

Anno XVII/2020

VOCI

*Annale di Scienze Umane
diretto da Luigi M. Lombardi Satriani*

VOCI



Steve Le Cinq, particolare, foto di Silvia Di Meo, 2018.



ISSN 1827-5095

2020

LPE LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE

VOCI

Annale di Scienze Umane
diretto da Luigi M. Lombardi Satriani

GRUPPO PERIODICI PELLEGRINI

Anno XVII / 2020

VOCI

Annale di Scienze Umane

Direttore: Luigi M. Lombardi Satriani

Direttore Responsabile: Walter Pellegrini

Comitato Scientifico

José Luis Alonso Ponga, Jean-Loup Amselle, Marc Augé, Antonino Buttitta †, Francesco Faeta, Abdelhamid Hénia, Michael Herzfeld, Lello Mazzacane, Isidoro Moreno Navarro, Marino Niola, Mariella Pandolfi, Taeko Udagawa

Comitato di direzione

Antonello Ricci (coordinatore), Enzo Alliegro, Katia Ballacchino, Letizia Bindi, Laura Faranda, Mauro Geraci, Fiorella Giacalone, Fulvio Librandi, Maria Teresa Milicia, Rosa Parisi, Gianfranco Spitilli

Direzione e Redazione:

Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte, Spettacolo
“Sapienza” Università di Roma, Piazzale Aldo Moro 5, 00185 Roma
e-mail: rivistavoci@gmail.com

Coordinamento editoriale:

Mauro Francesco Minervino
e-mail: maurof.minervino@pellegrinieditore.it

Amministrazione – Distribuzione:

GRUPPO PERIODICI PELLEGRINI
Via Camposano, 41 – 87100 COSENZA
Tel. 0984 795065 – 0984 27229 – Fax 0984 792672
E-mail: info@pellegrinieditore.it. *Siti internet:* www.pellegrinieditore.com
www.pellegrinilibri.it

Registrazione n. 525 Tribunale di Cosenza
Iscrizione R.O.C. n. 316 del 29-08-2001
ISSN 1827-5095

Abbonamento annuale € 40,00; estero E 87,00; un numero € 40,00

(Gli abbonamenti s'intendono rinnovati automaticamente se non disdetti 30 gg. prima della scadenza)

c.c.p. n. 11747870 intestato a Pellegrini Editore – Via G. De Rada, 67/c – 87100 Cosenza
I dattiloscritti, le bozze di stampa e i libri per recensione debbono essere inviati alla Direzione. La responsabilità di quanto contenuto negli scritti appartiene agli autori che li hanno firmati. Gli articoli non pubblicati non vengono restituiti.

SOMMARIO

Editoriale 5

Biblioteca

L'etnografia giuridica coloniale italiana.

Ricostruzione storico-critica di un rapporto interdisciplinare

ANTONINO COLAJANNI 11

Quando Boas studiava gli italiani

LEONARDO PIASERE 40

Dal paradigma estetico alla coscienza nazionale.

La cultura popolare fra positivismo, romanticismo e idealismo

MAURIZIO COPPOLA 71

Antropologia applicata in Italia: sviluppi e ripensamenti

MARA BENADUSI 93

Questioni storiografiche e didattica universitaria della demologia in Italia

GABRIELLA D'AGOSTINO 120

L'antropologia culturale in Italia: problemi storiografici

FABIO DEI 145

Miscellanea

Dopo la primavera. Autorità, emancipazione e germinazione di nuove soggettività politiche nella Tunisia contemporanea

GIOVANNI CORDOVA 172

Islamofobia e sessismo nella rappresentazione delle donne musulmane in Italia

FIGIELLA GIACALONE 198

Cultura materiale e alterità: il caso del Museo di Antropologia ed Etnografia di Torino

ERIKA GRASSO 223

Camera Oscura

Ritrarre i migranti ai confini europei. Antropologia visiva fra analisi critica e proposta fotografica

SILVIA DI MEO 247

Si parla di...

Il diario di campo di Renato Boccassino: una prima analisi

NAIMA QUINTILIANI 288

Recensioni

Carmela Biscaglia (a cura di), *Album di famiglia di Rocco Scotellaro*, Foggia, Grenzi editore (p. 296); Milagros Branca, *Storia di Uliviero*, Milano, Baldini&Castoldi (p. 297); Ottavio Cavalcanti, *Santità, aldilà, cibo, altrove reali e simbolici. Intrecci, trame, divagazioni*, Soveria Mannelli, Rubbettino (p. 298); Antonino Cusumano, *Per fili e per segni: un percorso di ricerca*, Palermo, Museo Pasqualino (p. 299); De Rossi Antonio, *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, Roma, Donzelli (p. 301); Mabel Englaro (a cura di), *La verde attrazione. Guida alle architetture del verde: uccellande storiche in Friuli*, Roma, Gangemi (p. 303); Francesco Faeta, *Il nascosto carattere politico. Fotografie e culture nazionali nel secolo Ventesimo*, Milano, FrancoAngeli (p. 305); Michel Leiris, *L'Africa fantasma*, a cura di Barbara Fiore, Macerata, Quodlibet (p. 306); Gad Lerner, Laura Gnocchi (a cura di), *Noi, Partigiani. Memoriale della Resistenza italiana*, Milano, Feltrinelli (p. 308); Giacomo Mameli, *Hotel Nord America*, Nuoro, Il Maestrale (p. 310); Raffaella Manganiello (a cura di), *Laghi e fiumi: nel folklore, nel lavoro, nella storia*, Roma, GBEditoria (p. 311); Giuseppina Norcia, *A proposito di Elena*, Milano, Vanda (p. 312); Berardino Palumbo, *Piegare i santi. Inchini rituali e pratiche mafiose*, Bologna, Marietti (p. 313); Christian Raimo, *Contro l'identità italiana*, Torino, Einaudi (p. 315); Walter Pedullà, *Il pallone di stoffa. Memorie di un nonagenario*, Milano, Rizzoli (p. 317); Antonello Ricci (a cura di), *L'eredità rivisitata. Storie di un'antropologia in stile italiano*, Roma, CISU (p. 319); Enrica Tedeschi, *Semplice, buttato via, moderno*, Roma, Viella (p. 322).

Notiziario 323

*Prospettive e rappresentazioni di storia e
storiografia dell'antropologia italiana*

a cura di Enzo Vinicio Alliegro e Maria Teresa Milicia

L'antropologia culturale in Italia: problemi storiografici

FABIO DEI

1. "Etnografia italiana"

Riflettere e proporre un quadro d'insieme sulla storiografia degli studi di antropologia culturale in Italia è complesso per due fondamentali ragioni. La prima è che nel nostro paese non si è mai consolidata una storia degli studi delle scienze sociali in generale, e delle discipline DEA in particolare, come campo autonomo. Quello che per lo più abbiamo sono ricostruzioni diacroniche dello sviluppo delle discipline, costruite dall'interno: vale a dire come successione di studiosi e di opere, di teorie e di metodi, che non si avvalgono però degli strumenti specifici della storiografia. Solo raramente questi lavori tentano di mettere in relazione lo specifico campo scientifico con il più ampio contesto storico-culturale in cui esso si colloca; così come raramente utilizzano fonti diverse dalla letteratura edita, come ad esempio epistolari o altri documenti d'archivio. Solo in tempi recenti alcune ricercatrici e ricercatori hanno tentato di fondare una vera e propria storiografia del campo DEA, occupandosi prevalentemente con taglio monografico delle origini ottocentesche (penso prima di tutto ai lavori di Sandra Puccini, ad esempio Puccini 1999, 2005), del contesto coloniale (Sorgoni 1998, 2001; Dore 2017), per approdare negli ultimi anni ad ampi quadri complessivi con i volumi di E. Alliegro (2011), che dalla scuola ottocentesca di Mantegazza giunge fino agli anni '70 del Novecento, e di B. Palumbo (2018), che si concentra invece sul panorama contemporaneo. A questi lavori si potrebbero aggiungere i contributi autobiografici e le memorie di studiosi, come quelli raccolti in volumi e numeri di riviste (ad esempio Petrarca 1985, "L'uomo" 2012, Sanga-Dore 2017-2018). In questi contributi, tuttavia, i tre settori che compongono l'ambito DEA si intrecciano strettamente, in modo che non è di solito possibile distinguere una storia dell'antropologia culturale da quella dell'etnologia e della demologia. Né potrebbe essere diversamente. Le tre sub-discipline, infatti, non solo hanno condiviso, in diverse miscele, per così dire, uno stesso patrimonio di risorse

teoriche, metodologiche e interpretative; ma si sono anche incontrate nelle stesse opere e nelle stesse figure di molti studiosi, spesso transitati dall'una all'altra nei loro incarichi di insegnamento e nelle loro pratiche di ricerca. Ed è questa la seconda ragione che rende assai difficile isolare una storiografia specifica sull'antropologia culturale, diversa da quella etnologica e demologica. Procederò quindi nel tentativo di identificare alcuni momenti e problemi nell'evoluzione di questo specifico campo disciplinare e nei resoconti storici che ne sono stati offerti, senza pretese di sistematicità e con l'unica speranza di sollecitare ben più sostanziali e solidi lavori.

