociano:

Di non minore ostacolo fu la stessa impalcatura classificatoria troppo generale e scarsamente funzionale, di cui era ben difficile cogliere il nesso concreto dell'esperienza. Di qui, nel Croce, un mirabile processo di sempre più raffinata analisi di campi specifici di ricerca... di qui, insieme, un impaccio non mai vinto derivante da quelle categorie generalissime... Di fatto fra le « quattro parole » e il concreto delle esperienze le mediazioni sono sempre venute a mancare... (Garin 1966: 1296).

Forse proprio per questa difficoltà interna dello storicismo 'assoluto' studi settoriali e documentari come quelli demologici finirono per coprire verbalmente, con luoghi crociani, la sostanza della loro continuità positivista, pagandola con la marginalità

scientifico. E le sole influenze esplicite sul piano metodico appaiono più collegate alla estetica che alla storia; sono riscontrabili ad esempio in alcune posizioni espresse dallo stesso Croce, e riprese dal Cocchiara, sulla fiaba (da intendersi non come testo ripetitivo ma piuttosto come espressione e atto narrativo), così il tema del 'popolare' e del 'primitivo' ripresi dal Cocchiara in chiave estetico-filosofica, come qualità di elementarità psicologica, contro le impostazioni delle 'origini' o di forme primordiali di attività psichica. Le influenze sono ancora nel tentativo di Santoli di costruire una filologia degli *atti* più che dei fatti, atti singoli come le 'varianti' apportate ai canti, per cui si poteva dire, con Croce, che « ogni vera intuizione è, insieme, espressione » e privilegiare l'interna storicità dei testi contro le generalizzazioni della filologia comparata positivista.

Ma non si tratta solo del rapporto storicismo-demologia tra le due guerre. La questione è più generale e si ripropone attualmente. Si tratta infatti del rapporto filosofia-teoria/metodi-documenti, che si presenta come problema strutturale delle discipline empiriche.

Le operazioni sui documenti (raccolta, ordinamento, esposizione, analisi, ecc.), ammesso che si possano ritenere legittime e — almeno parzialmente — autonome, richiedono una interna e specifica teoreticità. Il rinvio a qualcosa di qualitativamente altro (il giudizio storico in Croce) produce solo de-gradazione sia della dimensione percettiva sia di quella euristico-metodologica (intellettuale per Croce) e una radicale spaccatura nella conoscenza umana.

Il rapporto preferenziale stabilitosi nell'800 tra demologia e positivismo, e perdurato anche stancamente, segnala questo problema: una disciplina empirica non può che basarsi su una concezione oggettivistica (anche parziale e critica) del documentabile, e il positivismo l'ha fornita nitidamente, anche se con una soggiacente teoria realistica del dato che portava ad eccessi e a opacità epistemologiche, come ne furono presenti negli studi demologici.

Sotto questo profilo il 'ritardo' della demologia degli anni Venti-Quaranta è anche un segno di 'resistenza' al predominio della filosofia; perdendo l'andamento egemonico del positivismo ottocentesco e trincerandosi dietro un documentarismo acritico, la 'filologia' riusciva a tramandare un patrimonio modesto ma vitale al secondo dopoguerra.

Viceversa, per l'idealismo, che negli anni '40 cercava di fondare una propria dimensione etnologica e demologica a partire dal rifiuto crociano delle 'scienze sociali', il problema dei documenti e della dimensione euristica si presentava come nodo da

sciogliere per accedere alla specificità del campo di studi, superando la genericità della dicotomia crociana eurisi-conoscenza.

## 6. L'opera classica dello storicismo etnologico

Nel 1941, entro la collana Biblioteca di Cultura Moderna, l'editore Laterza pubblicava *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* di Ernesto De Martino, dedicato a Adolfo Omodeo. Accanto all'anno di edizione appariva un XIX romano, l'anno del regime fascista. Nel 1947 usciva la *Storia degli studi delle tradizioni popolari in Italia* di Giuseppe Cocchiara. Nel 1948 Ernesto De Martino pubblicava *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, con una dedica: «alla mia Anna che ha salvato il manoscritto di questo lavoro dalle rovine di Cotignola. Fronte del Senio, novembre 1944 - aprile 1945». Ancora nel 1948 Giuseppe Cocchiara pubblicava *Il mito del buon selvaggio. Introduzione alla storia delle teorie etnologiche*.

Si tratta, forse, delle opere classiche dello storicismo etnoantropologico italiano, che maturavano, stranamente, in uno dei più complessi e drammatici decenni della nostra storia; anche in questo senso gesti di uno « storicismo eroico » (Pasquinelli 1981; cfr. anche Bermani et alii 1975; Bori et alii 1979; Cases 1973; Cherchi s.d.; Gallini 1977; Gandini 1972; Lombardi-Satriani 1980). Negli anni successivi lo storicismo si coniugherà più strettamente con l'opera di Gramsci, e sarà poi fortemente ridiscusso negli anni Sessanta; anni in cui lo stesso sviluppo del pensiero di De Martino e Cocchiara si era orientato verso soluzioni più distanti dal confronto sistematico con quell'indirizzo di pensiero.

*Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (De Martino 1941)<sup>8</sup>, tarda immersione della critica crociana negli studi etnologici e di storia religiosa, con intenti costruttivi e di 'riforma', è il tentativo più organico, in cui sono contenuti i nodi del passato e del futuro di una etnologia storicista. Un testo 'miliare' in questo quadro. Ed è questo che autorizza a considerarlo dappresso in un contesto dedicato agli studi demologici.

De Martino non fu mai un demologo, e rifiutò tenacemente l'eredità della 'folkloristica'; anche quando affrontò sul terreno la ricerca sulla magia, sul pianto funebre e sul tarantismo meridionali, preferì considerarsi etnologo.

<sup>8</sup> Questo celebre libro è l'opera prima di Ernesto De Martino, nel senso di primo lavoro di largo respiro concettuale, ma era stato preceduto da diversi scritti (cfr. anche Pasquinelli 1981).

Già in *NSE*<sup>9</sup> egli aveva, in margine, definito, per la demologia, una dimensione interna all'etnologia storicista:

È d'uopo altresì disancorare il concetto di etnologia da quello di civiltà esterne alla nostra. Anche nello spazio geografico del nostro continente e del nostro paese, anche nell'ambito della civiltà occidentale, possono ritrovarsi relitti di atteggiamenti culturali idealmente più o meno lontani. Pertanto anche la Demologia (Folklore, Volkskunde) deve essere considerata come momento di una etnologia storicista: nella determinazione degli anelli che ci legano al mondo primitivo, la demologia può fornire un materiale documentario notevole (ivi: 206).

È interessante analizzare in *NSE*, più che in altri scritti dello stesso autore più intensamente discussi<sup>10</sup>, dipendenze e autonomie del progetto demartiniano dal crocianesimo, nell'atto di fondazione di una etnologia storicisticamente riformata. Un atto dal quale dichiaratamente prende le mosse anche l'adesione di Cocchiara a quella corrente di pensiero<sup>11</sup>.

Benché egli fosse più vicino, disciplinarmente, a A. Omodeo e R. Pettazzoni, il disegno di De Martino è centrato sull'impianto filosofico crociano. Croce è l'autore di gran lunga più utilizzato come *auctoritas* nel volume, in specie a partire dall'opera sulla quale ci siamo già soffermati, *La storia come pensiero e come*

<sup>9</sup> Userò per brevità, per indicare le opere di De Martino, un codice corrente, ma solo dopo aver citato il testo per esteso una prima volta:

*NSE* = *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*

*MM* = *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*

*MPR* = *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*

*SM* = *Sud e magia*

*TR* = *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*

*FM* = *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*

*FSV* = *Furore Simbolo Valore*

<sup>10</sup> La discussione su De Martino investì soprattutto l'opera *MM*; negli ultimi anni vi è stata una ripresa di studi e interventi, ma il quadro critico non è del tutto soddisfacente, anche per l'assenza di nuovi studi filosofici o di storia della cultura. La ripresa è legata alla pubblicazione di *FM* e alla riedizione di *FSV* e rispettivamente alle introduzioni di C. Gallini e L. Lombardi Satriani a tali libri. I citati saggi di P. Cherchi sono un buon contributo a una considerazione filosofica dell'opera di De Martino.

<sup>11</sup> G. Cocchiara dichiara il proprio debito a De Martino in apertura di *Storia degli studi* cit., ma anche la critica su Cocchiara sottolinea questo debito (v., per esempio, Bonomo-Buttitta 1968; Cusumano 1981; Miceli 1977). La biografia intellettuale dei due autori è però assai differente, e differenti sono gli esiti di pensiero e gli interessi di fondo. Su questo tuttavia non c'è qui spazio per insistere.

azione del 1938<sup>12</sup>. È d'altronde l'opera di Croce in cui è posto più nettamente il problema della contemporaneità che muove il problema storiografico, e quello della conoscenza storica come partecipazione al dramma dell'agire umano e impegno nell'azione futura; temi che resteranno a lungo operativi, con diversa dilatazione, nell'opera di De Martino.

L'impianto di *NSE* è quasi dogmaticamente dipendente da Croce. Questa sensazione di sottomissione teorica, di lavoro entro un sistema dato, è netta soprattutto nelle modalità della critica al filologismo e al naturalismo dell'etnologia e del folklore, condotta in nome di una storiografia che si definisce nello sfondo concettuale crociano: l'istanza storiografica come unica forma della filosofia, le categorie dello spirito e la loro perennità, il rapporto presente-passato. È forse in tono minore, invece, il carattere universale e concreto, individuante, del giudizio storico, tradotto da De Martino in un impegno al riconoscimento dell'operare dell'individualità nella dimensione etnologica; effetto del trasferimento di campo: dalla dimensione etico-politica al dominio del tradizionalismo.

