

Ancora sul destino della lettera D (... e della lettera A). Riflessioni a partire da uno scritto di Fabio Dei

Francesco Faeta
Università degli Studi di Messina

La rivista “L’Uomo. Società Tradizione Sviluppo”, con il numero 1-2 del 2012, ha ripreso le sue pubblicazioni sotto la direzione di Mariano Pavanello. È stato un traguardo importante, giunto dopo anni di tenace impegno da parte dei colleghi romani della “Sapienza” (in un periodo di penose ristrettezze per le scienze sociali e, in particolare, per l’antropologia); qualcosa che ha offerto continuità a una tradizione di rilievo e che rappresenta certamente, per la comunità scientifica italiana, una rinnovata risorsa e un’occasione di confronto disciplinare e di arricchimento culturale. Mi sia consentito di augurare alla rivista, da queste pagine, sebbene con qualche ritardo, una vita lunga e ricca di successi, e di ricordare, in apertura di questa mia nota, la figura di Italo Signorini, che molto ha dato a “L’Uomo” e che, pur consapevole della forte diversità d’indirizzo culturale e scientifico esistente tra me e il *main team* della rivista di allora, con la curiosità e liberalità che gli erano proprie, mi invitò a scrivere per essa.

Il numero sopra ricordato ha avuto per tema monografico la riflessione sul *presente e il futuro dell’antropologia italiana*, un tema di grande attualità e interesse anche in un’ottica più ampia, come presto vedremo, cui alcuni studiosi hanno dedicato in questi anni una certa attenzione (si vedano Puccini 1999; Dei 2002, 2008; Faeta 2005, 2011; Alliegro 2011). In particolare, tra gli articoli presenti, ognuno dei quali necessiterebbe di accorte considerazioni e osservazioni, quello di Fabio Dei, *L’antropologia italiana e il destino della lettera D*, dialoga con alcune mie posizioni recentemente espresse e richiede, dunque, da parte mia, una più puntuale attenzione (cfr. Faeta 2011; Dei 2012).

Partirò da una premessa per articolare, poi, le mie sintetiche riflessioni in punti distinti, aderenti grosso modo alle partizioni argomentative che l’autore ha dato al suo scritto.

Ho prima accennato al fatto che il tema dell'antropologia italiana possiede, in realtà, un'importanza più vasta di quella ristrettamente nazionale; esso conduce, infatti, verso questioni che sono al centro dell'epistemologia disciplinare contemporanea sotto diversi cieli. Di tale importanza Dei è ben consapevole ed infatti, sin dall'incipit, pone il suo saggio sullo sfondo della riflessione circa la legittimità e l'attualità delle antropologie nazionali rispetto al contesto planetario e alla sua più recente evoluzione. Sono recentemente intervenuto, a mia volta, su tale tema in altra sede, tentando di delineare, dentro una prospettiva globale, quali siano i nuclei di elaborazione concettuale originali che all'antropologia italiana possono essere ascritti, nuclei su cui occorrerebbe naturalmente ancora riflettere e dunque a quello scritto rinvio (Faeta 2013).

Qui vorrei soltanto ricordare qualcosa che, forse, nel saggio da cui origina l'attuale dibattito non ho avuto modo di esprimere con la necessaria chiarezza. Il mio interesse per l'antropologia italiana come pratica culturale è certamente legato al bisogno di guardare indietro per definire, o contribuire a definire con i mezzi che possiedo, chi siamo, da dove veniamo e dove andiamo, per usare un lessico abusato. Per comprendere, dunque, se esistano, come scrive Dei (2012: 97), «una tradizione nazionale dotata di un qualche grado di compattezza e peculiarità» e un orientamento teorico-metodologico distintivo. Ma, all'interno di questo percorso di storiografia culturale, ho tentato di evidenziare, quantomeno in forma enunciativa, i nessi che hanno legato una pratica scientifica e accademica alla costruzione e al mantenimento della società nazionale, delle sue opzioni politiche e delle sue dinamiche di potere. Nel tentativo di rinvenire genealogie culturali, modalità mnestiche e regole di configurazione dell'immaginario scientifico in rapporto al funzionamento dello Stato nazionale. Le caratteristiche che ritengo di aver individuato quali peculiari dell'approccio italiano, sono state poste in relazione con processi sociali stratificati, e la storia delle formazioni culturali mi è sembrato dovesse passare necessariamente in secondo piano. Discutere di antropologia italiana è stato per me, essenzialmente, discutere di alcuni dei modelli di elaborazione concettuale che hanno costruito il paese qual è stato e quale noi oggi lo vediamo. Al di là di ciò, di questa rinnovata (mi sembra) prospettiva metodologica, vi è un interesse colto ed erudito per un ambito disciplinare decisamente poco importante nel panorama scientifico complessivo della nazione, che a me interessa ben poco.