È forse un luogo comune ritenere che l'antropologia culturale trovi una sua specifica dimensione in Italia solo dopo la Seconda guerra mondiale; e che ciò avvenga principalmente attraverso l'influenza della *Cultural anthropology* americana. Ma, come molti luoghi comuni, ha un ampio fondo di verità. È vero che Enzo Alliegro sceglie di intitolare il suo già ricordato volume – finora senza dubbio la più sistematica ricostruzione storica delle discipline DEA italiane – proprio “Antropologia italiana”; e fa iniziare la sua trattazione, giustamente, dalla scuola antropologica fiorentina di Paolo Mantegazza e dalla fondazione, nel 1871, della “Società Italiana di Antropologia ed Etnologia”. Ma quella era naturalmente un'antropologia fisica, un insieme di elementi di evoluzionismo biologico, paletnologia, craniologia, frenologia ai quali si univano interessi geografici ed etnologici. Il quadro era quello di un eclettismo tipicamente ottocentesco che aspirava a una fondamentale unità delle discipline scientifico-naturali e storico-sociali; riconducendo però infine tutto al determinismo biologico e non offrendo alcuna condizione per un'autonomia della dimensione che negli stessi anni la scuola britannica cominciava a chiamare “culturale”. Quest'ultima viene per lo più riconosciuta sotto la categoria di “etnografia” (Puccini 1991). Può essere interessante considerare per un attimo il rapporto fra antropologia ed etnografia quale viene disegnato, ad esempio, da Bartolomeo Malfatti nel suo manuale *Etnografia* del 1876 (per un più ampio inquadramento di questo autore Puccini 2011b). La prima è per questo autore la scienza dell'uomo in generale, la seconda lo studio dei popoli. Per quanto intrinsecamente legate, le due discipline devono essere distinte e indipendenti:

Mentre adunque l'antropologo si farà a considerare l'uomo come esemplare di una specie o di un genere zoologico, studiandolo in tutti quanti gli elementi particolari; l'etnografo prenderà ad esaminare l'uomo unito ormai in consorzio co' suoi simili, ricercando i passi che fece di mano in mano verso la socievolezza e la cultura; indagando per quali combinazioni di ele-

menti intrinseci, e per quale concorso di circostanze esterne, si sien venute a disporre diversamente le vicende di ciascun popolo, le costumanze sue, gli istituti, le religioni, le favelle; studiandosi infine di ricavare al cumulo de' fatti, confusi spesse volte e contraddittorj, un principio di ragione o di legge (Malfatti 1878: 8).

La prima parte di questa definizione sembra contrapporre la struttura nomotetica dell'antropologia a quella più storica o idiografica dell'etnografia, anche se poi a quest'ultima è riconosciuto il contrassegno della "vera" scienza, vale a dire la formulazione di generalizzazioni e leggi. Una ulteriore differenza consiste nella profondità dell'analisi evolutiva: l'etnografia infatti "non ha da spignere le indagini proprie più in su dei tempi in cui le razze si sono ormai formate, e si sono formati anche i linguaggi, ed è balenato agli uomini il concetto di un organamento sociale più vasto e complicato che non sia quello della tribù primordiale" (Malfatti 1878: 9). Tuttavia, per Malfatti c'è un senso più profondo che lega le due discipline: questo consiste nel fatto che la teoria evoluzionista ha affermato una volta per tutte l'idea dell'unità della specie umana, "contro le borie nazionali, e contro l'imperiosità dei dogmi". La "boria delle nazioni", espressione che più tardi userà anche Ernesto De Martino, è quello che oggi chiameremmo etnocentrismo. Malfatti scrive qui una delle poche pagine che, negli studi italiani del tempo, si possa accostare allo spirito della *Cultural anthropology* britannica: "Pei Greci non v'era che un popolo, e questo popolo erano essi; gli altri tutti barbari; e il barbaro, come lo schiavo, non poteva essere considerato uomo. In modo non molto dissimile giudicano tuttavia delle genti straniere quei Cinesi di antico stampo, che sogliono guardare al loro paese come al centro o al fiore dell'Universo: boria comune a quanti popoli si trovano ne' primi stadj della cultura". In un rapido excursus storico-filosofico, Malfatti scorge nella religione ebraica nascere il principio della "identità originaria di tutti gli uomini", compromessa però dal principio del "popolo eletto" e di una differenza assoluta tra sé e gli altri. Principio che permane anche nel Cristianesimo, malgrado l'assunzione (solo teorica) dell'uguaglianza di tutti gli uomini davanti a Dio. "Informando tutta la scienza scolastica, queste dottrine impedirono, necessariamente, lo studio positivo de' fenomeni antropologici ed etnografici; anzi il viziarono sino dalle radici" (1878: 5-6).

È dunque il superamento di questa angusta prospettiva, consentito dall'approccio scientifico, che rende possibile una vera etnografia: vale a dire una considerazione delle differenze culturali come variazioni sul tema di un'unica Umanità. Un tale concetto verrà ripreso, nella scuola di Mantegazza, da Lamberto

Loria, studioso la cui importanza nella storia culturale italiana è stata riconosciuta solo di recente da una consistente storiografia (Puccini 2005, De Simonis-Dimpflmeier 2015, Dimpflmeier-Puccini 2019, Dimpflmeier 2020, Giunta 2019). Loria è stato a lungo ricordato solo come fondatore del primo museo italiano di etnografia regionale (nato a Firenze nel 1906), protagonista della mostra e del Congresso di Etnografia Italiana del 1911 e fondatore della rivista *Lares*. Il che ha portato a considerarlo come uno dei caposaldi degli studi novecenteschi sulle tradizioni popolari, assieme a Giuseppe Pitrè. Oggi l'accesso alle sue note di campo, riguardanti in particolare il lungo soggiorno in Nuova Guinea tra gli anni '80 e '90 dell'Ottocento e quello in Eritrea del 1905, ha consentito di restituirne una più ampia dimensione di studioso, oltre che di viaggiatore ed "esploratore". Ad esempio Francesco Faeta (2011:105-6) lo pone tra i principali responsabili (insieme a Pitrè stesso e, più tardi, a De Martino) di una involuzione in senso "domestico" degli studi italiani (per un dibattito su questo punto rimando a Dei 2012, Faeta 2014). Dopo molti viaggi e la costruzione di un profilo nettamente cosmopolita, Loria ha nel 1905 una "svolta folklorica", che in alcuni suoi scritti attribuisce a una sorta di illuminazione improvvisamente ricevuta nel corso di un viaggio in Campania, a Circello del Sannio: "perché andiamo tanto lontano a studiare gli usi e i costumi dei popoli, se ancora non conosciamo quelli dei nostri connazionali uniti politicamente sotto un solo governo; ma con nel sangue fuse, o semplicemente mescolate, mille eredità diverse?" (Loria 1910: 4, anche Loria 2011 [1911]: 73-74). Da qui in poi, abbandonati i viaggi, Loria si dedica interamente alla valorizzazione delle culture regionali italiane. Fabiana Dimpflmeier, che con Sandra Puccini ha studiato a fondo la vita e il lavoro di Loria, ha in realtà mostrato che quella "illuminazione" è stata il frutto di un più lungo e meditato percorso, legato a un più generale mutamento del clima politico-intellettuale dell'Italia nei primi anni del secolo. Ma, soprattutto, hanno mostrato che l'interesse per le differenze interne o le culture regionali italiane non può esser del tutto assimilato a un ripiegamento verso le angustie scientifiche da un lato e politico-nazionaliste dall'altro. Loria non è fautore di alcun "localismo", e sul piano scientifico non rinuncia mai a quell'idea ampia di etnografia che si era costruito nei lunghi anni melanesiani. La sua visione d'insieme, infatti,

unita al fine comparativo, che dal confronto dei diversi usi e costumi avrebbe potuto cogliere nessi e analogie a livello regionale ma anche legami più ampi con i "popoli selvaggi e semiselvaggi", Loria la ereditava dalle sue ricerche papuane. L'etnografia italiana incorporava, pur con le dovute differenze, le categorie di indagine, le modalità di ricerca e l'approccio

sviluppati in Nuova Guinea britannica e formalizzati nelle istruzioni per la Colonia Eritrea, che avevano già veicolato parte degli importanti fermenti di ripensamento epistemologico e dei confini della disciplina che erano nell'aria. Nel suo volersi distinguere dall'antropologia generale, che si stava definendo sempre più come antropologia fisica, e nel suo voler superare le precedenti tradizioni di studio nostrane (la demopsicologia, le tradizioni popolari, il folklore), essa riuniva al suo interno un più vasto *range* di "documenti" [...] e rappresentava solo una parte di una più generale etnografia, con cui, in ultimo, si sarebbe dovuta interfacciare. In fondo, il suo era un tentativo, certo rimasto incompiuto e tutt'altro che strutturato, di accostare le "mille eredità diverse" degli italiani alle "mille patrie insulari" dell'esotica Melanesia (Dimpflmeier 2020: 197).

Lo dimostra fra l'altro il suo programma di fondazione della rivista *Lares*, il cui titolo sembra fatto apposta per indicare il "ripiegamento domestico", ma che gioca al contrario verso una sprovincializzazione della tradizione folklorica, sintetizzata dalla seguente perentoria affermazione: "Bisogna dunque che i folkloristi si convertano in etnografi" (Loria 1912:19). Loria aspira a costruire una "etnografia italiana" come moderna scienza sociale, organicamente collegata ai più avanzati indirizzi europei, comprensiva delle ricerche sui "selvaggi" e sulle diversità lontane ed esotiche, così come dei dati dell'antropologia fisica e dell'archeologia. È un merito che gli riconoscerà fra gli altri Raffaele Pettazzoni, che in un necrologio del 1913 descrive così il suo maggior apporto scientifico: "Il concetto più vasto di etnografia italiana introdotto come correzione del concetto troppo ristretto di folk-lore; l'etnografia generale [...] posta come base della etnografia italiana; lo studio del popolo italiano condotto sistematicamente e coordinato per tutte le regioni d'Italia, senza trascurare i risultati della scienza generale dei popoli" (Pettazzoni 1913: 1). Rimando ai lavori di Sandra Puccini per un'analisi dell'origine dell'espressione "etnografia italiana", usata per la prima volta secondo questa autrice da Enrico Morselli nel 1984, a indicare "un campo diverso da quello delle 'tradizioni popolari'", che esisteva già da tempo (sia pure ancora senza cattedre universitarie) e che fino ad allora aveva documentato soprattutto il versante 'nobile' del folklore: canti, poesie, fiabe e proverbi. Con il nuovo termine, invece, Morselli indicava la vita minuta e quotidiana delle classi subalterne, quale emergeva dagli oggetti della casa, del lavoro, della religiosità: testimonianze materiali e visibili dei costumi e delle credenze dei nostri popoli" (Puccini 2011a: 67-8).