È più problematica, invece, come è stato spesso notato, la coerenza dell'estensione stessa dello storicismo al dominio dell'etnologia. Non perché il progetto di *NSE* non dipenda dal pensiero crociano, ma perché nell'allargamento del terreno De Martino doveva subito incontrare un forte limite di applicabilità, che doveva in seguito rivelarsi dirompente.

Questo dubbio sulla possibile coerenza dello storicismo con l'etnologia fu anche di A. Omodeo, che recensendo *NSE*, che pur elogiava, ritornava ad opporre all'opera di De Martino una distinzione crociana:

Ridotta l'etnologia a filologia euristica, il De Martino vorrebbe procedere oltre: « L'etnologia è disciplina storica, e il momento naturalistico deve essere abbassato ad eurisi del processo di anamnesi storiografica ». A questo punto mi pare che l'autore ecceda alquanto per entusiasmo. L'etnologia come la filologia può essere portata al momento storiografico se e quando nasce il problema che l'investa e la trasfiguri, ma non dobbiamo neppure mortificarla esigendo da essa quel che non sempre può dare [...]. Noi per ora non possiamo (perché in noi non è germinato il problema) trasformare in istoria la descrizione della vita e dei costumi degli Arunta australiani [...]. Non conviene perciò [...] spingere la polemica oltre la rivendica-

<sup>12</sup> Quest'opera ha un ruolo particolare nel pensiero crociano, perché introduce una contraddizione, per alcuni critici insanabile, tra visione della storia di tipo provvidenzialistico, conclusa, e visione di essa come dramma che richiede impegno, azione, « dover essere » (Bruno 1975; Garin 1966; Pietro Rossi 1978).

zione del territorio della storia contro le infiltrazioni naturalistiche che muovono dall'etnologia, anche nel campo dove essa rimane ricerca filologica (Omodeo [1941] 1955: 84-5).

L'osservazione di Omodeo appariva quasi un invito a ritrarsi dal dispiegare il disegno sistematico di rifondazione dell'etnologia in chiave storicista, giacché tale era l'intento dichiarato di *NSE*, a partire da una « pars destruens »: la critica della scuola sociologica francese (Lévy-Bruhl e Durkheim) e della scuola storico-culturale austro-tedesca.

Più che sulla critica dell'etnologia classica è qui interessante indagare sul progetto demartiniano, per studiare possibilità e paradossi di una disciplina sociale che intendeva rampollare dall'idealismo storicistico. Per vedere comunque il tipo di sforzo che il sistema filosofico di riferimento faceva, a contatto con una tradizione di teorie e documenti e con una problematica specifica di pratiche conoscitive (verso le quali la distinzione eurisi-conoscenza appariva piuttosto debole), essendo il sistema maturato e sperimentato su altri tipi di terreno e in dimensioni per lo più estetiche o storiche etico-politiche.

La « pars destruens » di *NSE* è una estensione puntuale, di alto livello critico, pertinentemente elaborata e quindi originalmente, delle obiezioni crociane al naturalismo delle discipline sociali<sup>13</sup>. Anche nel disegno di riforma dell'etnologia alcuni luoghi della *Storia come pensiero e come azione* sono centrali, ma si intersecano con altri piani.

I punti 11, 12, 13 del « codice » di etnologia storicista enunciano, pur con una certa oscurità semantica, i fondamenti filosofici della etnologia demartiniana. Essa deve presupporre « l'idea di uno Spirito che storicamente si attua in una molteplicità di cosmi culturali », lo Spirito o *umanità lata* è coincidenza di realtà, spirito, storia e si articola in una molteplicità di centri di individuazione storiografica. Alcuni di questi centri « si dispongono secondo sistemi di comprensione storiografica maggiore, avvertendo prevalentemente come natura, cioè non rifacendo per lo più con la ragione storica, altri sistemi di individui » (De Martino 1941: 208). L'umanità *stricto sensu* definisce le

<sup>13</sup> Quanto all'atteggiamento di Croce verso le scienze sociali e le discipline dell'« eurisi », in alcune delle opere della maturità egli attenuò la polemica, e riconobbe l'utilità della « sociologia » come disciplina empirica principalmente attinente alla « scienza politica »; ed è possibile attribuire soprattutto alla polemica col positivismo le accentuazioni negative del primo Croce. Egli stesso sottolinea d'altronde che la polemica era stata rivolta particolarmente contro gli aspetti metafisici, fraseologici e dilettanteschi di molti sociologi (Bruno 1975).

aree più alte della comprensione storiografica che sono anche accomunate da « una direzione di sviluppo del reale » e da un « incremento del reale più vivace »; entro di esse la civiltà occidentale è la più elevata e « stenta a intendere nel loro valore le cosiddette civiltà inferiori o primitive, che si atteggiavano di solito a lei quasi come natura » (ivi: 209).

La storia è vista, con immagine tratta da Bergson, come sviluppo ramiforme, in cui l'Occidente è il ramo più elevato. L'etnologia deve « ripercorrere a ritroso quella linfa che ci alimenta [...] al fine di cogliere quei punti in cui la corrente devia verso l'alto, in una direzione diversa da quella da cui proveniamo » (ivi: 210). Si tratta dei punti di differenziazione tra le diverse e infinite possibilità di vita e sviluppo, che si presentano a noi come alternative non attuali, passate, ma che aiutano a determinare « ciò che noi siamo, qui ed ora ».

Da questo punto di vista diventa possibile una conciliazione fra raffigurazione bergsoniana dello sviluppo del reale come espansione ramiforme, la critica antevoluzionistica della scuola storico-culturale e la metodologia crociana che dissolve *radicitus* il dualismo tra spirito e natura (ivi: 209).

L'obiettivo dell'etnologia storicista è funzionale al pensiero occidentale (nel punto 8 del codice, De Martino aveva dichiarato che l'etnologia non può non essere europa-centrica, essendo il pensiero occidentale il più elevato della vicenda umana) e deve illuminare i punti oscuri della storia della civiltà, producendo una « *storiografia che è, formatrice di pensiero, rischiaratrice di azione* » (ivi: 210).

Sono luoghi dove si vede lo sforzo di trovare il terreno di incubazione di un progetto disciplinare, in cui non a caso appaiono vari elementi: Croce, Bergson, e la scuola storico-culturale. La metafora dell'albero tende intrinsecamente a modificare l'immagine di uno sviluppo tutto già sintetizzato nella coscienza occidentale, e quindi a rendere pertinente un processo all'indietro in cerca dei punti di deviazione: linee di sviluppo differenti che hanno però in comune radice e comuni tratti di linfa con il mondo occidentale.

Non è un tema che De Martino svilupperà sistematicamente, giacché nel *Mondo Magico* tornerà a un modello hegeliano di sviluppo, e poi reinserirà la « crisi della presenza » sul tronco unitario dello sviluppo culturale, riducendo tendenzialmente a « relitti » le istituzioni culturali arretrate, secondo l'uso positivista. In questa fase appare però chiaro che De Martino ha

bisogno di un possibile modello sincretico, adeguato alla natura disciplinare dell'etnologia; che sfugga sia all'immagine unilineare (anche se non necessariamente progressiva) della storia crociana, sia al verdetto di Croce che non si dà storia del negativo (cioè elementi strumentali, tendenze non prevalenti, dimensioni di scarsa forza storica) essendo questo già inscritto nella storia del positivo.

Il problema di dare positività storica all'etnologia si collega in De Martino con il presupposto della sua eteronomia; l'etnologia infatti è una subarea storica:

L'etnologia è storia delle civiltà più lontane da quella occidentale. Come tale non è affatto una scienza autonoma, con metodi suoi propri, ma costituisce una delimitazione empirica — e pertanto approssimativa — di una sfera di possibili ricerche storiografiche (ivi: 203).

Ma contemporaneamente si deve riconoscere, ed è il senso dell'attenzione demartiniana all'indirizzo storico-culturale austro-tedesco, che:

senza dubbio la ricerca etnologica si avvale, nel suo ambito, di espedienti euristici particolari che molto opportunamente potranno essere raccolti e illustrati in appositi manuali tecnici: ma non si creda che la natura storica e scientifica dell'etnologia dipenda dalla ingegnosità di tali espedienti e dalla completezza di tali manuali (ivi: 8).

La risoluzione in positività storica dell'etnologia sarà, come è noto, tentata a fondo nel *Mondo Magico*, ma porterà a uscire dalla linea più ortodossa del pensiero crociano. In *NSE* meglio si definisce, o si tenta di farlo, l'aspetto del *problema suscitatore dell'analisi storiografica* (il tema delle critiche di Omodeo), e quello della necessità filosofica di investire l'etnologia con lo storicismo. È l'oggetto di alcune pagine di intenso 'pathos' intellettuale:

Tanto più si richiedeva che qualcuno si assumesse l'onere di tale fatica in quanto la metodologia crociana, che ha dato frutti così copiosi in molti domini del sapere storico, non ne ha dato alcuno, fin'ora, in quello della storia delle civiltà a noi più lontane [...]. [...] invitiamo gli *Schrifthistoriker* e i metodologi della storia a riflettere sul fatto che la metodologia crociana, nata da una vivacissima esperienza della storia, raccomanda la sua vitalità e il suo incremento al continuo commercio con nuovi problemi storici (ivi: 8, 14);



e contro i sostenitori accademici del crocianesimo, incapaci di continuarlo « in una nuova e vibrante esperienza della storia », De Martino scrive:

Da parte nostra stimiamo che sia preferibile sottoporre il sistema alla prova di nuove esperienze storiche, affinché da queste, e solo da queste, tragga il nutrimento che lo farà crescere e fruttificare (*ibid.*).