Dunque, un primo punto di convergenza con Dei, nel considerare un complesso culturale nella sua peculiarità sullo sfondo di un teatro globale. Ma anche di differenziazione rispetto a un intervento che mi sembra tenda soprattutto a interrogare la sostanza *culturale* della tradizione disciplinare italiana, con un'avvertita esegesi di tipo filologico, a mio avviso necessaria

ma non sufficiente. Il problema, in altre parole, non è quello di analizzare una produzione scientifica per definire, in sé e nei suoi presupposti teorico-metodologici, se essa sia peculiare. Il problema è, invece, quello di interrogarsi sulla peculiarità dei nessi sociali che legano tale produzione scientifica a una vicenda di genesi ed elaborazione politiche.

Ma entriamo nel vivo delle questioni che il pregevole saggio di Dei pone.

La prima critica che egli muove al mio scritto, che per altro legge con lucida attenzione condividendone molti passaggi, è che esso unificherebbe troppo, dentro un'indistinta nozione di domesticità, pratiche differenti e approcci contrastanti. Dentro l'idea di domesticità, e dentro le pratiche a essa legate, si nascondono molte cose, come del resto, lo ricordavo nel mio saggio, molte cose si nascondono dietro l'idea di esoticità. Inoltre (e qui l'argomentazione si distende con articolata chiarezza), la domesticità italiana non è affatto un'eccezione. Il nostro paese, nella seconda metà dell'Ottocento e sino all'avvento del fascismo, non era l'Inghilterra, terra elettiva dell'etnografia coloniale e del *fieldwork* esotico, e la sua tradizione di studio si affiancava piuttosto a quella dei paesi dell'Europa continentale, primi fra tutti, Germania e Francia.

Affrontiamo nell'ordine i due aspetti dell'osservazione.

Innanzitutto, non ritengo che all'interno dell'antropologia italiana vi sia stata una uniforme continuità nell'adesione al paradigma domestico. Individuo, invece, un momento aurorale, caratterizzato da vivacità e da una molteplicità di esperienze esotiche; da una fluttuazione feconda dei codici disciplinari (come non ricordare, del resto, le *Torres Staits Expeditions*, in cui si partiva botanici e si tornava etnografi, si partiva psicologi e si tornava antropologi?); dall'impiego di mezzi di ricerca tutto sommato al passo con i tempi; da coraggiosi tentativi di mantenersi agganciati alle grandi tradizioni di studio operanti in altri paesi, malgrado difficoltà e chiusure; e certamente anche da liminarità, povertà teorica ed extravaganza. Sostengo che quel momento viene poi progressivamente richiudendosi, per cause culturali, sociali e politiche (la mancata motivazione coloniale, l'inefficace risoluzione del rapporto tra colonialismo ed esotismo, l'emergere progressivo di contraddizioni interne di tipo sociale ed "etnico", la forte delega data all'antropologia a rappresentare tali contraddizioni ecc.), sino a serrarsi del tutto nelle due derive becere del fascismo: quella della rappresentazione coloniale e razzista, sul piano esterno, che riconduce l'esotismo nel quadro culturale di una domesticità allargata; e quella della edulcorazione idillica del folklore, sul piano domestico, che produce un ruralismo di maniera, buono per cementare un consenso interclassista. Sostengo, ancora, che nel Dopoguerra l'attività demartiniana si riconnette, pur con motivazioni rinnovate (e su questo punto, centrale

per gli assunti di Dei, dovremo ritornare), alle poetiche del folklore prefascista e che, infine, il paradigma domestico, al di là della sua stessa incidenza nell'orizzonte complessivo della disciplina, viene reso egemone, intellettualmente e scientificamente, dopo de Martino, da un'opera di continuazione piuttosto pedissequa, da un lato, e di cristallizzazione storiografica, dall'altro, di impronta gramsciana, che semplicemente espunge l'antropologia del lontano dal proprio orizzonte (le culture subalterne del dentro e del fuori, che erano state da de Martino, per lo meno su di un piano teorico, allineate nello stesso punto della Storia, divengono, attraverso la storiografia disciplinare, *tout court* culture subalterne domestiche in rapporto con un'altrettanto domestica cultura – singolare, si badi bene – egemonica).