2. Prima della “svolta”

Mi sono soffermato su questa pagina della storia degli studi italiani non solo perché è al centro di un nodo e di un dibattito storiografico consistente; ma anche perché l'elaborazione del concetto di una “etnografia italiana”, che nasce nel tardo Ottocento (Bravo 2013) e si distilla nel progetto (mai totalmente compiuto) di Loria, sembra rappresentare la promessa di sviluppo di una antropologia culturale come moderna scienza sociale non poi così distante da quella della scuola britannica o da quella americana (anche quest'ultima, dopotutto, nata attorno a “differenze interne”, seppur di diversa natura, come quelle dei popoli indigeni). Come sappiamo, la promessa non si realizzerà. I motivi della netta involuzione degli studi etnografici italiani dopo la Grande Guerra rappresentano a loro volta un nodo storiografico da sciogliere. Si dice di solito che ciò è dipeso dalla scomparsa della generazione dei Pitré e dei Loria, che non hanno lasciato una vera e propria scuola; dal prevalere, nel ventennio tra le due guerre, di una cultura umanistica guidata dall'idealismo storicistico crociano, così ostile allo sviluppo e all'autonomia delle scienze umane e sociali; alle chiusure autarchiche del fascismo, che tagliano fuori la cultura italiana dai grandi fermenti che caratterizzano in quegli anni non solo l'antropologia ma anche la psicologia, la psicoanalisi, la storia delle religioni; e infine dalla cappa ideologica del regime, che ha piegato a fini propagandistici e a sostegno di posizioni conservatrici e razziste da un lato l'antropologia fisica, conducendola (se ve ne fosse stato bisogno) verso le posizioni razziste di un Lidio Cipriani e della sua rivista “La difesa della razza” (fra l'altro Cassata 2008), dall'altro gli interessi per il folklore e le tradizioni popolari: emblematica la vicenda della rivista *Lares*, rifondata da Paolo Toschi nel 1930 e ben presto attratta nell'ambito delle politiche culturali fasciste attraverso la OND (Cavazza 1999, Dei 2020).

Anche in questo caso, si tratta di luoghi comuni dotati di un buon fondo di verità, ma al tempo stesso forse un po' semplicisti. Era stato già Vittorio Lanternari, in un saggio degli anni '80, a provarsi a metterli in discussione, considerando il periodo tra le due guerre non soltanto una sorta di “vuoto” antropologico, ma una fase preparatoria (fase di “seminazione”, la chiama) alla vera e propria “svolta” del dopoguerra, che ne incubava in qualche modo le premesse. Lanternari (1987: 304-5) dà ad esempio grande risalto alla figura di Raffaele Pettazzoni, che ha il merito di introdurre in Italia una storia delle religioni su base laica e a indirizzo storico-comparativo, contrapponendosi sia a Croce (che negava l'autonomia di questa disciplina), sia al diffusionismo di Padre Schmidt e alla sua teoria di un monoteismo originario. In campo folklorico, le figure che gli appaiono di maggior rilievo sono quelle di Giuseppe Vidossi e Vittorio Santoli, germanisti e

studiosi di poesia popolare – anche in questo caso, per la “resistenza” al punto di vista crociano e per la difesa d un certo grado di autonomia della letteratura popolare rispetto a quella còlta e scritta. Scarsa appare invece la considerazione di Lanternari per Raffaele Corso, che definisce “operoso raccoglitore di materiale etnografico e folklorico, che si ferma a descrivere aspetti della vita popolare, quotidiana e cerimoniale, o a riportare leggende popolari”; aggiungendo che

la vecchia vena popolarista tardo-romantica persiste in lui, con le nozioni di “sopravvivenza” e quella coniata da lui di “reviviscenza”. In linea di massima l’etnologia in questa fase (ma per Corso è più appropriato il termine di “etnografia”), a dispetto del clima culturale di oscurantismo, muove i suoi primi passi, ed esprime un suo potenziale di crescita nelle prime ricerche sul campo, in certi tentativi di elaborazione teorica, nell’interesse per indirizzi stranieri”(Lanternari 1987: 305.).

Un’attenzione più puntuale a Corso è rivolta da Enzo Alliegro, che sottolinea la sua contrapposizione alla scuola fiorentina di Mantegazza e all’idea di unità disciplinare fra antropologia (fisica) ed etnografia, e la conseguente rivendicazione dell’autonomia di quest’ultima. Rivendicazione che si concretizza nella possibilità di ricoprire la prima cattedra di ruolo di Etnografia, istituita a Napoli nel 1933, e nella redazione del manuale *Etnografia. Prolegomeni*, uscito nel 1941, che mira a separare nettamente la “scienza dei popoli” dalle tassonomie razziali che ne avevano fino ad allora rappresentato la premessa. Come osserva Alliegro, “attraverso le pagine del volume di Corso, in cui la parola ‘razza’ fu del tutto omessa, volume che rescisse ogni residuo legame con gli approcci tassonomici dell’antropologia ottocentesca, le scienze dell’uomo italiane [poterono disporre] di un’organica e sistematica bibliografia specialistica di caratura internazionale. Fu questo uno dei più importanti risultati prodotti dalla netta presa di distacco da quei filoni non specificamente etnografici ed etnologici, tanto di quelli fisico-anatomici, quanto di quelli propriamente linguistici, geografici e peletnologici” (Alliegro 2011: 237; su Corso anche Lombardi-Satriani 2019: 39-53).

È sufficiente tutto questo a pensare che durante il ventennio gli studi italiani pongono le condizioni per quella che sarà l’antropologia culturale del dopoguerra? Difficile pensarlo. In realtà, né Pettazzoni, né Corso, e neppure Santoli e Vidossi, per quanto studiosi rispettati e apprezzati, giocheranno un ruolo importante negli sviluppi culturali postbellici. Questi ultimi sono caratterizzati da una radicale “svolta” che si allontana da un approccio prevalentemente filologico e classificatorio per approdare a interessi di teoria sociale e all’uso di un concetto

pienamente antropologico di “cultura”. “Svolta” è del resto l’espressione usata dallo stesso Lanternari, che ne vede il tratto saliente proprio nell’abbandono dei vecchi steccati disciplinari (Antropologia fisica vs. etnografia, etnologia vs. folklore) a favore di una più ampia dimensione antropologico-culturale. Quella del dopoguerra è a suo parere

Un’antropologia critica, dinamista e d’impianto storico-sociale. Carlo Levi, Antonio Gramsci, Ernesto De Martino segnano il suo atto di nascita tra il ‘45 e i primi anni ‘50. Con loro ci si libera, anzitutto ma non unicamente nel campo folklorico, dai residui positivisti e dai pregiudizi sociali, etnici, razziali che contrassegnavano in parte l’antropologia dell’età ante-guerra. Si supera il riduzionismo speculativo del metodo storico-culturale tradizionale; si scopre e si enfatizza la dimensione storico-sociale dei fatti culturali, assumendo il criterio della contestualizzazione storica come cardine delle analisi. Ci si rende conto ben presto della validità storiografica universale, e non solo “demologica”, delle nuove istanze metodologiche. Così, accanto al nuovo “folklore” nasce una nuova “etnologia”, ed entrambe le discipline si elevano ad una nuova dimensione epistemologica, nel segno dell’antropologia culturale (Lanternari 1987: 311).

Lanternari è studioso che tocca ecletticamente sia etnologia africanista e comparatista sia folkloristica, passando dallo studio della Grande festa a quello dei movimenti carismatici in ambito coloniale, dall’etnologia in Ghana alla medicina popolare italiana: ed è significativo che veda proprio in un concetto più ampio di “antropologia culturale” il momento unificante di questi campi diversi ma accomunati da uno stesso impegno teorico. Scrive così che “la ‘svolta’ antropologica [...] coinvolge unitamente folklore ed etnologia”, e che con essa (come testimoniato ad esempio dalla Collana viola Einaudi, “le nostre discipline entrano a far parte, congiuntamente, d’un repertorio di fenomeni e idee accessibili a un vasto pubblico, sensibilizzato verso una presa di coscienza critica di problemi concernenti la cultura di casa e insieme le culture ‘altre’, lontane nei modi di vita e tuttavia presenti ormai al pensiero comune” (Lanternari 1987: 312). Questa “congiunzione” di settori disciplinari in precedenza separati dipende non solo da sviluppi interni al campo scientifico, ma dalla stessa trasformazione dell’“oggetto” di studio, in particolare con gli anni ‘60 e l’avvio del processo di globalizzazione:

Con gli sviluppi recenti delle scienze antropologiche, soprattutto dallo scorcio degli anni ‘60, sfumano i confini fra demologia e antropologia,

e quelli tra antropologia ed etnologia. Infatti, rapida modernizzazione e trasformazioni sociali da un canto, intensi processi acculturativi dall'altro, fanno del "mutamento culturale" — tema tipico dell'antropologia *tout court* (e dell'antropologia culturale come scienza autonoma della cultura) — una dimensione ovvia dei fatti folklorici tanto quanto di quelli etnologici. Così, la vecchia demarcazione tra "primitivi" e "moderni", fra datori e recettori di modelli culturali diventa sempre meno nettamente definibile, per osservatori criticamente prudenti. Ormai l'antropologia da noi, nelle sue varie branche e nelle numerose specializzazioni, sempre più si internazionalizza, arricchendosi dei vari apporti provenienti da indirizzi e autori stranieri (Lanternari 1987: 313-14).

3. Verso l'antropologia culturale

Con questo siamo però andati oltre l'immediata stagione del dopoguerra. Nel 1984, in una rassegna sull'antropologia italiana pubblicata sull'"Annual Review of Anthropology", George R. Saunders caratterizza così i tratti salienti della tradizione nazionale di studi: "l'antropologia praticata dagli studiosi italiani ha un certo numero di caratteristiche distintive. Tra queste porrei una eccezionale concentrazione su argomenti come la religione, il simbolismo, l'ideologia; una decisa centralità degli approcci storici; la tendenza a utilizzare metodologie filosofiche più che empiriche (non da ultimo per la difficoltà a ottenere fondi di ricerca); e un alto grado di politicizzazione" (Saunders 1984: 449). Bene, sono tutti tratti che maturano nella "svolta" postbellica, aggregata attorno a una nuova idea di antropologia culturale. La svolta passa tuttavia attraverso varie linee, indubbiamente collegate tra loro, ma per certi versi anche in reciproca tensione, e che è comunque utile distinguere analiticamente. Una di esse è certamente l'influenza dell'antropologia culturale americana, e attraverso di essa di altre tradizioni (come quelle britannica e francese); influenza che com'è noto è mediata nel modo più esplicito da Tullio Tentori e sta alla base del *Memorandum* del 1958 — vero e proprio manifesto di fondazione di una antropologia culturale italiana in quanto distinta dall'etnologia e dallo studio delle tradizioni popolari. Ci tornerò fra un istante. Almeno altre due linee vanno intanto considerate: quella che fa capo a Ernesto De Martino e al dibattito sul folklore e quella più propriamente filosofica, interessata alle scienze dell'uomo e al concetto di cultura nel quadro di un ripensamento teorico di modelli di soggettività cosciente e di razionalità.