Per la verità si ha qui l'impressione che il problema contemporaneo suscitatore di anamnesi storiografica, sia in NSE quello di rispondere alla crisi di coraggio dello storicismo, chiamandolo a nuove prove morali su difficili terreni. L'attualità dell'approccio storico all'etnologia è quindi, quasi originariamente per De Martino, un problema a vari piani in cui sono organici i temi della crisi della coscienza occidentale e dello slancio morale che occorre per superarla:

Abbiamo più sopra parlato di un incremento di autocoscienza a cui dovrebbe provvedere il sapere etnologico. Si tratta di un punto molto importante. La nostra civiltà è in crisi: un mondo accenna ad andare in pezzi, un altro si annunzia [...]. Tuttavia una cosa è certa: ciascuno deve scegliere il proprio posto di combattimento, e assumere le proprie responsabilità. Potrà essere lecito sbagliare nel giudizio: non giudicare, non è lecito. Potrà essere lecito agire male: non operare, non è lecito. Ciò posto, quale è il compito dello storico? Tale compito è sempre stato, ed ora più che mai deve essere, l'allargamento dell'autocoscienza per rischiarare l'azione. E l'autocoscienza storiografica si allarga non solo dichiarando gli istituti della nostra civiltà, non solo riportando alla consapevolezza il vero essere del nostro patrimonio culturale, ma altresì imparando a distinguere la nostra civiltà dalle altre, anche da quelle più lontane (ivi: 12).

Il tema del presente si specifica ancora, collegandosi con la critica di forme dell'irrazionalismo a lui contemporanee (suolo, razza e sangue), presenti soprattutto nella cultura tedesca (« bramosia di lontane esperienze ataviche ») in cui, come aveva già notato Omodeo, « si conferisce al prefisso *ur* » una particolare « vibrazione di accento »<sup>14</sup>:

<sup>14</sup> De Martino si riferisce alla nota di A. Omodeo *Intorno al problema tedesco*, in cui discutendo un'opera di J. J. Moser egli aveva criticato la fascinazione del primitivo nel mondo tedesco. Confrontandola con la posizione razionalistica del Vico sui primitivi, Omodeo scriveva: « Non così lo storico di Osnabruck, che (carattere costante di troppa parte della cultura tedesca) è di spirito regressivo: ha il culto del primitivo nella forma cruda del primitivo. Tutto ciò che può essere caratterizzato col prefisso *ur* ha uno strano fascino sulla cultura tedesca » (Omodeo [1940] poi in 1955: 372). Il prefisso « *ur* » ha un valore di primario, originario, antichissimo, come

La verità è che nel compiere la nostra opera di determinazione dei fili che si dispongono nell'ordito di certe disposizioni d'animo moderne, non siamo in possesso di tutti i fili, e quindi l'ordito non riesce completamente. E il filo che manca è per l'appunto quello del cosiddetto mondo primitivo, di quel mondo che oggi più che mai dà segni di presenza, simile a tradizione quasi inaridita che rinverdisca, simile a linguaggio liturgico quasi obliato che ritorni in piena evidenza alla memoria. Come possa la ricerca etnologica storicisticamente orientata mantenere fede a questi impegni, solo l'esecuzione di fatto di una storiografia delle civiltà inferiori può mostrarlo... (ivi: 13)<sup>15</sup>.

Il problema storiografico era dunque maturo per De Martino, e si trattava del problema che resterà centrale nel suo pensiero: la crisi contemporanea, nelle forme che potevano trovare corrispondenza tra ontologia filosofica ed etnografia, negli aspetti del superamento e della caduta; era forse questo tipo di problematicità che non appariva legittima ad Omodeo, e non lo apparve poi a Croce?

Ma vediamo ora alcuni più specifici orientamenti del progetto demartiniano.

Nella critica alla « metafisica » durkheimiana della società e a quella della « mentalità collettiva » di Lévy-Bruhl, De Martino ribadisce la centralità dell'azione individuale, come base della etnologia storicista:

Se per società si intende l'insieme delle condizioni storiche in cui deve inserirsi l'atto dell'individuo, la società non esiste per sé, come ipostasi trascendente all'individuo, ma rappresenta, nella libertà dell'atto individuale, il momento dialettico della necessità [...] ogni atto, nel suo prodursi, non ripete *mai* la situazione storica su cui cresce, ma vi aggiunge un valore nuovo [...]; l'adesione dell'individuo alle condizioni storiche del suo agire non è mai passiva o meccanica, non è, come si è detto, un *ripetere* quelle condizioni; è sempre, in misura anche minima, una ribellione, una modificazione attiva della tradizione [...]. La distorsione che patisce il concreto sviluppo storico per l'effetto della dicotomia arbitraria fra società e individuo è certo meno palese nell'ambito delle società primitive perché quivi fortissimo è il peso della tradizione e poco progredita è la personalità. Ma se è più agevole obliterare l'incremento che la realtà riceve

in *Urtyp* (Archeïpo), *Ursprache* (lingua originaria), *Urtrieb* (impulso ancestrale), ecc.

<sup>15</sup> La correlazione tra primitivismo tedesco dell'età hitleriana e primitivo etnologico è per De Martino fondante, essa suscita il problema contemporaneo che guida « l'anamnesi storiografica » e l'istanza di ridiscendere il percorso della linfa per ricostruire le deviazioni. Il nesso irrazionalismo contemporaneo-mondo primitivo etnologico o demologico è centrale in De Martino e dovrebbe essere oggetto di specifica attenzione critica.

nella coscienza individuale quando questo incremento è scarso, ciò non vuol dire che quell'incremento non sia, e che lo storiografico, se è veramente tale, non debba, quando i documenti soccorrano e l'interesse storico sussista, ricordarlo (ivi: 50, 52, 53).

È questa, sembra, la vera difficoltà demartiniana, quella di una ortodossia crociana portata sul terreno degli « scarsi incrementi individuali », impegnata a sfidare sia il rapporto negativo-positivo nella storia, sia la crociana necessità di giudicare storicamente tenendo conto degli aspetti più alti del processo<sup>16</sup>.

L'attenzione storica agli « scarsi incrementi » appare già inficiare il razionale dispiegamento dello Spirito nella storia, dove, secondo Croce, l'incremento più scarso, o il « contro-incremento » non può essere « ricordato », ma è già sintetizzato nel giudizio etico-politico, nella dimensione più elevata della vicenda umana.

De Martino appare consapevole della difficoltà e tenta di esemplificarne il superamento delineando, in parte, il disegno « storico » che poi si svilupperà — rompendo l'ortodossia categoriale crociana — nel *Mondo Magico*.

Rilievo storico avrebbe solo una ricerca volta a determinare la Weltanschauung del magismo e la funzione storica di tale Weltanschauung. E rilievo storico, in siffatta ricerca della funzione storica del magismo, avrebbe anche il tentativo di determinare se e in quale misura il magismo possa essere considerato come pedagogia della funzione identificante nel suo uso pratico [...]. Tale struttura dell'intelletto ci appare oggi come una istituzione quasi completamente laicizzata [...] ma ciò che appare a noi come un dato sempre posseduto nelle stesse condizioni, ha invece la sua storia e tale storia sarebbe opportuno dichiarare (ivi: 74-5 e n).

È questo il luogo centrale, forse, già precocemente dichiarato, del pensiero demartiniano, e lo è di certo del *Mondo Magico*, e quindi della tematica della crisi-fondazione della presenza. Il disegno è dunque già dispiegato, anche se la sua forza

<sup>16</sup> La posizione di Croce sulla pertinenza storiografica delle masse subalterne è esemplificata sia dalle critiche contro il moltiplicarsi delle storie « dei caratteri dei popoli » che, a suo avviso, non hanno realtà fuori della storia politica, e sono infine una variante del naturalismo; sia dal considerare i « dominati » come « quasi materia sulla quale si opera o piuttosto che si adopera ». Ai dominati è dato valore di « specificazione », nei momenti euristici della storiografia, e si esprime la speranza che « quei tristi strumenti della vita storica diventeranno via via di uso più raro, e soprattutto che essi si nobiliteranno in qualche modo [...] », luogo quest'ultimo che, in altri termini, si trova anche in alcuni accenni di De Martino (*MPR*, *SM* ad esempio). Su Croce e il suo atteggiamento verso i « dominati », il « canagliume » che sottostà alla storia politica, vedi ancora Bruno 1975.

di 'scandalo' doveva prodursi con la concretizzazione etnografica della fondazione dell'*esserci* nell'opera successiva. Forse consapevolmente, ancorché contraddittoriamente con altri luoghi di NSE che sembrano escludere o attenuare la novità di una storia della « funzione identificante », De Martino cita a suo conforto il solo Vico della *Scienza nuova*, e non Croce. Non è ancora chiaro allo stesso De Martino se, delineata, la storia del magismo resterà nel quadro di quelle crociane priorità ideali e non cronologiche, alle quali si sforzarono di essere fedeli le opere di Cocchiara sull'idea del primitivo; o se essa dovrà irrompere nella storia cronologica, cui già alludeva il racconto vichiano delle origini primitive della vita religiosa e morale.

De Martino stesso aveva ribadito l'insistita polemica crociana contro le origini e i comincianti propri del positivismo e dell'evoluzionismo:

Le culture più primitive non sono affatto archeologicamente (o cronologicamente) più antiche [...]. In senso ideale, primitiva è la fantasia nella cerchia teoretica e la pura economicità, la pura vitalità economica, nella cerchia pratica. Siffatto concetto ideale del primitivo si basa sul fortissimo documento storico della nostra meditazione intorno alle categorie dello spirito... (ivi: 71).