Dunque, proprio quella serie di “cesure storiche”, come le definisce Dei, che egli scorge pur se in prospettiva diversa, mi sembra modulino un tema ricorrente, in sintonia con le scelte politiche di fondo dello Statonazione e, al suo interno, di determinate forze sia conservatrici che antagoniste.

Per quel che concerne la seconda questione, occorre preliminarmente effettuare una precisazione. Per me l'assenza del *fieldwork* è un sintomo. Sintomo che, scolasticamente, rinvia alla *armchair anthropology*, ma concretamente, nel nostro caso, addita il paradigma domestico. Non ha senso interrogarsi sul *fieldwork* in sé, assumendolo quale carattere distintivo di una tradizione disciplinare (se ho dato l'impressione di far ciò, me ne dolgo, e Dei mi offre l'occasione per meglio precisare); ha senso, invece, interrogarsi sull'orientamento *esotico* dell'antropologia (di cui un *fieldwork*, secondo regole malinowskiane, può costituire una spia). Dopo aver constatato che esso, sino alla svolta loriana, era largamente, pur se variamente, presente anche da noi, non mi pare si possa affermare che l'antropologia del lontano (e anche il suo correlato storico, il lavoro di terreno) fosse cosa soltanto inglese.

Per restare ai due paesi cui Dei ritiene opportuno precipuamente accostarci, molti antropologi da tavolino in Francia studiavano società esotiche, e le elaborazioni teoriche che andavano a fondare quella antropologia nazionale si basavano su dati riferiti a luoghi radicalmente alieni (non è certamente indispensabile, in questo caso, fare nomi). Molti altri, invece, come Dei stesso ricorda (sia pur considerandoli eccezioni) erano proprio in terre lontane, pur se a volte come amministratori coloniali o con ruoli non propriamente accademici (da Célestin Bouglé a Henry Buchat, da Marcel Granet a Paul Rivet, da A. Le Hérisse, a Maurice Delafosse, da Louis Tauxier a Marcel Griaule, da Maurice Leenhardt a Michelle Leiris o ad Alfred Métraux, per non ricordarne che alcuni, ma l'elenco è imponente; a titolo orientativo, Jamin 1991; Parkin 2010). Il caso della Germania mi

sembra ancor più significativo, per le diversità ma anche per le coincidenze con la situazione italiana; queste ultime, però, non mi paiono significare nel senso che Dei indica. A mio avviso, infatti, gli studi etnologici che prevedevano analisi del lontano (*Völkerkunde*), pur se spesso condotti a tavolino, in Germania (e nei territori di lingua tedesca o influenzati dalla prossima cultura tedesca) sono stati molti e ben qualificati, a partire dagli inizi convenzionali della vicenda disciplinare, tra Settecento e Ottocento, per giungere al *main time* che va dalla metà dell'Ottocento ai primi due decenni del Novecento: basti pensare a Johann Jakob Bachofen, a Adolf Bastian, a Heinrich Barth, a Gustav Nachtigal, a Fritz Graebner e Bernhard Ankermann, a Franz Boas, a Moritz Merkel, a Alois Musil, a Max Schmidt, per non ricordarne, alla rinfusa, che qualcuno (come spesso accadeva negli anni in questione, naturalmente, taluni venivano da campi disciplinari contigui a quello proprio dell'etnologia). Basti pensare allo sviluppo della museografia etnografica, che faceva sì che, al di là dell'importanza e dell'estensione delle esperienze sul territorio, negli anni Trenta del xx secolo il Königlische Museum für Völkerkunde di Berlino fosse considerato come il più importante del mondo. Basti pensare alla diffusione e ampia fortuna dei *Völkerschauen*, esposizioni spettacolari e scientifiche dedicate ai soggetti umani provenienti da terre lontane e ai loro retroterra culturali, che fecero scuola in tutta Europa (e anche in Italia). E, in una prospettiva più ampia, occorre ricordare che la fondazione dell'antropologia come scienza moderna, molto deve, a vario titolo, a Tedeschi della diaspora o a studiosi che di cultura tedesca erano impregnati, quali Boas, Max Müller e, in fondo, gli stessi Edward Sapir e Malinowski; studiosi che conservavano in Germania un'influenza e un peso notevoli, quantomeno nel periodo pre-nazista.

L'eclisse dei *Völkerkunde* sulla scena etnologica internazionale, alla fine degli anni Trenta – ricorda Édouard Conte – non deve fare dimenticare l'influenza capitale, ancor percettibile al giorno d'oggi, che questa tradizione ha esercitato sull'etnologia non soltanto degli Stati Uniti, ma anche dell'Europa del Sud, dell'Est (compresa l'ex URSS), e del Nord (Conte 1991: 38).