Ascrivere De Martino alla genealogia dell'antropologia culturale italiana può apparire antiintuitivo, visto il disprezzo che egli nutriva verso questa etichetta disciplinare. Com'è ben noto, De Martino definiva se stesso etnologo e storico delle religioni, e non perdeva occasione di polemizzare con la *applied anthropology* di stampo funzionalista e sociologico, come quella rappresentata dalla ricerca in Lucania di Friedrich G. Friedmann. Così come peraltro, almeno a partire dai primi anni '50, aveva preso nettamente le distanze dalla tradizione folklorica, giungendo a parlare dell'autonomia di una scienza folklorica come di uno "spropósito accademico" (De Martino 1954; cfr. Dei 2018: 99 sgg.). Le ragioni di entrambe queste prese di distanza sono ben sintetizzate in un intervento di discussione con Ludovico Quaroni, un architetto partecipante alla spedizione Friedmann. Quest'ultima è, sia pur cautamente, criticata da De Martino per motivi al tempo stesso metodologici ed etico-politici: "L'analisi delle condizioni materiali di esistenza, dei rapporti sociali, del tipo di economia, della natura dei terreni etc., e il correlativo apprestamento di progetti di riforme e di piani non possono esaurire i compiti del Meridionalista" – scrive De Martino. Tali ricerche infatti "non includono nello studio il mondo delle persone come unità culturali in movimento, con una storia culturale alle loro spalle, e soprattutto con una attuale volontà di storia e di emancipazione". Esse presentano inoltre una eccessiva dispersività, composte come sono "da numerosi specialisti con diversissimo orientamento culturale, operanti ciascuno indipendentemente dall'altro per ciascun settore di ricerca, magari in epoche differenti di soggiorno sul posto, senza un indirizzo unitario di metodo e di obiettivi e senza pratica possibilità di lavoro collegiale proficuo". D'altra parte, una opposta unilateralità presentano le "pure ricerche folkloristiche", che considerano "le ideologie popolari, la vita culturale del popolo, al di fuori della concretezza delle condizioni materiali di esistenza, o come si dice oggi, senza esplicito riferimento a una determinata condizione umana. Chi scorra la copiosa letteratura folkloristica del Mezzogiorno non può non rendersi conto di questo limite" (De Martino 1952: 168-9).

Eppure proprio queste rivendicazioni metodologiche (come l'intera opera di De Martino) vanno nella direzione della "svolta antropologica" indicata da Lanternari, e rispondono perfettamente alle caratteristiche distintive dell'"antropologia nazionale italiana" cui fa riferimento Saunders. Centralità del simbolismo e degli aspetti religiosi, della gramsciana "concezione del mondo e della vita"; approccio storico e filosofico; impegno politico (con un richiamo all'emancipazione che vuol essere più radicale rispetto ai progetti riformisti delle ricerche di antropologia applicata di ispirazione americana); e infine un'idea di unità di luogo e di tempo della ricerca, intesa come esperienza immersiva, in contrapposizione

agli strumenti più quantitativi (come i questionari) e al taglio puramente descrittivo delle indagini di taglio sociologico. È dunque una questione di etichette. De Martino critica i metodi sociologici di quella che chiama *applied anthropology*, che considera come strumento di politica sociale al servizio dei governi – ideologicamente compromessa con quello status quo politico-economico che egli vorrebbe invece (in questi anni del suo più acceso *engagement* politico) mettere in discussione. Ma lo fa in nome di un tipo di ricerca che nel dopoguerra, in ambito internazionale e non solo italiano, si configura per l'appunto come “antropologica”, in un senso del termine che include l'etnologia, ma si contrappone alla sociologia quantitativa da un lato e alla folkloristica di impianto filologico dall'altro. Quindi, quando si parla oggi di De Martino come di uno dei fondatori della “antropologia” italiana moderna, forse lo si offende ma si coglie anche un elemento reale della sua eredità.

Se l'approccio demartiniano ha un solido fondamento filosofico, e concepisce la ricerca empirica solo all'interno di una sorvegliatissima cornice epistemologica, c'è un'altra dimensione della filosofia italiana che nel dopoguerra si avvicina a interessi antropologici. Lo fa cercando un rapporto diretto con le correnti internazionali più che con i colleghi italiani delle discipline sociali. Ad esempio il concetto di cultura di Tylor e della scuola britannica; i dibattiti sul relativismo culturale sviluppati all'interno della scuola boasiana negli Stati Uniti; le analisi francesi del “pensiero primitivo”, dal prelogismo di Lévy-Bruhl fino alla strutturalismo di Lévi-Strauss sono fonti di riflessione che occupano a fondo filosofi importanti come Remo Cantoni, Enzo Paci, Nicola Abbagnano, Pietro Rossi. Sono temi che incrociano da vicino quelli demartiniani, ma in una prospettiva diversa, lontana sia da Croce che da Gramsci. I principali riferimenti sono gli indirizzi che De Martino scartava come “naturalistici”, come quelli anglofoni. La prospettiva adottata è per lo più quella di un relativismo delle culture in grado di contrapporsi alla ingessatura della “storia occidentale” (dal mondo classico alla scienza e all'umanesimo europeo moderno) come unica possibile cornice della civiltà: cioè a quel presupposto della tradizione idealista, hegeliana e crociana, cui in definitiva neppure il concetto demartiniano di etnocentrismo critico sfuggiva. *Il pensiero dei primitivi* di Cantoni, uscito nel 1941 (lo stesso anno di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*), è il precursore di questo filone di studi; il filosofo lo prosegue poi nel dopoguerra, risultando fra l'altro fra i principali organizzatori a Milano, nel 1962, del Primo convegno nazionale di Antropologia culturale (Cantoni 1941, 1962; Fabietti 2001: 124-26; Alliegro 2011: 485-7). Il rapporto tra filosofia e antropologia viene coltivato con convinzione anche a Torino, attraverso figure influenti come Abbagnano e Rossi. Il primo ad esempio

difende con forza l'importanza delle scienze sociali contro la loro svalutazione crociana, e in alcuni articoli dei primi anni '60 si confronta con il concetto di relativismo culturale, nel quale sembra scorgere un argine allo storicismo e al suo divieto di usare la comparazione, la generalizzazione e la ricerca di invarianze nelle pratiche umane (Clemente 2008: 3-7; Abbagnano 1962). Pietro Rossi, allievo di Abbagnano, va oltre gli interessi strettamente filosofici del maestro e si confronta da vicino con la tradizione dell'antropologia americana. Egli è fra l'altro curatore presso Einaudi dell'importante antologia *Il concetto di cultura* (Rossi 1970), e autore di numerosi saggi sul tema scritti a partire dal 1957 e riuniti nel volume *Cultura e antropologia* (Rossi 1983). Nella introduzione a quest'ultimo testo, egli ricorda con chiarezza il cruciale punto di disgiunzione rispetto all'impianto demartiniano, che, con tutte le sue prese di distanza da Croce, manteneva però una "visione della storia come progresso dello spirito," con una connessa "prospettiva rigidamente eurocentica".

Anche quando [De Martino] dichiarerà il proprio distacco dalla concezione crociana della storia, la polemica contro l'irrazionalismo lo indurrà al rifiuto del relativismo culturale e alla riaffermazione polemica della centralità dell'Occidente europeo nella vicenda storica della ragione umana. Proprio questo atteggiamento anti-relativistico segna la distanza dalle prospettive metodologiche dell'antropologia culturale, a cui altri studiosi più giovani si richiamavano già verso la fine degli anni '50" (Rossi 1983: viii-ix).

Pietro Rossi ha fra l'altro coperto l'insegnamento di Antropologia culturale a Torino a cavallo fra anni '60 e '70, avendo come assistente Francesco Remotti. Partendo da una formazione filosofica, com'è ben noto, Remotti diverrà il fondatore presso quella università (con un precedente passaggio a Milano, chiamato proprio da Remo Cantoni) di una importante scuola antropologica, lontana ugualmente sia dai metodi della ricerca sociale di tipo tentoriano sia dall'approccio storicista di De Martino e dei suoi successori, e basata invece sulla coniugazione dell'impegno teoretico con una ricerca sul campo "classica" condotta in contesti extraeuropei (Remotti 2012, Gruning, Santoro 2018). Altro importante studioso che stabilisce uno stretto rapporto con la tradizione filosofica di Cantoni, Abbagnano e Rossi è Alberto M. Cirese. Si tratta di un personaggio che si è soliti associare all'ambito demologico, poiché ha una formazione folklorica con Paolo Toschi (oltre che con il padre Eugenio), partecipa al "dibattito sul folklore" degli anni '50 e ottiene la sua prima cattedra universitaria a Cagliari, nel 1957,