Anche in altri passi di NSE il problema del tempo cronologico e dell'idealmente primitivo, o solo del più arretrato, si era posto, suggerendo, in feconda varietà di accenni, altri esiti, e forse quelli che saranno propri della fase seguente all'autocritica sul *Mondo Magico*, i temi dell'arretratezza come diverso modo, ai limiti del patologico, di essere nella storia:

Ogni religione che sia inferiore al grado di cultura e di consapevolezza filosofica raggiunta in una determinata età, religione propriamente non può chiamarsi, ma solo crisi, conato, interna scissione, ibridismo, insincerità, artificio, decadentismo, patologia, esplosione di vitalità, resurrezione dell'umano e del ferino, secondo i casi (ivi: 117).

Espressione che pre-sente successive e più raffinate soluzioni, e già ambiguamente connette primitivismi della Germania hitleriana, e forme di superamento della crisi nella ritualità tradizionale.

Se quanto si dice è fondato, già tutte le potenzialità e le ristrettezze di uno storicismo etnologico sono dispiegate in NSE, ed è dunque questo il testo classico dello storicismo antropologico.

Ma signaleremo infine due temi ulteriori dell'apporto demartiniano, anch'essi tali da indicare oltrepassamenti, benché ancora

cautamente interni all'impianto crociano: il tema della soggettività e quello della specifica « eurisi » etnologica.

Il tema della soggettività del conoscere, pur legato ancora al piano delle manifestazioni dello Spirito e alla fiducia in un rapporto unitario tra Soggetto (Spirito) e soggetti (gli studiosi idealisti), è certo il tema più rilevante, per le conseguenze antropologiche, della critica al positivismo: quest'ultimo aveva infatti escluso o scotomizzato per sua intrinseca necessità concettuale la problematica del 'conoscente', puro strumento recettivo dell'oggettività e regolarità del mondo reale.

In De Martino questa problematica si incontra a molti livelli, ed è destinata a permanere, precisandosi e distinguendosi, in tutta la sua opera. La tematica dell'eurocentrismo si trasformerà in ciò che V. Lanternari ha chiamato « etnocentrismo critico » (Lanternari 1977, 1978; Gallini 1979) e terrà conto non solo dell'Occidente ma anche di interne determinazioni della sua intellettualità (« l'alta cultura »). La tematica più specificamente relativa al soggetto che conosce, e alla soggettività dell'oggetto conosciuto, arriverà fino alle intense pagine della *Fine del mondo* e alla comprensione della interna razionalità del tempo ciclico.

Quest'ultima problematica della comprensione era già stata proposta come rilevante da Croce nella *Storia come pensiero e come azione*, dove egli aveva suggerito anche esempi 'etnologici', traendone elementi dalle pagine di G. B. Vico sui primitivi, e aveva scritto tra l'altro:

Così se io, per risolvermi o ricusarmi a un atto di espiazione, mi raccolgo mentalmente per intendere che cosa sia, cioè come si sia formato e trasformato questo istituto o questo sentimento fino ad assumere un puro significato morale, anche il capro espiatorio degli ebrei e i molteplici riti magici dei popoli primitivi sono parte del dramma presente della mia anima in questo momento e, facendo per espresso o per sottinteso la loro storia, fò quella della situazione nella quale mi trovo (Croce 1938: 6).

Tema, crediamo, di forte suggestione per De Martino che, spingendo in avanti sul terreno dell'etnologia e della ricerca etnografica diretta lo spunto crociano (da questi altrimenti mediato nell'unità del giudizio storiografico) doveva lasciar traccia consistente negli studi. Traccia anche ambigua se si considera che, rotta l'unità Spirito-soggetti, questa posizione poteva ridurre — come spesso ha rischiato in De Martino — l'oggetto di conoscenza a puro esempio, o fantasma della problematica del conoscente, o dar vita — come è stato — a una sorta di coscienza infelice dell'antropologo davanti alle plebi meridionali, tale da

ridurre alla dolente problematicità soggettiva dello studioso, l'altra grande dimensione del conoscere etnologico, quella dell'oggetto empirico, del documento, della sua rappresentatività.

A questo classico problema dell'antropologia è dedicata una lunga nota di NSE (De Martino 1941: 53, n 88) per lo più ancora interna all'orizzonte posto da Vico e ripreso da Croce.

Ma passando a ragionare delle posizioni di De Martino a proposito dell'« eurisi » propria della etnologia, si vedrà che — contro l'oggettivismo acritico della tradizione positivista — egli rivendica a valore, tra le fonti che stimolano l'« anamnesi storiografica », anche la soggettività come fenomeno proprio del singolo:

Perché, quindi, non includere nelle fonti, oltre quelle che di solito si chiamano tali, anche la varia esperienza storica che portiamo dentro di noi, i nostri pensieri, i nostri sentimenti, i nostri abiti morali, la nostra cultura? (ivi: 172).

Luogo che ha già, entro di sé, sviluppi che vanno al di là di Croce e di Vico e fanno presentire il clima delle *Note lucane* (De Martino 1962: 107-21).

In generale De Martino mostra di prediligere, come tecnica euristica, quella elaborata entro la scuola storico-culturale austrotedesca, contro l'evoluzionismo e il funzionalismo. È già interessante questo « impegno » di De Martino (pur entro le classiche critiche di stile crociano ai Graebner o padre Schmidt) nella « bassa » metodologia, cui ricorre proprio perché sente la difficoltà di muoversi etnologicamente al solo livello della filosofia o nella semplice indifferenza verso l'« eurisi »<sup>17</sup>. Questa predilezione segnala una tendenziale vicinanza tra storicismo e metodi della comparazione basata su criteri di diffusione areale e cicli culturali, la più 'contestuale', e insieme individuante, che si sia data tra le metodologie antropologiche, attenta al singolare e ai processi specifici di aree determinate della « Kultur », tesa generalmente a ricostruire *passaggi* storici più che sistemi o fasi. Una vicinanza questa che abbiamo notato già per la filologia di V.

<sup>17</sup> Croce e De Martino chiamano, come è chiaro, « eurisi » ciò che comunemente il demologo chiama metodologia (v. Cirese 1973<sup>2</sup>, in specie su collezione e trattamento, raccolta e documentazione, esposizione e analisi dei dati), e chiamano metodologia l'approccio filosofico alla storia. Il *metodo* non è che — etimologicamente — 'strada per raggiungere qualcosa'; è forse banale che le discipline sociali individuino *la strada* nelle operazioni documentarie e nelle operazioni intellettuali adeguate e pertinenti ad esse, e che invece lo storicismo veda la propria *strada* nella filosofia come momento conoscitivo della storiografia.

Santoli e, si può aggiungere, per la elaborazione linguistica da parte di M. Bartoli delle « norme areali », con la quale sia Santoli che Vidossi si impegnarono in confronti e applicazioni (Cirese 1973<sup>2</sup>).

De Martino ovviamente mantiene la grande distinzione tra metodologia e eurisi, tra *alta* e *bassa* metodologia potremmo dire, e colloca la sua simpatia per la scuola storico-culturale sul piano del « praticamente opportuno » e non al livello del « vero », proprio del giudizio storico.

Ciononostante il progetto di integrazione è ampio:

Nei confronti della scuola storico-culturale, la etnologia storicista accoglie, in generale, l'idea, e, in parte almeno, anche l'esecuzione che ne è stata tentata, di una tecnica e di una precettistica filologiche per risolvere la massa confusa dei fatti etnologici in una varietà di culture e in prospettive cronologiche determinate. Ma respinge altresì la pretesa storica della scuola, chiarendo che l'eurisi non va confusa con l'anamnesi storiografica effettiva, né l'ordinamento spaziale e temporale dei fatti con la qualificazione secondo categorie e con la determinazione di processi e d'incrementi (De Martino 1941: 202).

Egli si spinge fino a proporre due *regole* della filologia euristica:

In generale, nella ricerca delle connessioni culturali, è opportuno lasciarsi guidare, per sollecitare il processo di anamnesi storiografica, dal criterio della qualità (concordanze di tratti specifici) e da quello della quantità (numero di questi tratti concordanti) [...] (ivi: 187).

E ancora, a proposito della contiguità geografica e sui « gradi di parentela culturale » applicati anche al metodo cartografico, egli scrive:

In generale, nel momento euristico della ricerca etnologica, è opportuno, per sollecitare il processo di anamnesi storiografica (o per renderlo più agevole quando sarà possibile e in chi sarà capace) ordinare la massa confusa dei fatti etnologici in cicli culturali determinati e in fasi o strati culturali [...] (ivi: 188).

Terminologie e metodi della scuola austro-tedesca, dunque, che presentano la fondazione dell'etnologia storicista come un sodalizio della metodologia crociana con l'eurisi storico-culturale, e con una immagine dello sviluppo culturale per rami.

Altro discorso sarebbe quello di verificare l'operatività negli studi degli incontri di « fondazione » così teorizzati, nell'opera stessa di De Martino. Questi, a nostro avviso, cercò di tenersi fedele al terreno storico-culturale, a costo di numerose perdite di stimoli provenienti da diversi tipi di « eurisi » ma sostanzial-

mente si mosse, fino in fondo, con la convinzione della superiorità di rango del pensiero filosofico, una forma del quale è anche l'esercitarsi a praticarlo usando i materiali 'poveri' dell'area etnologica e demologica.

## 7. La crisi della rifondazione storicista

La storia degli studi riservò al libro successivo di De Martino, *Il mondo magico*, una discussione che non aveva precedenti, e non ebbe seguiti simili, per un'opera antropologica italiana. Un dibattito ancora qua e là vivo nella nostra cultura, in cui si impegnarono filosofi e — nel tempo — critici letterari, politici, studiosi di varia formazione.