Quando l'inquieto "intellettuale" Aby Warburg vuole prendere in considerazione, in ottica evolucionistica, gli scarti storici tra società diverse, non si rivolge ai contadini bavaresi o alsaziani, ma va dal suo connazionale Boas e si fa indirizzare verso i nativi dell'Arizona e del Nuovo Messico. Per provare che l'antica Atene è in relazione evolucionistica con qualcosa del presente, e fondare dunque le ragioni dell'impresa iconologica (una delle più rilevanti imprese intellettuali del periodo a cavallo tra i due secoli), egli non va nel villaggio bavarese di Altötting (con il suo culto in onore della Madonna nera del santuario della Gnadenkapelle), né tantomeno a

Circello del Sannio; egli va a Oraibi, villaggio Hopi dell'Arizona. E, appunto, non scriverà di pellegrinaggi legati al cattolicesimo popolare, ma del rituale del serpente.

Dunque, a mio avviso, una storia diversa da quella italiana, segnata da una notevole prevalenza della dimensione esotica, malgrado un'analogia incertezza, un analogo ritardo nella formazione dello Stato nazionale, e una simile povertà dell'esperienza coloniale. Però sembrano poi emergere gli studi folklorici (*Volkskunde*), forse spinti dall'affermarsi di un bisogno politico di fondazione e rifondazione delle diverse entità statali tedesche, forse anche per un processo di enfattizzazione, simile a quello intercorso in Italia, a opera della storiografia e della critica antropologica (Gingrich 2010).

Insomma il ripiegamento loriano, che indicativamente segnalò come punto di fuga della nostra deriva domestica (anche se sono ben consapevoli di come essa fosse presente e importante anche prima), mi sembra segnali qualcosa di peculiare: certamente l'Europa continentale (ma altresì l'Inghilterra, a ben guardare, dove accanto all'etnografia coloniale e all'antropologia, erano fioriti e fiorivano gli studi di folklore) alimentava cospicue correnti dedicate alle patrie consuetudini e alle tradizioni popolari, nella prospettiva di ricorrenti romanticismi e di nazionalismi; ma il caso italiano, con la fioritura *colombiana*¹ della prima ora e la progressiva chiusura nell'orticello casalingo, credo meriti una considerazione speciale.

Dei titola opportunamente un paragrafo del suo saggio a Gramsci e de Martino, e anche a me sembra che il ripensamento critico sui due studiosi debba caratterizzare in modo imprescindibile la riflessione sull'antropologia italiana (si veda in proposito Faeta 2013). Si tratta di un paragrafo centrale per l'articolazione complessiva del suo ragionamento. Le pagine dedicate a de Martino, in particolare, si muovono in una linea interpretativa di grande interesse, che vale la pena telegraficamente richiamare.

Il fatto che de Martino abbia eletto la cultura magico-religiosa del Mezzogiorno d'Italia a proprio terreno di ricerca – scrive Dei – non può essere considerata una scelta di continuità con la precedente tradizione folklorica: al contrario, è palesemente un modo per accentuare la presa di distanza da essa (Dei 2012: 104).

Pur essendo le tradizioni popolari un'area prossima agli ambiti di ricerca demartiniani, lo studioso opera in un marcato orizzonte di discontinuità con gli studi folklorici. L'assai nota linea De Sanctis, Croce, Gramsci, preposta alla rifondazione degli studi italiani, è altra cosa – nota ancora Dei – dalla linea Toschi, Cocchiara, Naselli e, più in generale, dalla demologia di impronta filologica assai in voga all'epoca. La lettura *folkloristica* che

del lavoro demartiniano è stata fatta, e persino la sua collocazione dentro una complessiva poetica neorealista, non sono da ascrivere allo studioso, ma sono frutto di un macroscopico fraintendimento altrui.

Dunque, quelle linee di reiterata permanenza nel paradigma domestico che a me sembra di scorgere non vi sono, e de Martino marca invece una decisa discontinuità. Credo che occorra riflettere attentamente su questo punto. Rilevando preliminarmente un certo appiattimento che mi sembra di scorgere nelle parole di Dei tra domesticità e folklore (un po' come prima tra *fieldwork* e orientamento esotico).

L'ho affermato anche nel mio saggio, vi sono linee di studio pertinenti il folklore che non sono affatto domestiche, si pensi a James Frazer, a Paul Sébillot, a Arnold van Gennep e, in prospettiva diversa, anche a Robert Hertz; ve ne sono altre che, invece, assumono la domesticità quale paradigma interpretativo; ve ne sono altre ancora, infine, che sono decisamente strapaesane.