in Storia delle Tradizioni Popolari. Inoltre i suoi libri forse più famosi sono dedicati a temi folklorici, e in particolare *Cultura egemonica e culture subalterne* è per molti versi il testo di fondazione della moderna demologia di impostazione gramsciana (Cirese 1973; Dei, Fanelli 2015). Tuttavia si deve ricordare che a Cagliari, dove è rimasto fino al 1972, Cirese ha a lungo insegnato anche Antropologia culturale; cattedra che poi ha ricoperto in modo esclusivo nei suoi successivi insegnamenti presso le università di Siena e di Roma “La Sapienza”. E non si è trattato solo di una titolazione nominale. Nei suoi corsi ha trattato molti autori importanti della tradizione francese e anglofona, da Lévi-Bruhl a Lévi-Strauss, da Morgan a Evans-Pritchard, da Leslie White a Leroi-Gourhan; e i suoi interessi di ricerca hanno sempre più virato verso tematiche antropologiche in senso stretto, come la parentela (al cui “calcolo” in senso cibernetico ha dedicato almeno un ventennio di studi e l’elaborazione pionieristica di uno specifico software). Ed è appena il caso di ricordare che ha introdotto in Italia Lévi-Strauss con la traduzione (insieme alla moglie Liliana Serafini) di *Le strutture elementari della parentela*, ed Evans-Pritchard con un’ampia prefazione all’edizione Laterza di *Introduzione all’antropologia sociale* (Cirese 1971). Il dialogo di Cirese con Pietro Rossi è intenso, specie nel periodo cagliaritano (Clemente 2008). Nei filosofi torinesi egli trova una sponda importante per quel processo lento ma deciso di allontanamento dallo storicismo e dall’influenza di De Martino che aveva iniziato già prima della scomparsa di quest’ultimo (Fanelli 2018). Quella di Cirese è un’antropologia culturale peculiare, diversa tanto da quella demartiniana quanto da quella di Tentori e degli autori del Memorandum – ma anche da quella di Remotti, malgrado i comuni interessi filosofici. Più che alla filosofia delle scienze sociali, Cirese è interessato da un lato alla logica, dall’altro ai caratteri invarianti e alle determinanti materiali e universali delle culture umane. Vede ad esempio nelle potenzialità della cibernetica il sentiero verso quella matematizzazione del sapere antropologiche che già Lévi-Strauss aveva sognato nella *Introduzione all’opera di Marcel Mauss*. Su un altro versante, rilegge il materialismo storico (coniugato con lo studio del processo di ominazione e con l’ergologia o tecnologia culturale di Leroi-Gourhan) come approccio in grado di fondare una teoria universale della razionalità dell’azione sociale, alla quale commisurare le differenze empiriche delle specifiche culture. Così, anche l’apporto storiografico di Cirese si indirizza in questo senso: la parte Q del suo già citato *Cultura egemonica e culture subalterne* può esser letta come una storia dell’antropologia, che conferisce particolare rilievo allo sviluppo del concetto di cultura e si sofferma su indirizzi trascurati invece da altri manuali o storie degli studi, come la linguistica strutturale, il formalismo praghese, l’opera di Propp.

4. Il gruppo del *Memorandum*

Veniamo adesso al *Memorandum* del 1958, e a quegli “studiosi più giovani” (rispetto a De Martino) cui fa riferimento Pietro Rossi nella precedente citazione, che si richiamano più direttamente ed esplicitamente alle prospettive dell’antropologia culturale di stampo anglofono. Enzo Alliegro, nel suo già ricordato volume, ha tracciato un quadro ampio e solido di questa stagione o indirizzo di studi. La sua analisi parte com’è ovvio dal famoso documento del 1958, *L’antropologia culturale nelle scienze dell’uomo. Appunti per un memorandum*, presentato al Primo congresso nazionale di scienze sociali da un gruppo di studiosi guidati da Tullio Tentori e includente Liliana Bonacini Seppilli, Romano Calisi, Guido Cantalamessa Carboni, Tullio Seppilli e Amalia Signorelli. Alliegro segue quindi la stagione degli anni ’60, dei congressi nazionali di Antropologia culturale e della fondazione del CIAC, Centro italiano di Antropologia Culturale, che vede fra l’altro emergere alcuni giovani collaboratori di Tentori destinati poi a svolgere rilevanti ruoli accademici, come Matilde Callari Galli, Gualtiero Harrison e Gioia Di Cristofaro Longo; si sofferma poi sulle vicende dei concorsi universitari, con l’introduzione prima della libera docenza, nel 1959, e poi di concorsi di ruolo specifici per l’Antropologia culturale, con la prima cattedra vinta da Tentori nel 1971; infine, segue il percorso dei principali studiosi, come lo stesso Tentori, Seppilli e Carlo Tullio-Altan, e analizza alcune pubblicazioni paradigmatiche, in specie quelle manualistiche. Ne risulta il quadro compatto di una disciplina che consapevolmente cerca una propria autonomia epistemologica e accademica; e che al tempo stesso intende accreditare un proprio specifico ruolo nella società contemporanea, come strumento sia di supporto alle politiche sociali che di critica alle strutture politico-economiche dominanti. Tale autonomia è perseguita attraverso un distanziamento molto netto dalle tradizioni, storicamente più radicate, dell’etnologia e della folkloristica (o demologia, come comincerà a chiamarsi lo studio della cultura popolare dalla fine degli anni ’60); e, dall’altra parte, attraverso un tentativo di alleanza con le altre discipline sociali “forti”, in particolare la sociologia (che, per note ragioni che non è qui il caso di analizzare, nel dopoguerra italiano conosce una fortuna accademica assai più ampia dell’antropologia, a partire almeno dalla prima cattedra vinta da Franco Ferrarotti a Roma nel 1961). Già nel *Memorandum* il posto (almeno potenziale) dell’antropologia all’interno delle discipline sociali è delineato con grande chiarezza, in relazione a un cruciale presupposto teorico:

I fenomeni umani, trasformati (e arricchiti) in condizioni di integrazione sociale, si strutturano, nel contesto di ciascuna società, in ambiti assai

generali di omogeneità, che chiamiamo piani sociali, e che possono essere così distinti:

- un *piano economico*, piano cioè dell'insieme dialettico delle attività produttive e della circolazione dei prodotti;

- un *piano sociologico*, piano cioè dell'insieme dialettico dei ruoli e dei rapporti individuali e di gruppo;

- un *piano della cultura*, piano cioè dell'insieme dialettico dei patrimoni psichici esperienziali individuali costituitisi in condizione di integrazione sociale. [...]

Si definiscono così chiaramente i confini della *economia*, della *sociologia* e *demografia*, e della *antropologia culturale*, quali scienze volte rispettivamente allo studio del piano economico, del piano sociologico e del piano della cultura; mentre la *psicologia* si volge allo studio della interazione del livello biologico umano con il livello sociale e con l'ambiente ecologico, nella psiche (individuale); e l'*antropogeografia* si volge allo studio della interazione tra livello sociale e ambiente ecologico (Seppilli 1958: 55, 57).

Ciò che colpisce di più nella lettura di questo e altri passi del *Memorandum* è forse lo stile: una scrittura che tenta di presentarsi come rigorosamente scientifica (vs. quella storiografica o umanistica), tutta volta a costruire sistemi definitivi, a classificare le forme della conoscenza in un quadro sistematico che procede per punti o si potrebbe dire per grappoli concettuali fatti di categorie, subcategorie etc. La distanza dalla scrittura – poniamo – di De Martino non potrebbe essere più netta. Ed è uno stile che continuerà a caratterizzare almeno alcuni dei firmatari del documento, pur nella grande diversità dei loro successivi percorsi. Sia Tentori che Seppilli manterranno ad esempio una particolare predilezione per i grandi affreschi concettuali, per la sistematicità argomentativa e la precisione definitoria; e così Signorelli, malgrado l'influenza che su di lei eserciterà lo stesso De Martino (che, ricordiamo, la aggrega all'équipe della spedizione salentina del '59 proprio in qualità di "antropologa culturale"). Ma colpisce anche l'ottimistica convinzione di poter creare un solido sistema delle scienze sociali, nel quale le tre scienze di base (economia, sociologia e antropologia culturale) potessero pacificamente suddividersi il lavoro sulla base di una chiara distinzione degli oggetti di studio. Questa suddivisione viene ribadita da Tentori all'inizio degli anni '80, sostenendo che essa deriva ugualmente dalla teorizzazione di Parsons come da quella di Marx. In un famoso passo marxiano (nell'introduzione del

1859 a *Per la critica dell'economia politica*), egli scorge per l'appunto le basi di questa tripartizione dei saperi sociali: "L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale" (cit. in Tentori 1982, p. 25). Dunque, l'economia studierebbe la struttura, la sociologia la sovrastruttura giuridica e politica, l'antropologia la sovrastruttura culturale. Questa pagina di Tentori merita due diversi commenti. Il primo è che difficilmente si può leggere il passo marxiano come fondativo di una demarcazione disciplinare: la prospettiva del filosofo tedesco rimanda ovviamente alla necessità di studiare congiuntamente quei diversi livelli della vita sociale. E poi, Tentori ha scelto proprio una delle formulazioni marxiane che sottolineano in modo più meccanico la dicotomia struttura/suprastruttura – quella che rende impossibile il riconoscimento dell'autonomia del piano culturale, e che ha infatti rappresentato il principale ostacolo per ogni tentativo di fondare un'antropologia marxista. Del resto, la "divisione del lavoro" fra le tre scienze-base non funzionerà, come dimostra l'ampio sviluppo (anche accademico) della "sociologia culturale"; e, dall'altra parte, l'impossibilità per l'antropologia di limitarsi allo studio delle "forme della coscienza". Non è la spartizione dell'oggetto che definirà i confini tra le discipline, ma il peso delle rispettive tradizioni epistemologiche e metodologiche.

C'è un secondo commento che il richiamo di Tentori a Marx suscita. È curioso che tale richiamo venga proprio dal meno marxista fra gli autori del *Memorandum*. Tentori lo propone nel 1980, al culmine di un decennio in cui il marxismo ha avuto un ruolo decisamente egemone nella filosofia e nelle scienze umane e sociali italiane, ed è forse un omaggio allo spirito dei tempi. Eppure, ai tempi della composizione del *Memorandum*, vi erano stati contrasti fra gli autori proprio sulla centralità e sull'opportunità di usare esplicitamente categorie marxiane. Ecco come Amalia Signorelli ha di recente rievocato quei dibattiti:

Il minimo comune denominatore tra i membri del gruppo era la condivisa definizione di cultura; le divergenze nascevano dal fatto che Tentori, sulla scorta degli americani, tendeva a costruire quella che poi lui stesso chiamò *culturologia*, più attenta all'analisi dei caratteri e delle dinamiche interne delle culture e ai processi inculturativi e acculturativi esaminati in un'ottica psicologico-culturale; mentre Seppilli e Cantalamessa (e anch'io) difendevano due esigenze: quella di una storicizzazione "integrale" e non solo dell'adozione di una prospettiva diacronica dello studio delle culture e la conseguente necessità di collegare sistematicamente il livello dei fatti

culturali con i fatti economici e le strutture sociali. In una prospettiva che, più o meno esplicitamente e consapevolmente, si ispirava a Marx, quest'ultima istanza conduceva inevitabilmente a due questioni davvero spinose: il rapporto di determinazione, reciproca o meno, tra fatti culturali, sociali ed economici; e il rapporto tra ceti, classi, caste, strati, che strutturavano le società, e le culture o subculture che quelle società producevano; che voleva dire anche ragionare sul ruolo della cultura nei possibili rapporti di potere e nei conflitti sociali (Signorelli 2012: 79).