In quell'opera, con lo svolgersi dei germi di NSE, l'autore aveva finito per storicizzare le *categorie* crociane dello Spirito, che dovevano invece essere unitariamente fondatrici dell'umano, e quindi impensabili *nel tempo*. Aveva supposto, sviluppando l'accenno di NSE, un'età storica, quella del magismo, in cui — attraverso l'opera « eroica » del mago (Cristo magico, salvatore magico) — si superava l'orizzonte lévybruhliano della partecipazione, della confusione tra soggetti e natura, e si fondava l'*esserci* consapevole dell'uomo nel mondo, la razionalità occidentale, il giudizio e le sue categorie. L'opera si meritò le critiche di B. Croce, di R. Pettazzoni, di E. Paci che, variamente apprezzandola, ne destituiscono di fondamento l'approdo teorico fondamentale<sup>18</sup>. Ma quello che appariva a Croce un ritorno indietro allo Hegel della *Fenomenologia dello Spirito*, apparve ad altri autori un vero rovesciamento critico dell'idealismo, un avvicinamento al marxismo, una complanarità di orizzonti con la scuola di Francoforte. A partire da *MM* si continuò a lungo a valutare l'opera successiva di De Martino: essa riprese con una netta autocritica di quel testo; in cui si negava l'idea della nascita delle categorie, ma si affermavano e sviluppavano altre tematiche già presenti nel *MM*. Sarebbe qui impossibile riprendere quel ricco dibattito<sup>19</sup> ed anche discutere le scelte e la linea culturale complessiva di De Martino.

<sup>18</sup> Gli interventi filosoficamente centrali su *MM* furono poi pubblicati in appendice alla riedizione del volume, insieme a un intervento di M. Eliade (1938; cfr. Croce 1949; Paci 1950: 123-33; Pettazzoni 1947). Tra gli interventi « classici » è da considerare Solmi 1952.

<sup>19</sup> Interventi più netti a difesa del *MM* come opera chiave di De Martino sono quelli di Solmi (1952), di Cases (1973), di Ginzburg (1979); personalmente sono più vicino alla valorizzazione dell'intera opera di De Martino — anche se con forti dissensi teorici e metodologici — come mi pare suggerito dagli scritti di P. Cherchi già citati e già da P. Cherchi 1981.

In generale si può dire che essa si sviluppò continuando a dialogare con Croce, ma staccandosi dallo storicismo, peraltro entrato in una crisi profonda.

Dell'autocritica demartiniana riportiamo qui una sola testimonianza, la più sintetica; tra scarti e sviluppi del proprio pensiero, egli sente la necessità di

sgombrare il cammino da alcuni equivoci ed oscurità che toccano lo stesso concetto di presenza e di « perdita » della stessa. Nella formulazione di dieci anni or sono quel concetto restò impigliato in una grave contraddizione, almeno nella misura in cui pretese di farsi valere come concetto di un'unità precategoriale della persona e addirittura di un'unità la cui conquista avrebbe formato problema storico di un'epoca definita, onde poi, assicurata tale conquista, si sarebbe maturata la condizione fondamentale per la nascita delle distinte categorie operative o valori. La contraddizione non sfuggì al Croce [...] (De Martino 1958: 11)<sup>20</sup>.

Tutta l'introduzione a *MPR* è luogo di riflessione sul cammino percorso, sulla « giovanile baldanza » e « scolastica ingenuità » di « qualche tratto » del *NSE*: si evidenzia la valorizzazione, come luogo centrale del *MM*, della « scoperta della crisi della presenza come rischio di non esserci », mentre la storicizzazione delle categorie diviene oggetto « di alcune importanti correzioni e modifiche che sono state apportate alle tesi teoriche del *Mondo Magico* », e *MPR* avvia più sistematicamente lo studio della *crisi* orientandolo nella dimensione « storico-religiosa », in questo testo legata al confronto tra lamento funebre lucano e pianto antico; altrove impegnata nello studio di altre forme rituali della cultura subalterna meridionale.

Ma, come si è detto, con la fine degli anni '40 il percorso teorico dello storicismo, tra demologia ed etnologia, si è compiuto. La sua influenza diretta, attraverso l'opera di Croce precedente gli anni Quaranta, era già stata espressa, come poteva, nella demologia con Santoli, Vidossi, Toschi ed altri nelle modalità già analizzate, o si era compiuta esprimendosi direttamente nei testi di De Martino e Cocchiara degli anni Quaranta. Ciò che verrà dopo avrà certo continuità con questa stagione, ma si porrà in un ambiente mutato, con nuovi punti di riferimento.

Questo primo bilancio mostra una forte difficoltà di rapporto tra storicismo e discipline sociali, anche negli autori che vi si

<sup>20</sup> È il 1958 e sono quindi trascorsi dieci anni dal *MM*. Una prima netta autocritica si coglieva nella *Prefazione* di De Martino a E. Durkheim, H. Hubert, M. Mauss (trad. it. 1951), ma in *MPR* appare ormai nitidamente la centralità del tema della crisi della presenza.

impegnarono da dentro la filosofia crociana. Più difficile sarebbe affermare che il pensiero di Croce abbia bloccato lo sviluppo dell'area degli studi sociali: si tratterebbe di una tesi troppo semplicistica e riduttiva per l'opera di uno dei più importanti pensatori del Novecento. Croce propose grandi problemi di fronte ai quali gli studi del Novecento o non seppero essere all'altezza, o produssero risposte come quelle di De Martino e Cocchiara, la cui forza concettuale è ancora viva, ma che non potevano divenire realmente base di una corrente di studi specialistici di lungo respiro.

In tal senso sembra ancora attuale una osservazione di R. Pettazzoni, riguardante il De Martino del *MM*:

Ma non è egli stesso a sua volta troppo, ancora troppo filosofo? E non è questa proprio la sua forza, anche se sembra implicare una debolezza? Debolezza filologica in confronto alla soverchiante forza speculativa, non ancora raggiunto equilibrio fra filosofia e filologia, onde questo volume [...] appare anch'esso, come il precedente, più valido nella parte critica che nella costruttiva (Pettazzoni 1947: 304).

Al di là del merito del dibattito sul *MM*, e quindi assunta come proposizione metodologica generale, questa osservazione di Pettazzoni sembra illustrare tutta la vicenda di De Martino e tutta quella dell'impegno dello storicismo verso le discipline etnoantropologiche.

## 8. G. Cocchiara e lo storicismo

Se *NSE* rappresenta il tentativo di fondazione di una *etnologia* storicista che assume al suo interno le istanze storiografiche della demologia, la *Storia degli studi delle tradizioni popolari in Italia* di G. Cocchiara si impegna in analogo progetto sul terreno demologico. Si tratta anche qui di un impegno essenzialmente critico, meno teoreticamente impegnato di quello di De Martino, ma più calato in una tradizione di studi che Cocchiara aveva già largamente condiviso e transitato<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> È nota la biografia intellettuale di Cocchiara, legata idealmente all'opera di G. Pitré, ma con una formazione avvenuta essenzialmente in Gran Bretagna, anche per consiglio di Pettazzoni, e legata soprattutto a R. R. Marett e ad altri maestri dell'antropologia evoluzionista. Di questa fase sono molti saggi. La riitalianizzazione del pensiero di Cocchiara avviene nel clima intenso degli anni Quaranta, e si esprime con la nascita a Palermo di un Istituto di Antropologia Sociale. Nell'immediato dopoguerra, essa è caratterizzata dall'avvicinamento a Croce, mediato anche dall'opera di De Martino, anche se resta operante l'orientamento di Pettazzoni, la formazione filologica

È da segnalare che la formula 'storia degli studi' era assai congeniale alla impostazione dello storicismo, che sulla storia delle idee poteva esprimere il meglio di sé, piuttosto che non in diretti risultati di ricerca etnologica e demologica. Quella di riflettere sugli studi, è una eredità rimasta largamente operativa in Italia, quasi a significare la vitalità del paradigma crociano secondo il quale occorre riflettere dentro di noi il passato per agire conoscitivamente nel presente<sup>22</sup>.

Abbiamo già delineato alcuni dei giudizi che Cocchiara espresse sugli studi otto e novecenteschi, e quali furono i temi più operativi del crocianesimo sul suo pensiero critico: la classica distinzione di rango tra filologia e storia, la critica delle origini come cominciamento cronologico e non ideale, la considerazione delle attività espressive come atto piuttosto che come fatto, la posizione estetica che indicava nella popolarità un tono psicologico<sup>23</sup>.

L'opera di Cocchiara, più generalmente, si impegna col crocianesimo su due fronti, uno è quello della storia degli studi, della storia della cultura e degli intellettuali che si occuparono di popolare e primitivo. Oltre a dare delle opere che non hanno ancora l'eguale su scala internazionale come *Storia del folklore in Europa* (Bonomo-Buttitta 1968)<sup>24</sup>, questo interesse storico « interno » all'area demologica contribuì a produrre, in qualche modo, la definizione di un campo di studi con una sua interna continuità e tradizione, che è come dire quel sentimento di autonomia disciplinare che, concettualmente e crocianamente, Cocchiara negava ([1952] 1971<sup>25</sup>).

D'altro canto, con i saggi sul 'selvaggio', assunti i debiti

giovane e quella metodica dell'antropologia inglese. Di Cocchiara storicista sono le opere più note e più impegnate, dal 1947 in poi ([1947] 1981, 1948, [1952] 1971, 1956, 1959, 1961, 1963). Su Cocchiara v. in particolare Bonomo-Buttitta 1968.