La culturologia di derivazione statunitense di Tentori, dunque, contro una impostazione marxista più o meno sviluppata di Seppilli, Signorelli, Cantalamessa: è in questa tensione teorica che nasce il *Memorandum*. Il compromesso viene trovato perché da un lato, sottolinea sempre Signorelli, “ci attirò la possibilità di utilizzare alcuni concetti ‘americani’ all’interno di un’analisi che tuttavia volevamo saldamente ancorata alla interpretazione storicizzante e conflittuale dei fatti sociali”; dall’altro, per il timore che un utilizzo troppo esplicito della terminologia marxiana sarebbe apparso non scientifico o ideologico e avrebbe allontanato gli ambienti accademici ancora vicini all’ideale di scienze sociali “neutrali” e avalutative (Signorelli 2012: 80).

Ma ciò che davvero unisce i firmatari del *Memorandum* è la volontà di impegnare l’antropologia culturale nella comprensione delle società contemporanee o “complesse”, contro quelle visioni della disciplina che vorrebbero limitarla allo studio di realtà marginali, siano esse le lontane culture “primitive” o le piccole comunità rurali e “arretrate” di casa nostra. La polemica contro l’etnologia e gli studi di folklore non è esplicita nel documento del 1958, ma era chiaramente una delle motivazioni degli autori (le cui successive carriere accademiche saranno in effetti segnate da rapporti piuttosto conflittuali soprattutto con gli esponenti della nuova demologia di orientamento gramsciano). Ascoltiamo ancora Signorelli e Tentori. La prima osserva che “il valore che orientava la nostra iniziativa non era quello della conservazione (documentare e salvaguardare i reperti di culture in via di scomparsa), che sarà autorevolmente proposto di lì a qualche anno per legittimare una nuova funzione del folklore e dell’etnologia in un mondo in rapida trasformazione”; e cita Cirese e Bravo come rappresentativi di questa tendenza (Signorelli 2012: 76). Tentori, da parte sua, ricorda che:

intento unificante del loro lavoro [degli estensori del *Memorandum*] era l’affermazione della legittimità scientifica di ricerche antropologico-culturali sulla società contemporanea (soprattutto quella italiana nella quale essi

operavano), legittimità avversata e negata nei più influenti e potenti ambienti accademici, ispirati all'idealismo crociano o gentiliano e animati da irriducibile spirito antipositivista contro la sociologia (e, quindi, le discipline sociologiche in genere), considerate, secondo una corrente espressione di Carlo Antoni, “scienze dei manichini” (Tentori 1982: 16).

La polemica non era contro De Martino, precisa Amalia Signorelli. E in effetti lei stessa, come Seppilli e Calisi, erano in buoni rapporti scientifici con De Martino. La loro intera carriera può esser letta per certi versi proprio come un tentativo di tenere insieme l'approccio demartiniano con un marxismo più ortodosso, da un lato, e dall'altro con il culturalismo di origine nordamericana; nonché di tenere insieme lo studio della “complessità” con quello delle culture popolari, non racchiuse negli angoli di arretratezza ma seguite nelle loro declinazioni moderne e all'interno della stessa cultura di massa. Basterà ricordare che Amalia Signorelli è stata forse la prima a tentare di innestare il tema della cultura di massa su quello del folklore, curando negli anni '80 un pionieristico numero di “La ricerca folklorica” su *Cultura popolare e cultura di massa* (Signorelli 1983). In quanto a Seppilli, non ha semplicemente rifiutato la lunga tradizione di studi italiani sulla medicina popolare, ma l'ha per così dire raccolta e traghettata all'interno di una moderna concezione dell'antropologia medica (Dei 2019).

5. L'esaurimento delle “tre discipline”

In sintesi. Nei vent'anni che vanno più o meno dalla metà degli anni '50 alla metà degli anni '70 vi sono stati da più direzioni tentativi di costruire una antropologia culturale specificamente italiana, distinta dalla tradizione etnologica come da quella folklorica o demologica. Sia i contributi storiografici che gli interventi memoriali sembrano concordi su questo punto. Così come sono concordi nell'indicare che questa fase degli studi si conclude con il 1975, per motivi non scientifici ma burocratici; in quell'anno il Ministero accorpa infatti le tre discipline – Etnologia, Storia delle tradizioni popolari e antropologia culturale – in un unico settore concorsuale. Accorpamento che confluirà poi nella definizione del settore scientifico disciplinare M-DEA/01 e nella (orribile) denominazione di studi demoetnoantropologici, che serba traccia delle antiche distinzioni ma in una fase in cui queste non sembrano avere più molto senso. Per citare ancora Amalia Signorelli, che scrive a quasi quarant'anni da quel provvedimento ministeriale:

Ho molti dubbi, oggi, sulla positività di quel provvedimento che all'epoca mi sembrò invece opportuno; e credo di non essere la sola. Esso sanzionò la fine del periodo aurorale dell'antropologia culturale in Italia; e forse, almeno a mio giudizio, ne bloccò o almeno rese confuso il passaggio dalla effervescente fase iniziale a una fase di autonoma strutturazione teorica e metodologica, scientifica e istituzionale che pure alcuni studiosi avevano cominciato a costruire (Signorelli 2012: 87).

In altre parole, la mescolanza con tradizioni di studio troppo diverse non avrebbe permesso all'antropologia culturale – come intesa dagli autori del *Memorandum* – di sviluppare basi epistemologiche abbastanza solide, e insomma di guadagnare sufficiente autonomia. Vero è, come sottolinea la stessa autrice, che da allora in poi “antropologia” è diventata la più generica denominazione del campo di studi; e resta merito di quella “effervescente fase iniziale” quello di “aver disancorato la ricerca antropologica dalle sue tradizionali localizzazioni etnologiche e/o folkloriche, [permettendo] la scoperta della ‘cultura delle società complesse’ o contemporanee o come le si voglia chiamare. Da questa apertura si sono sviluppati alcuni tra i filoni di ricerca che ora sono tra i più frequentati dai giovani studiosi italiani: “migrazioni, culture urbane, culture politiche, cultura della salute e della malattia, studi sui generi, culture industriali” (Signorelli 2012: 92). Vero, anche se è possibile che queste tematiche siano arrivate più per l'influenza degli studi internazionali che come conseguenza dei pionieristici studi degli ambienti legati al *Memorandum*. Uno dei grandi nodi storiografici del periodo post-1975 mi sembra infatti questo: in che misura è stata importante la continuità genealogica delle tradizioni di studio nazionali? In che misura, e fino a quando, il dibattito scientifico da un lato, e dall'altro i conflitti e le alleanze accademiche, continuano a organizzarsi attorno all'incontro-scontro fra le “tre discipline”? Queste serbano rilievo e restano ben visibili almeno per tutti gli anni '80. Stanno a dimostrarlo proprio le produzioni storiografiche del periodo. Se confrontiamo ad esempio due raccolte di saggi come *L'antropologia oggi*, uscito nel 1982 ed espressione della scuola di Tentori (Tentori 1982), e *L'antropologia italiana: un secolo di storia*, uscito nel 1985 ed espressione della scuola di Cirese (Clemente e altri 1985), ci troviamo di fronte a immagini incommensurabili della disciplina e a ricostruzioni fortemente difformi della sua storia. Così Tentori, in un lungo saggio dal titolo “Per una storia degli studi antropologici”, si spinge a rintracciare la nascita dell'atteggiamento antropologico nel pensiero filosofico, dal mondo classico a Locke e Herder, transita dalle società scientifiche ottocentesche, e nel contesto italiano conferisce grande rilievo a Carlo Cattaneo

come precursore e a Mantegazza come fondatore di un'antropologia istituzionale, per quanto fisica; discute a lungo il rapporto della Chiesa cattolica con gli studi antropologici, quindi dedica alcune pagine a Pettazzoni e alcune righe a De Martino, per chiudere con l'esperienza del *Memorandum*. Non una parola sulle principali tradizioni etnografiche e folkloriche (se non una riga su Pitré e Loria come fondatori di musei nel campo delle "tradizioni popolari"). Da parte sua Cirese, introducendo il volume del 1985, lo presenta come il punto di partenza di una storiografia demo-etno-antropologica italiana, e discute i motivi della "disparità quantitativa oggettivamente esistente in Italia tra studi demologici e studi d'etnologia" (a favore dei primi). Ma non cita neppure l'esistenza di un filone specificamente antropologico, tanto meno di una storiografia antropologica; né lo fanno gli altri saggi contenuti nel volume, che discutono Cocchiara e De Martino (Pietro Clemente), i rapporti tra la Chiesa e le scienze dell'uomo (Alba Rosa Leone), il Congresso di Etnografia del 1911 (Sandra Puccini), l'etnologia storico-giuridica nella prima metà del Novecento (Carlo Rossetti), e infine i rapporti tra idealismo, marxismo e strutturalismo (Pier Giorgio Solinas). Storie divergenti per discipline che sembrano quasi non riconoscersi reciprocamente – al di là del comune uso del termine "antropologia".