<sup>22</sup> La letteratura demologica italiana è ricchissima di scritti di storia degli studi e delle idee, tanto che questo appare un tratto specifico di tale indirizzo rispetto anche alla cultura non italiana. Oltre i testi della n. 2, si veda anche Carpitella (1970), Seppilli (1977). La generazione successiva si è impegnata ugualmente in studi storici, dando una notevole centralità agli anni Cinquanta (Angelini 1977; Angioni 1971; Clemente-Meoni-Squillacciotti 1976; Pasquinelli 1977; Rauty 1976).

<sup>23</sup> Su questa particolare attenzione verso la dimensione estetica sarebbe da approfondire l'indagine, in sede diversa, giacché il tema del tono popolare, estrinsecamente assunto da molti demologi, e rimeditato da Cocchiara, è assai importante negli studi del campo folklorico per comprendere appieno congruenze e incongruenze dello storicismo demologico.

<sup>24</sup> In un ampio quadro di storia delle idee e degli indirizzi, a partire dal '500, la *Storia del folklore in Europa*, unisce storia degli studi, storia della cultura, e storia dell'idea occidentale di primitivo.

ch'egli aveva verso De Martino, Cocchiara operava su un terreno più sicuro di quello demartiniano, il terreno dell'immaginario culto e popolare legato ai problemi della popolarità e primitività. Egli mosse qui, senza sfidarne i confini, dal tema crociano dell'idealità e non cronologicità del cominciamento e si risolse a studiare l'attualità ideale del primitivo nella storia della civiltà. Come hanno scritto Bonomo e Buttitta a proposito di un'opera del '61, che riprende e sviluppa i temi del *Mito del buon selvaggio*:

*L'eterno selvaggio* è, di fatto, la traduzione di tale concetto in termini di storia della cultura. Qui il mondo primitivo è ripercorso non solo come fattore di « influsso », cioè come entità storico culturale che ha esercitato una influenza sullo svolgimento letterario, artistico, filosofico, scientifico e morale del mondo occidentale, ma anche come « presenza » costante, cioè come atteggiamento permanente nel nostro spirito. Una costante di pensiero che pur variamente concretizzatasi nel corso dei secoli, dal mito del buon selvaggio al Romanticismo, da Rousseau a Pavese, è rimasta tuttavia sempre identica a se stessa come ritorno alle origini, alla natura, in una parola al « primitivo » (Bonomo-Buttitta 1968: 25).

Come si vede l'appoggio incrociato ai temi crociani dell'origine ideale e del tono psicologico produce una riflessione originale, e una duplice chiave « antropologica »: quella — poi ampiamente sviluppatasi — delle immagini del primitivo nella storia della nostra cultura, e quella della attualità psicologica della dimensione « primitiva » entro la cultura contemporanea. Un tema ambiguo forse — quest'ultimo — ma dotato di notevole valenza conoscitiva, che meriterebbe di essere affrontato specificamente alla luce della cultura etnoantropologica più recente: sia delle riproposte di cultura tradizionale degli ultimi decenni, sia delle riprese di valorizzazione oppositiva o critica del mondo etnologico e subalterno.

Ma, su ambedue i fronti, anche l'opera di Cocchiara non sembra poter reggere l'« attuazione » di uno storicismo demologico, coerentemente legato al pensiero di Croce. Al di là del testo del '47, di impianto quasi dogmatico, ma assai temperato dalla « internità » dell'autore alla tradizione disciplinare, le opere successive sembrano riconoscere a Croce alcuni debiti localizzati, ma con scarso interesse verso il suo impianto complessivo ed una assunzione assai generale della istanza storiografica, che si usa piuttosto come critica di diverse correnti, che come strumento di conoscenza di specifiche vicende.

Quando Cocchiara specificamente affronta temi e documenti dell'immaginario popolare, egli si distanzia dalla nettezza, e dal-

l'astrattezza, del « giudizio storico » crociano, per indulgere ai confronti documentali, alle serialità storico-cronologiche, al gusto di scoprire aree ideologiche marginali rispetto alla storia etico-politica, mostrando anche l'utilità di una scuola come quella evolutivista inglese e quella filologica italiana, alle quali Cocchiara si era formato, per riempire i vuoti di una assente « eurisi » idealistica. Ciò si evidenzia nei saggi del *Paese di Cuccagna* (1956), ad esempio, ma anche nell'eredità palermitana del lavoro di Cocchiara: un'opera storica come *Caccia alle streghe* (1971) di G. Bonomo mostra i legami con il disegno di Cocchiara di ricostruire l'immagine del primitivo (o magico, o « altro ») nel pensiero occidentale, ma si autonomizza radicalmente dalla problematica idealista (Bonomo 1971)<sup>25</sup>.

Nel *Paese di Cuccagna* Cocchiara lavora ancora manifestamente con alcuni concetti crociani, ma li piega alle esigenze dello studio: ad esempio, con l'audace attribuzione del concetto di « storia contemporanea » al popolo, in questa formulazione, assai indicativa del tema della 'attualità' del popolare-primitivo:

In realtà le tradizioni popolari, anche quando riecheggiano antiche esperienze religiose e sociali, sono pur sempre per il popolo *storia contemporanea*, in cui le medesime sopravvivenze si stemperano in continue rielaborazioni, che possono anche avere una loro particolare organicità (Cocchiara 1956: 9).

È un tema costante questo che se mostra le distanze dall'evoluzionismo, mostra anche le distanze dal sistema crociano, del quale pure, come fu per De Martino, si « continuano a pensare » temi e luoghi particolari.

#### 9. *Gli sviluppi dell'opera di De Martino: con e al di là di Croce*

Dal dibattito sul *Mondo Magico* alla ripresa autocritica di *Morte e pianto rituale*, nonostante l'apparenza del ritorno a Croce, il distacco demartiniano dal « sistema » o meglio dalla centrale istanza metodologica dello storicismo assoluto, è interamente consumato. Nelle forme di continuità che appaiono vi è certamente un'istanza di « protezione » teorica, che P. Cherchi ha definito come « metis » (Cherchi, in corso di stampa)<sup>26</sup>, ma

<sup>25</sup> In quest'opera vediamo Croce apparire nelle citazioni non più come grande filosofo e storiografo, ma come studioso di cose locali del Regno napoletano: una dimensione dell'opera di Croce che metterebbe conto ricostruire, e sarebbe assai interessante per il quadro degli studi demologici.

<sup>26</sup> Mi riferisco a P. Cherchi (in corso di stampa) e alla tesi di fondo che De Martino utilizza dopo il *MM* una sorta di ripiegamento tattico, di

vi è anche, rispetto alla cultura italiana contemporanea, l'operare continuo di una formazione intellettuale che De Martino non liquida negli entusiasmi di una nuova stagione, né traveste terminologicamente. Ed è da prendere sul serio e su ampia scala quell'intento di « continuare a pensare » alcuni luoghi e frammenti di Croce, col quale cominciano le pagine di *MPR*. Certo è che anche il clima culturale è mutato, ed in De Martino si evidenziano alla lunga i temi per lui centrali dopo il *MM*: staccandosi dallo sfondo storicista la tematica « ontologica » dell'eserci e della crisi assume contorni sempre più netti.

Un De Martino più vicino al marxismo gramsciano (ma anche ai modi dell'hegelismo del *MM*) si percepisce negli scritti « minori » di impegno politico culturale degli anni Cinquanta, avviati dal classico *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno* (De Martino 1949; Clemente-Meoni-Squillacciotti 1976), che avrebbe lasciato negli studi più tracce, forse, di quanto De Martino stesso avrebbe voluto (De Martino 1961)<sup>27</sup>. E negli scritti sul « folklore progressivo » è percepibile l'interesse gramsciano, sia in termini di storia delle classi subalterne, sia di « nuova cultura » (Clemente-Meoni-Squillacciotti 1976).

Ma si tratta di 'distrazioni' entro l'arco complessivo dell'autore, che subito riprendeva il suo 'classico' andamento di pensiero, con la caratteristica oscillazione tra piccoli oggetti di indagine (pianto rituale, bassa magia cerimoniale, tarantismo) e grandi problemi etico-ontologici (essere agiti da, crisi della presenza, esserci o non esserci nella storia, ethos del trascendimento...) unificati da una forte tensione morale contemporanea (trascendere nel valore, superamento) ancora tributaria della *Storia come pensiero e come azione*.

La storia però diventa ormai lo sfondo, più che la linea di svolgimento, della tematica della crisi; è assunta come dimensione crociana del processo dello spirito, ma non più per fare la storia di qualcosa, bensì per collocare la *crisi della presenza* rispetto ad essa (essere nella storia, non essere nella storia, destoricizzazione). Anche quando egli diversamente teorizza la sua opera,

astuzia metodica (*metis*), tornando a far proprio l'impianto storicista ma usandolo come « protezione » di altri temi più centrali nel suo pensiero, come la crisi e il riscatto della presenza, e sviluppando nuovi innesti filosofici già presenti in *MM* come Husserl e l'esistenzialismo.

<sup>27</sup> Nella *Introduzione* a *TR*, De Martino si pronuncia nettamente per una « unica storia » che congiunga subalterni e cultura alta, e ritiene che i documenti (relitti) folklorico-religiosi « non mai [siano documenti di] una storia religiosa 'popolare' contrapposta, parallela e concorrente a quella delle élites sociali e culturali » (De Martino 1961: 26).

il centro resta quello dei meccanismi rituali sottoposti al problema della crisi-reintegrazione della presenza.