Ma già qualche anno dopo il quadro sarebbe cambiato in modo piuttosto deciso, per una serie di fattori. Intanto, la presunta compattezza dell'ambito demologico si dissolve – in modo non dichiarato ma del tutto evidente. Ho cercato altrove (Dei 2018) di chiarire le ragioni teoriche di questo declino – del fatto, cioè, che l'etichetta di demologia sia stata improvvisamente abbandonata proprio da parte di chi ci era cresciuto dentro; e non vorrei tornarci sopra adesso. Sta di fatto che il tentativo di Cirese, nella introduzione appena citata, di portare in dote l'intera tradizione folklorico-filologica a una comune storia degli studi DEA, non appare già più sensato al momento della costituzione delle società scientifiche: l'AISEA, nata nel 1990, porta nel nome le scienze etno-antropologiche; e la successiva ANUAC semplifica ulteriormente usando l'antropologia culturale come termine ombrello sotto cui accogliere le diverse anime, metodologie e oggetti di studio della famiglia disciplinare. Vittoria su tutti i fronti della visione del *Memorandum*, dunque? Non esattamente: poiché questa nuova e comprensiva nozione di "antropologia" è lontana dal progetto tentoriano, e dal suo modello di storia degli studi, quanto lo è da quello demologico. È ad esempio lontana dalla stretta alleanza con la sociologia che il *Memorandum* auspicava; lontanissima dallo stile di ricerca e dall'impostazione teorica legata a Kroeber, alla scuola di cultura e personalità, alla "culturologia" o alla concezione "mentalistica" della cultura. Del resto in questa fase si assiste a una sempre maggiore internazionalizzazione

degli strumenti di formazione e ricerca scientifica (dottorati di ricerca, percorsi di formazione all'estero, accesso a ingenti risorse bibliografiche soprattutto in lingua inglese); di conseguenza le generazioni più giovani di ricercatori sono sempre meno dipendenti dagli "antenati" nazionali, e trovano altrove spunti di ricerca e fedeltà teoretiche (sviluppo senz'altro positivo, ma con l'effetto collaterale di una accentuata frammentazione degli interessi, dei metodi e dei dibattiti). È espressione di questa temperie intellettuale il manuale che dagli anni '90 conosce senz'altro maggior diffusione in Italia, formando più di una generazione: quello di Ugo Fabietti (1991), che si chiama semplicemente *Storia dell'antropologia* e disegna una successione dei paradigmi teorici del tutto diversa da quelle proposte da Tentori (1960), Costanzo (1966, 1970), Giannotti (1967), Cirese (1973), Tullio-Altan (1971) o Tucci (1973). Una successione che tiene saldamente al centro gli studi anglofoni e francesi, si organizza attorno alla scoperta malinowskiana del *fieldwork* e a quella durkheimiana o maussiana del carattere sociale della cultura; e, ancora, si articola attraverso il funzionalismo, lo strutturalismo e il marxismo fino a giungere a Geertz e al tema dell'interpretazione. È lo standard corrente nell'insegnamento della disciplina negli ultimi venti-trent'anni, almeno fino al massiccio ingresso degli approcci "critici" e postcoloniali. Uno standard che peraltro non fa – consapevolmente – alcun sforzo per ricomprendere le tradizioni "nazionali": se non mancano, specie nella seconda edizione, capitoli sugli studi italiani, non ci si sottrae all'impressione che si tratti di appendici piuttosto avulse da tutto il resto.

Ma soprattutto, a porre fine alla centralità del paradigma delle tre discipline sono stati ulteriori mutamenti istituzionali, come la riforma dei meccanismi concorsuali e di reclutamento e la riorganizzazione di fine anni '90 dell'insegnamento universitario, con la scomparsa definitiva delle vecchie denominazioni dei corsi e la loro sostituzione con un'ampia varietà di moduli didattici uniti solo dal comune riferimento al settore M-DEA/01; e con l'attivazione di corsi di laurea di primo e secondo livello al cui interno una rigida distinzione fra demologia, etnologia e antropologia non avrebbe più avuto alcun senso. Nel già ricordato volume *Lo strabismo della DEA*, Berardino Palumbo ha tentato di ricostruire proprio il quadro a cavallo fra anni '90 e nuovo secolo, interpretandolo come fase di "riallineamento del campo" accademico dopo l'esaurimento della capacità generativa delle tre discipline (Palumbo 2018: 129). Per descrivere un tale riallineamento, egli usa la metafora etnologico-politica dei *chiefdoms*, centri di potere (accademico, in questo caso) dominati da *big men*, che si combattono e si alleano fra loro secondo configurazioni variabili, dettate più dalle convenienze del momento che da profonde appartenenze ai sub-settori disciplinari o a schieramenti

teorico-metodologici. Il suo libro si presenta per certi versi come una etnografia del mondo accademico (anzi della sua piccola porzione demoeoantropologica), che tenta di oggettivare *à la Bourdieu* le relazioni sociali e di potere nelle quali gli stessi antropologi sono calati; portando in primo piano una serie di aspetti (le cordate accademiche, le strategie concorsuali etc.) che sono ben note a tutti ma restano di solito rigorosamente implicite ed escluse dall'autorappresentazione scientifica. I commenti che ha suscitato si sono per lo più focalizzati su questo provocatorio tentativo di far emergere il non detto del discorso accademico. Il libro però propone anche una tesi molto chiara su cosa non è stata e cosa dovrebbe invece essere l'antropologia italiana contemporanea; e propone al tempo stesso un'idea nuova di storiografia antropologica, con la quale mi pare utile chiudere questo contributo. Il limite della tradizione italiana per Palumbo è stato proprio quell'eccessivo interesse per i fenomeni "ideologici" (il simbolismo, la ritualità magico-religiosa) che abbiamo visto già sottolineato da Saunders. O, per meglio dire, la incapacità di porre in relazione tali fenomeni con quelli di ordine politico: in particolare, con il ruolo dello Stato e dei suoi apparati (la burocrazia, i partiti etc.), e con il loro lavoro di plasmazione della cultura e delle coscienze. In un capitolo molto bello su De Martino, l'autore mostra come l'etnologo napoletano abbia costantemente sfiorato nella sua opera il problema del ruolo dello Stato (ad esempio nelle pagine sulla *jettatura* di Sud e magia); ma di non averlo mai veramente messo a fuoco, a causa del suo pregiudizio storicista che gli impediva di ricorrere a forme di "oggettivazione naturalistica della società" (Palumbo 2018: 232). Una "rinuncia" che avrebbe pesato su tutti i successivi sviluppi dell'antropologia italiana: la quale sarebbe tornata a porsi questi problemi solo in tempi più recenti, con l'influenza degli indirizzi "critici" statunitensi che si focalizzano sulla etnografia dei dispositivi statuali.

Personalmente non condivido la prospettiva teorica neo-marxista che Palumbo adotta, e sulla cui base rilegge la storia degli studi. E mi lascia perplesso l'imputazione a De Martino di non esser stato abbastanza marxista o non-ancora-foucaultiano ("al di sotto della coloritura marxiana, in De Martino lo Stato appare una entità morale e regolativa", piuttosto che "un insieme di tecnologie di potere che devono produrre consenso e egemonia" ; Palumbo 2018: 228). Certo, il suo storicismo l'ha tenuto lontano da quell'idea di "marxismo scientifico" che ha segnato il pensiero dell'autonomia operaia negli anni '70 ed è poi rifluita nel poststrutturalismo e nelle forme odierne di "teoria critica". A me sembra che proprio questo gli abbia consentito la profondità e la raffinatezza delle sue analisi etnografiche. Ma di questo abbiamo discusso in altri momenti con Palumbo, e questa non è la sede per continuare a farlo. Mi sembra invece si debba accogliere

pienamente il suo invito a praticare una storia degli studi, anche di quelli recenti, strettamente intrecciata con i più vasti contesti politico-culturali e non limitata al movimento puramente interno dei concetti e delle teorie. A patto di esser cauti verso possibili semplificazioni deterministiche di questo nesso tra realtà politico-economica e scienze sociali. Certo, la discorsività antropologica non si produce in modo avulso dal “potere”. Ma non bisogna neppure dimenticare che si tratta della discorsività di un ristrettissimo gruppo di intellettuali, i quali si collocano in un più ampio quadro delle scienze umane, le quali si collocano a loro volta nel più ampio quadro della ricerca accademica, la quale si colloca a sua volta nel più ampio quadro delle istituzioni culturali, le quali rappresentano solo un aspetto di un più ampio sistema comunicativo, il quale ... etc. Quanti diversi e complessi strati di mediazione si frappongono fra queste dimensioni? È davvero possibile comprendere la loro interazione attraverso strategie conoscitive “oggettivanti”, prescindendo da una lenta e faticosa ricostruzione di processi culturali tortuosi e contraddittori? In altre parole, se la “storia interna” non è più soddisfacente, non dovremmo neppure correre l’opposto rischio di una storia radicalmente anti-storicista, fondata sulla individuazione di dispositivi generali (il sistema neoliberista globale etc.) che sarebbero in grado di produrre in modo diretto le forme della coscienza, inclusa la coscienza degli antropologi.

Bibliografia

Abbagnano Nicola

1962, *Il relativismo culturale*, “Quaderni di Sociologia”, VIII, pp. 5-22.

Alliegro Enzo Vinicio

2011, *L'antropologia italiana. Storia e storiografia, 1869-1975*, Firenze, Seid.

Bravo Gian Luigi (a cura di)

2013, *Prima etnografia d'Italia. Gli studi di folklore in Italia fra '800 e '900 nel quadro europeo*, Milano, FrancoAngeli.

Cantoni Remo

1941, *Il pensiero dei primitivi*, Milano, Garzanti.

1962, *Antropologia e filosofia*, “Il pensiero critico”, IV/3-4, pp. 5-28.

Cassata Francesco

2008, *La difesa della razza. Politica, ideologia e immagine del razzismo fascista*, Torino, Einaudi.

Cavazza Stefano

1997, *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*, Bologna, Il Mulino.

Cirese Alberto M.

1971, *Prefazione*, in E.E. Evans-Pritchard, *Introduzione all'antropologia sociale*, Bari-Roma, Laterza, pp. vii-l.