Così avviene in *MPR*, dove poco fertile sarebbe prendere alla lettera il disegno storico di spiegare il pianto di Achille attraverso il pianto di Maria (un pianto fossile, quello lucano, assai più frazeriano che crociano), mentre il centro dell'opera è il dispiegarsi, per la prima volta, del tema della crisi e del riscatto, fuori da un orizzonte di *fondazione* dell'esserci; in una dimensione già *condita* in cui il *rischio* di perdersi perdura (Clemente 1983).

Così avviene in *Sud e magia*: il disegno storiografico di partire dalla magia meridionale per risalire alla ricostruzione di una storia religiosa del Sud, ove si incontrino i livelli alti e quelli bassi dello sviluppo e si segnalino le insufficienze della *ratio* occidentale, resta una istanza inconclusa. Ed è lecito pensare che l'idea di una « storia religiosa del Sud » fosse per De Martino piuttosto un impegno di coerenza con la metodologia di provenienza, arricchita dall'esperienza meridionale, che non un reale interesse di pensiero. Assume invece risalto la formulazione, si direbbe « nomotetica », dell'operare della ritualità magica:

In queste condizioni di labilità della presenza si innesta la funzione protettiva delle pratiche magiche. La magia lucana è un insieme di tecniche socializzate e tradizionalizzate rivolte a proteggere la presenza dalle crisi di 'misericordia psicologica' e a ridischiudere mediamente — cioè in virtù di tale protezione — le potenze realisticamente orientate (De Martino 1959: 71).

Il tema dell'essere *agito da*, della *destorificazione del negativo* e della *reintegrazione della presenza in un orizzonte di azione*, è dunque la teoria dell'*oggetto specifico* elaborata da De Martino, ma essa si oppone all'istanza della « individuazione storiografica » ch'egli continua a far propria. Per via di questa esigenza De Martino riduce la teoria di spiegazione della magia e del rito a « risultato della nostra astrazione etnografica, per cui li abbiamo noi stessi separati dal contesto culturale: ed è ovvio che ogni astrazione di questo tipo ha soltanto un carattere provvisorio, e richiede a un certo momento una reintegrazione nel concreto e nella sua dinamica, se si vuol passare dal descrivere al capire » (ivi: 87).

Da questo ritornare all'istanza storicista viene l'esigenza di formulare un progetto, tecnicamente storico-culturale, concettualmente storicista, di storia religiosa del Sud.

Lo studioso di oggi è però costretto ad apprezzare (o criticare) quelle « astrazioni » euristiche, che sono il vero prodotto

dell'opera, mentre il progetto storiografico resta privo di apprezzabile consistenza.

Questo vale anche per un'opera di grande intensità e completezza, come *La terra del rimorso*, per la quale De Martino ricorse a una équipe di studiosi e a una varietà di approcci. Il centro dell'opera è infatti il simbolismo mitico-rituale e il suo operare, e il disegno storicista si riduce ad una analisi della letteratura storica, e a giudizi di epilogo che hanno lo scopo di integrare e dare senso storiografico a un apparato interpretativo che ancora viene ridotto al livello dell'astrazione propria dell'eurisi.

Come già si è accennato, se la lettura è corretta, l'orizzonte della storicità, al di là delle dichiarazioni, ha subito nel De Martino degli anni '50 e oltre una forte rideterminazione. Esso era centrale in *NSE* come piano metodologico, caratterizzato da attualità problematica, impegno soggettivo, capacità di *individuazione*, a partire dalla funzione attiva del singolo nelle società tradizionali. Quest'ultima dimensione giganteggia nel *Mondo Magico*, specializzata nella funzione fondatrice della cultura propria dello sciamano, e dove la problematicità è filosoficamente e cronologicamente storica (il magismo come « età storica », ma il mago come « figura » hegeliana dell'autocoscienza). Il *MM* è dunque, pur « sfondando » le categorie crociane del giudizio storico, l'opera classica dell'individuazione storiografica.

Via via l'*attualità* del problema storiografico si dimensiona nella tematica della crisi del mondo occidentale e trova come suo oggetto empirico forme della ritualità meridionale; l'impegno di comprensione per l'azione si addentra entro i meccanismi della crisi primitiva o subalterna (ma nel fondo sempre dell'uomo occidentale: irrazionalismo, apocalissi, suicidio, ecc.) tingendosi di terminologia psicologica, psichiatrica e psicanalitica, e tenta di espugnare il segreto del meccanismo con cui si crede di potersi sottrarre alla storia (il tempo ciclico, la razionalità entro l'apparenza di irrazionalità), o quello con il quale le culture tradizionali destorificano per restituire all'azione nel mondo. In questo orizzonte l'individuo fondatore di storia, e il singolo — attivo pur entro la staticità della tradizione — declinano a sfondo, il disegno di individuazione storiografica si trasforma in un progetto remoto, e si fa largo una risposta etica che suppone solo lo *sfondo* della storia progressiva dello spirito: il *telos*, l'*ethos* del trascendimento, il superamento nel valore laico, mondano, *umanistico*.

Il fatto è che il protagonista non è più il « prometeo » magico, ma l'antiprometeo, l'uomo in crisi, agito-da, la cui individualità si palesa marginalmente: nella minaccia della perdita, nel negativo, per cui l'individuo potrebbe *non essere* più nella



storia. Al di là di questo sfondo etico, dell'idea di oltrepassamento, la storia si riduce o a sopravvivenza (relitti di civiltà passate) o a disegno (storia religiosa del Sud). Che è come dire che nel De Martino successivo al *Mondo Magico* la teoreticità è affidata piuttosto alla «eurisi» che al giudizio individuante, all'intelletto, piuttosto che alla ragione, per esprimersi nei termini dello storicismo crociano. Contro le premesse dello storicismo, dunque; in una modalità che se appare contraddire le ragioni di questo nell'etnologia, rende De Martino più vicino e leggibile, su un piano in cui possiamo dividerne o no le tesi senza che lo Spirito Assoluto ci sovrasti.

#### 10. Sviluppi ulteriori del rapporto storia-storicismo-demologia

Dopo gli anni Quaranta la problematica dello storicismo è profondamente mutata, e appare tale da non potersi più parlare in senso stretto di quella corrente di pensiero con le sue premesse e le sue istanze concettuali. Ciò non significa, ovviamente, un diminuito interesse per la storia, né comporta lo scomparire di riflessioni o polemiche legate a quelle teorie, ché invece vi sono influenze perduranti di quella stagione negli studi dal '50 in poi.

Il principale indirizzo che si potrebbe studiare in rapporto con lo storicismo, negli studi etnoantropologici, è quello che prese le mosse dai *Quaderni dal Carcere* di Antonio Gramsci e dalla loro pubblicazione nel corso degli anni Cinquanta. Ciò richiederebbe un quadro della cultura italiana del dopoguerra che qui non è possibile. Certo lo storicismo gramsciano, una forma originale del marxismo che «fece i conti» con la filosofia di Benedetto Croce, fu meno filosofico e teorico dell'idealismo, ma fu dotato di una grande forza analitica su fenomeni la cui dimensione storica il sistema crociano non poteva far emergere. In particolare esso suscitò una importante storiografia del movimento operaio, dentro la quale un filone etico-politico (gruppi dirigenti) e un filone sociale (storia delle classi subalterne) dovevano ancora scontrarsi. L'influenza crociana non fu trascurabile dentro questo indirizzo, tanto che in quel periodo fu riproposta verso la rivista «Movimento Operaio» cui collaborava Gianni Bosio, l'accusa di «filologismo», e affrettate liquidazioni colpirono la tematica demartiniana del magismo e i molti interessi per la cultura folklorica (Clemente-Meoni-Squillacciotti 1976; Clemente 1981).

Nel quadro «non-accademico» degli studi demologici, una netta dichiarazione per la storia e contro il folklore (con l'opposizione uomo storico - uomo folklorico o dimezzato) fu di G.

Bosio. Ma la sua concezione della storia, per quanto si avvalsesse anche di tematiche demartiniane, fu piuttosto legata al filone operaista del marxismo e al Marx storico, tesa a riconoscere e potenziare l'autonomia culturale di una cultura proletaria, oppostiva entro la società capitalistica. Ed è un indirizzo che ha dato un notevole contributo agli studi, segnando fortemente gli anni tra il '67 e il '77 (Bosio 1975)<sup>28</sup>.

All'opera di Gramsci si riferì De Martino negli scritti minori di impegno politico (anni Cinquanta), e il valore delle gramsciane *Osservazioni sul folklore* per gli studi demologici fu riconosciuto anche da V. Santoli, erede e continuatore della filologia più vicina allo storicismo (Santoli 1951, ora in 1968).

È sempre a quel pensiero che fecero riferimento, in campo demologico, studiosi come A. M. Cirese, D. Carpitella, L. Lombardi Satriani, e in anni più recenti lo sviluppo di questi riferimenti ha coinvolto quasi tutto il quadro degli studi demologici, legandosi anche alla forte ripresa di interesse per il marxismo sviluppatasi dopo la fine degli anni Sessanta. L'interesse storico, assai forte, presente ancora attualmente nei nostri studi, ha quindi una indiretta impronta storicista, legata alla interpretazione di De Martino, ma soprattutto al diffondersi della riflessione gramsciana. In quest'ultima la dimensione storica potrebbe essere definita anche come «sociologia storica», essendo legata fortemente alla indagine su gruppi di soggetti sociali (intellettuali, partiti, gruppi subalterni) attraverso la cui operatività storica si formano dinamiche culturali, si compongono scontri politico-sociali, si delineano trasformazioni, egemonie e subalternità.