- 1973, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo.
- Clemente Pietro
- 2008, *Pagine di una nostra storia: il relativismo prudente e ben temperato*, in B. Barba, a cura di, *Tutto è relativo. La prospettiva in antropologia*, Firenze, Seid, pp. 1-18.
- Clemente Pietro, Leone Alba Rosa, Puccini Sandra, Rossetti Carlo, Solinas Pier Giorgio
- 1985, *L'antropologia italiana: un secolo di storia*, Roma-Bari, Laterza.
- Costanzo Giorgio
- 1966, *Introduzione all'antropologia culturale*, Roma, Hermes.
- 1970, *La costruzione dell'uomo. Elementi di antropologia culturale*, Roma, Bulzoni.
- De Martino Ernesto
- 1954, *Storia e folklore*, "Società", X/5, pp. 940-944.
- De Simonis, P., Dimpflmeier, F. (a cura di)
- 2014, *Lamberto Loria e la ragnatela dei suoi significati*, "Lares", volume monografico, LXXX/1.
- Dei Fabio
- 2012, *L'antropologia italiana e il destino della lettera D*, "L'Uomo. Società, tradizione, sviluppo", I-II, pp. 97-114.
- 2018, *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Bologna, Il Mulino.
- 2019, *La categoria di medicina popolare nella storia degli studi demologici italiani*, "Lares", LXXXV/3, (in c.d.s.).
- 2020, "Lares": *a journal in the history of Italian anthropology (1912-)*, in "Berose. Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie", <http://www.berose.fr/> (in c.d.s.)
- Dei Fabio, Fanelli Antonio (a cura di)
- 2015, *La demologia come "scienza normale"? Ripensare Cultura egemonica e culture subalterne*, "Lares", numero monografico, LXXXI/2-3.
- Di Giovanni Elisabetta
- 2016, *L'antropologia filosofica di Remo Cantoni: umanismo critico, "connessione orizzontale" e partecipazione*, "Dada", VI/1, pp. 109-122.
- Dimpflmeier Fabiana
- 2020, *Il giro lungo di Lamberto Loria. Le origini papuane dell'etnografia italiana*, Roma, CISU.
- Dimpflmeier Fabiana, Puccini Sandra
- 2018, *Nelle mille patrie insulari. Etnografia di Lamberto Loria nella Nuova Guinea britannica (1888-1897)*, Roma, CISU.
- Dore Giovanni
- 2017, *Amministrare l'esotico. L'etnografia pratica dei funzionari dei missionari nell'Eritrea coloniale*, Padova, CLEUP.
- Fabietti Ugo
- 1991, *Storia dell'antropologia*, I ed., Bologna, Zanichelli,
- 2001, *Storia dell'antropologia*, II ed., Bologna, Zanichelli.
- Faeta Francesco
- 2011, *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*, Torino, Bollati Boringhieri.
- 2014, *Ancora sul destino della lettera D (...e della lettera A). Riflessioni a partire da uno scritto di Fabio Dei*, "L'Uomo. Società, tradizione, sviluppo", 2, pp. 107-122.
- Fanelli Antonio
- 2018, *"Stiamo dalla stessa parte della barricata politica". La "difficile alleanza" di Alberto Ma-*

rio Cirese con Ernesto de Martino, "Lares", LXXXIV/3.

Giannotti Gianni

1967, *La scienza della cultura*, Bologna, Il Mulino.

Giunta Annamaria (a cura di)

2019, *L'eredità di Lamberto Loria (1855-1913). Per un museo nazionale di etnografia*, Firenze, Olschki.

Gruning Barbara, Santoro Marco (a cura di)

2018, *Traiettorie nell'antropologia culturale in Italia. Una conversazione con Francesco Remotti*, "Studi culturali" 2, agosto.

Lanternari Vittorio

1987, *Ripensando l'antropologia italiana e la svolta del secondo dopoguerra*, "Lares", 53 (3), pp. 299-320.

Lombardi-Satriani Luigi M.

2019, *Vaghe stelle dell'orsa. Il passato è il futuro*, Città di Castello, Luoghi Interiori.

Loria Lamberto

1910, *Del modo di promuovere gli studi di etnografia italiana*, in L. Loria, F. Baldasseroni, *Per l'etnografia italiana*, "Rassegna contemporanea", 3/7, pp. 3-13

1912, *Due parole di programma*, "Lares", 1/1, pp. 9-24.

2011, *Com'è sorto il museo di Etnografia italiana in Firenze (1907)*, "Studi culturali", 8/1, pp. 73-77 (ed. or. 1911).

L'Uomo. Società, tradizione, sviluppo

2012, *Il presente e il futuro dell'antropologia italiana*, numero monografico, 37/1-2.

Malfatti Bartolomeo

1878, *Manuale di etnografia*, Milano, Hoepli (ristampa anastatica a cura di S. Puccini, Roma, Cisu, 2011).

Seppilli Tullio

1958, *L'antropologia culturale nel quadro delle scienze dell'uomo. Appunti per un memorandum*, in T. Seppilli, *Scritti di antropologia culturale*, a cura di M. Minelli, C. Papa, vol. 1, Firenze, Olschki, 2008, pp. 53-73 (ed. or. 1958).

Palumbo Berardino

2018, *Lo strabismo della DEA. Antropologia, accademia e società in Italia*, Palermo, Edizioni Museo Pasqualino.

Petrarca Valerio (a cura di)

1985, *Demologia e scienze umane*, Napoli, Guida.

Pettazzoni Raffaele

1913, *Lamberto Loria*, "Il Marzocco", XVIII/15, pp. 1-2.

Puccini Sandra

1991, *L'uomo e gli uomini. Scritti di antropologi italiani dell'Ottocento*, Roma, Cisu.

1999, *Andare lontano. Viaggi ed etnografia nel secondo Ottocento*, Roma, Carocci.

2005, *Itala gente dalle molte vite*, Roma, Meltemi.

2011a, *Presentazione*, in L. Loria, *Com'è sorto il museo di Etnografia italiana in Firenze (1907)*, "Studi culturali", VIII/1, pp. 67-73-

2011b, *Dalle rozze tribù ai rudimenti della cultura. Bartolomeo Malfatti e il primo Manuale di etnografia (1878)*, in Malfatti B., *Etnografia*, a cura di S. Puccini, Cisu, 2011, pp. 5-45.

Remotti Francesco

1993, *I primitivi in noi: l'antropologia di Remo Cantoni*, in C. Monteleone, C. Sini, a cura di, *Remo Cantoni. Filosofia a misura della vita*, Milano, Guerini, pp. 81-90.

2012, *Antropologia: un miraggio o un impegno?*, "L'uomo. Società tradizione sviluppo", pp. 51-73.

Rossi Paolo

1983, *Cultura e antropologia*, Torino, Einaudi.

Rossi Paolo (a cura di)

1970, *Il concetto di cultura. I fondamenti della scienza antropologica*, Torino, Einaudi.

Sanga Glauco, Dore Giovanni (a cura di)

2017-2018, *Autobiografia dell'antropologia italiana*, "La ricerca folklorica", volumi monografici I e II, 72-73.

Saunders George R.

1984, *Contemporary Italian Cultural Anthropology*, "Annual Review of Anthropology", XIII, pp. 447-66.

Signorelli Amalia

2012, *L'antropologia culturale italiana: 1958-1975*, "L'uomo. Società, tradizione, sviluppo", XXXVI/1-2, pp. 75-95.

Sorgoni Barbara

1998, *Parole e corpi. Antropologia, discorso giuridico e politiche sessuali interrazziali nella colonia Eritrea (1890-1941)*, Napoli, Liguori.

2001, *Etnografia e colonialismo. L'Eritrea e l'Etiopia di Alberto Pollera 1873-1939*, Torino, Bollati Boringhieri.

Tentori Tullio

1960, *Antropologia culturale*, Roma, Studium

1982, *Per una storia degli studi antropologici*, in T. Tentori et al. (a cura di) *L'antropologia oggi*, Roma, Newton Compton, pp. 15-70.

Tucci Giovanni

1973, *Antropologia culturale*, Napoli, Liguori.

Tullio-Altan Carlo

1971, *Manuale di antropologia culturale. Storia e metodo*, Milano, Bompiani.

Abstract

An overview on the historiography of cultural anthropology studies in Italy is a complex problem, since in our country there is no real tradition of history of the DEA disciplines as an autonomous field. What we mostly have are diachronic reconstructions of the studies, built so to speak from the inside. In these contributions, however, the three sectors that make up the DEA area are closely intertwined, so that it is not usually possible to distinguish a history of cultural anthropology from that of ethnology and demology. This article attempts to identify some moments and problems in the rise and evolution of cultural anthropology. Starting from brief notes on the nineteenth century and on the positivist and fascist periods, the second post-war phase is focused, trying to untangle the different sources from which the field of cultural anthropology develops: the influence of American studies, mainly through the work of Tentori and the other authors of the *Memorandum*; philosophical inte-

rests (especially in the Milan and Turin schools) for the themes of cultural relativism; but also the influence of De Martino who, while not loving the term “anthropology”, leads the Italian tradition of studies on popular culture away from folkloric philology and towards an approach that today we could well call anthropological. The article ends with the exhaustion of the distinction between the “three disciplinary fields” (anthropology, ethnology, demology) since the end of the twentieth century, due to both institutional and epistemological reasons.

Proporre un quadro d'insieme sulla storiografia degli studi di antropologia culturale in Italia è complesso, prima di tutto perché nel nostro paese non si è mai consolidata una storia degli studi delle scienze sociali in generale, e delle discipline DEA in particolare, come campo autonomo. Quello che per lo più abbiamo sono ricostruzioni diacroniche dello sviluppo delle discipline, costruite dall'interno. In tali contributi, tuttavia, i tre settori che compongono l'ambito DEA si intrecciano strettamente, in modo che non è di solito possibile distinguere una storia dell'antropologia culturale da quella dell'etnologia e della demologia. Questo articolo tenta di identificare alcuni momenti e problemi nell'evoluzione di questo specifico campo disciplinare e nei resoconti storici che ne sono stati offerti. Partendo da rapide considerazioni sull'Ottocento e sul periodo positivista e fascista, si mette a fuoco la fase del secondo dopoguerra, cercando di districare le diverse fonti dalle quali si sviluppa il campo dell'antropologia culturale: l'influenza degli studi americani, che passa attraverso il lavoro di Tentori e degli altri autori del *Memorandum*; gli interessi filosofici (soprattutto delle scuole di Milano e Torino) per i temi del relativismo culturale; ma anche l'influenza di De Martino che, pur non amando il termine “antropologia”, conduce la tradizione italiana degli studi sulla cultura popolare lontano dalla filologia folklorica e verso un approccio che oggi potremmo ben chiamare antropologico. L'articolo si conclude con la discussione dell'esaurimento della distinzione tra le “tre discipline (antropologia, etnologia, demologia), che si opera in Italia dalla fine del ventesimo secolo per ragioni tanto istituzionali quanto epistemologiche.

Keywords: Cultural anthropology, history of Italian anthropological studies, cultural relativism, marxist anthropology, Tullio Tentori.

Parole chiave: Antropologia culturale, storia degli studi antropologici italiani, relativismo culturale, antropologia marxista, Tullio Tentori.

Stampato da
Pellegrini Editore