Nell'area demologica, e in quella della «storia sociale», l'opera di Gramsci rese «visibili», sociologicamente e storiograficamente, strati, gruppi, livelli culturali che il crocianesimo avrebbe semplicemente risolti nella storia etico-politica. Si aprì dunque la storia a nuovi soggetti, e la demologia a un modo di concepire la storia più compatibile con il proprio statuto disciplinare.

Per questo — forse — l'influenza gramsciana è sopravvissuta al fortissimo impatto delle teorie sincroniste (strutturalismo, funzionalismo linguistico e sociale, modellistica sociologica, cultura e personalità...) che furono organiche alla fondazione italiana della «antropologia culturale», e dominanti nel dibattito culturale degli anni Sessanta.

<sup>28</sup> La linea di studio e di intervento di G. Bosio si consolidò nell'Istituto Ernesto De Martino di Milano, e nelle sue numerose pubblicazioni di volumi, dischi, e di una rivista, con contributi di C. Bermani, P. Coggiola e molti altri. Questa «tradizione» è stata originalmente ripresa dal Circolo G. Bosio di Roma, e negli scritti di S. Portelli.

In anni più recenti le posizioni gramsciane sul folklore, consolidate nella interpretazione datane da Cirese (1969; 1976), sono state fortemente criticate. Si è sostenuta contro di esse l'esigenza di una piena rivalutazione della organicità e autonomia della cultura delle classi subalterne, e si è teso a rifiutare quell'istanza di raccordo tra egemoni e subalterni, di unità del processo socioculturale delle società complesse, che fu sia dello storicismo (che lo espresse però solo come interesse per i gruppi dirigenti) che di Gramsci e di De Martino. L'idea di una storia 'separata' delle classi subalterne è stata fortemente profilata ancorché entro un dibattito critico.

Ma la distanza dallo storicismo idealistico è ormai molto forte: A. M. Cirese, ad esempio, fino ai primi anni '60 continuò ad usare la formula dello « storicismo integrale », ma in seguito la criticò, lavorando in direzione di strumentazioni vicine alla linguistica strutturale e alla logica, e si espresse criticamente verso la linea De Sanctis-Croce-Gramsci dominante nella cultura italiana postbellica, pur mantenendo fermi alcuni temi del Gramsci delle *Osservazioni sul folklore*. In *Cultura egemonica e culture subalterne*<sup>29</sup> Cirese ha reso organica agli studi demologici la lettura dei passi di Gramsci sul folklore, esprimendola nei termini dei « dislivelli di cultura », e della « rappresentatività socio-culturale » dei fatti folklorici. Questi termini, di forte riferimento negli studi postbellici, intendono collegare l'area demologica ai piani della storia e della sociologia dei gruppi subalterni, ma non implicano una istanza storica o storicistica come fondante la ricerca demologica. I dislivelli di cultura, e il rapporto cultura egemone-cultura subalterna si configurano infatti come grandi riferimenti *formali*, spazi concettuali di orientamento e collegamento della ricerca demologica con storia e sociologia in una modalità che lo storicismo avrebbe definito astrattiva (euristica, dell'intelletto) contro l'istanza conoscitiva, individuante della ragione storica (Clemente 1979).

Peraltro, nella crisi dell'idealismo, il sottostrato positivista degli studi continuava ad operare, sia nella continuazione degli interessi filologici, sia in un eclettismo teorico ben rappresentato dalla classica opera di P. Toschi, *Le origini del teatro italiano* (1955), in cui l'autore, saltando Croce, dialoga col D'Ancona e si riferisce liberamente a indirizzi diversi dal positivismo (tra i quali Frazer e la scuola storico-culturale).

<sup>29</sup> (Cirese 1969a; ora in 1976). Segnalo che in un recente articolo (Clemente-Orrù 1982) ho cercato di approfondire il rapporto tra tematica storico-sociale e folklore in due autori italiani, A. M. Cirese e A. Buttitta. Rinvio a quel tentativo per un completamento del quadro qui proposto.

Resta tuttavia il fatto che lo storicismo, nella interpretazione demartiniana, e il marxismo gramsciano, resero gli studi demologici italiani più attenti alle problematiche del cambiamento nel tempo. Ciò orientò anche l'interesse degli studiosi verso gli indirizzi non italiani più attenti al dinamismo sociale (P. Worsley, G. Balandier, la problematica della storia in E. E. Evans-Pritchard) e verso la storiografia europea. Di questo retaggio fa parte anche una particolare consapevolezza della propria storia culturale, legata all'impegno di diverse generazioni di studiosi e sintetizzata nelle sue basilari « eredità » da V. Lanternari, in un confronto con ambienti intellettuali non italiani (Lanternari 1974: 321-48).

## 11. Osservazioni conclusive

Del percorso intellettuale delineato bilanci sistematici non appaiono possibili. Ed è certo che l'itinerario della nostra ricostruzione ha bisogno di essere ancora ripensato. Troppo a lungo nel dopoguerra, mentre De Martino « continuava a pensare » l'opera di Croce, la cultura italiana è stata impegnata o a proseguirla piattamente o a rimuoverla. Troppe colpe e ritardi degli studi sono stati sbrigativamente attribuiti a una stagione di pensiero che, almeno, si deve riconoscere di alta intensità. Molte delle pagine di *NSE*, ad esempio, sono ancora vivacemente utili nella formazione critica di uno studioso. D'altro canto la polemica idealista contro il positivismo ha fatto irrompere il *soggetto* negli studi, pur rischiando di farne uscire l'oggetto. Ma è forse la tensione complessiva tra soggettività ed oggettività il tema che più merita oggi di essere ripensato.

Ne possono scaturire più puntuali focalizzazioni del rapporto filosofia-demologia, e del rapporto storia-demologia.

Personalmente, in questo quadro, assumo l'*autonomia* del terreno di studi come punto di partenza, con un movimento concettuale contrario a quello dello storicismo. Con la consapevolezza della situazione di debole statuto che la demologia ha oggi, considero come base della disciplina un insieme di procedimenti conoscitivi che sono eredità del positivismo.

Ed è questa base che domanda maggior impegno a comprendere, senza oggettivismo ingenuo, le relazioni tra empiria e teoria, tra vari livelli dell'interpretare e vari del documentare. Filologia positivista e storicismo idealista hanno estremizzato i rapporti tra filosofia e discipline empiriche negandosi a vicenda, e talora producendo per reazione anche indifferenza o mancanza di problematizzazione sugli statuti conoscitivi. È oggi ovvio (linguistica,

strutturalismo, metodi quantitativi lo hanno sottolineato) che modelli, schemi, astrazioni non sono servili supporti dell'anamnesi storiografica, ma pratiche conoscitive. D'altra parte l'urgenza con cui De Martino voleva trasformare dei « materiali » in conoscenze individuanti, non ci è più familiare. Non solo perché non disdegnamo i materiali, ma anche perché la pratica mostra che entro materiali limitati possono prodursi metodi e teorie adeguate, il cui impegno di filosofia non è la ricongiunzione a un sistema, e non certo un giudizio individuante, ma è interno alla dimensione e alla natura della interpretazione prodotta.

Tra « eurisi » e conoscenza vi è una gamma di piani e livelli, di intrecci tra documento, metodo, interpretazione, che appare oggi come oggetto primario di riflessione, distanziando fortemente la radicale dicotomia idealistica.

Personalmente, preferisco oggi il rischio del metodologismo a quello di una filosofia onnivora; e la stessa filosofia forse preferisce le teorie che si formano in ambiti speciali, ad un proprio totalizzante ruolo di direzione delle scienze particolari. L'idealismo è dunque finito, anche se aiuta a pensare molti problemi d'oggi, ed anche se l'oggi non vede prevalere nuove « filosofie » ma il dominio di una crisi epistemologica, larga produttrice di ciò che Croce chiamava « pirronismo »<sup>30</sup>.

Quanto alla storia, l'ultimo trentennio ci ha abituati a dimensioni e forme di essa impensabili, lontane, e certo sgradite all'idealismo: come quelle uscite dalle « Annales », in cui alla storia si estendono sistematicamente categorie come tempo e spazio, e le si toglie il primato della « individuazione ». Della storia diventa protagonista il *tempo* che può essere breve o lungo, ma anche psicologico e obiettivo. Del tempo e delle sue forme diventano protagonisti soggetti sociali molteplici; la storia orale e la demologia impegnata nelle biografie orali hanno configurato un nuovo paradosso: quello di ridare risalto all'individualità, nel senso del De Martino di NSE, ma di negarne la capacità di individuazione, proprio per il moltiplicarsi, al limite irrelato, degli individui che diventano rilevanti nella ricerca storica.

Con la storia sociale e il tempo di Braudel (Braudel [1958] 1969, trad. it. 1973; Le Goff 1981; Rossi, Pietro 1983) è saltato anche un sistema di distinzioni in cui lo storicismo si riconosceva parzialmente, quello elaborato alla fine dell'800 che distingueva i campi del sapere tra scienze della natura e scienze dello spirito, tra livello nomotetico e idiografico, sociologico e individuante, sistema che ha retto a lungo le distinzioni tra i campi del

sapere. Con una storia senza presupposto di svolgimenti dello spirito, laica e problematica, la demologia può avere ampie frequentazioni, a partire da una predilezione per le relazioni sincroniche che condivide con altre discipline sociali, ma che ha urgenza di verificare nel tempo e nel cambiamento. Il rapporto storia-demologia peraltro non ha che da avvantaggiarsi dal confronto con alcuni frammenti staccatisi dallo storicismo, come, ad esempio, la nozione di tempo ciclico e lineare di De Martino o quella di attualità psicologica del popolare di Cocchiara.

<sup>30</sup> È lo scetticismo filosofico e gnoseologico, verso il quale, come istanza critica, mi piace dichiarare la mia simpatia.