De Martino lavora sulle tradizioni popolari (contadine) e dentro il contesto domestico: certamente non in un'ottica angustamente folkloristica o ristrettamente domestica. Il folklorismo campanilista dei mille raccoglitori locali gli è del tutto estraneo, come gli è estraneo quello filologico, alla Toschi, o quello ancillare e strumentale, alla Croce. Dentro i materiali folklorici, che egli raccoglie nel vivo della società locale, anche quando sono ampiamente testimoniati nei corrispettivi regesti, egli cerca verità nuove, con un impianto ermeneutico radicalmente diverso e con un'impostazione intellettuale niente affatto localistica o domestica, come giustamente sottolinea Dei. De Martino tenta di rifondare, attraverso i materiali folklorici *raccolti sul terreno*, gli studi etnologici e storico-religiosi, con corposi correttivi sia rispetto alla tradizione demologica e antropologica, sia rispetto alla stessa tradizione storica (e storicistica). Con esiti che diverranno sempre più manifesti e innovatori man mano che la sua esperienza si svolge.

Però le tradizioni popolari costituiscono la materia viva dell'antropologia demartiniana, in linea di continuità con la consuetudine italiana che si fonda, per altro, su ragioni politiche ricorrenti (l'azione riformista e progressista, il miglioramento della vita delle "plebi rustiche", le direttive dell'intellettuale al principe²). E, dentro tali tradizioni, lo studioso privilegia in modo assai netto ciò che è arcaico (abbandoniamo Tricarico anche perché va divenendo troppo moderno, lo si ricorderà), anche in questo caso con notevoli convergenze con i dettami da *urgent anthropology* con cui molti studiosi di tradizione popolare (e ancora Loria tra questi) si erano in precedenza mossi.

E infine, fatto determinante, benché il suo atteggiamento nei confronti del folklore non sia angusto, de Martino privilegia un'antropologia dome-

stica, del noto, del vicino, della patria culturale (contigua, interna, a quella reale). Ho ricordato nel mio scritto come centrale, in questa prospettiva, debba essere considerata la nota relativa al campanile di Marcellinara. Lì vi è l'affermazione netta dell'opzione domestica, trasferita su di un piano, per così dire, ontologico. La Patria come luogo che dà senso al mondo, il mondo che produce senso nella misura in cui è domestico, il cosmopolitismo come rischio intellettuale estremo ("coloro che non hanno radici, che sono cosmopoliti, si avviano alla morte della passione e dell'umano"), il domestico come quadro fondante di un'antropologia della liberazione. Lo sguardo da lontano, l'habitus del *professional stranger* (Michael H. Agar), che andavano sempre più affermandosi come centrali nella formazione del paradigma scientifico dell'antropologia coeva, vengono da de Martino del tutto disattesi e contestati. Se è vero che la vicenda del contadino lucano possiede, per lui, sul piano meramente teorico, come ho prima fuggacemente ricordato, lo stesso valore epistemologico che quella "dei popoli più lontani dell'ecumene", per la comprensione della condizione umana e per la liberazione dell'uomo dalle angustie di una situazione sociale sperequata, la concreta scelta di campo è per il vicino, il domestico, il nazionale. La comprensione stessa della vicenda esotica mostra ampi limiti perché è l'estraneità, quell'estraneità che nelle altre antropologie veniva coltivata come fonte imprescindibile di conoscenza e comprensione, che viene ritenuta aberrante (nel senso ottico della parola) e infeconda.

Vorrei poi brevemente soffermarmi sulla considerazione del nesso esistente tra vicenda antropologica italiana e formazione dello Stato nazionale nel pensiero di de Martino. Tale considerazione mi sembra per lo più implicita, oltre che segnata da forte contraddittorietà. Negli scritti dello studioso maturo il legame di funzionalità che lega gli studi folklorici e l'antropologia del vicino alla configurazione particolare dello Stato nazionale italiano non è esplicitamente delineato, anche se sfiorato. Ciò che prevale è la più generale considerazione per il sistema capitalistico e coloniale a livello globale, cui gli studi di etnologia naturalistica darebbero man forte, così che, malgrado il contributo teorico di Gramsci, la problematica più circoscritta e individuata del *Nation-State* resta sullo sfondo. Su tale sfondo la Nazione viene "rimpiazzata" dalla Patria culturale, innanzitutto un territorio elettivo, rassicurante e tutelare, prossimo e conosciuto, in cui i lineamenti di una storiografia familiare possano contribuire a ottimizzare l'indagine sociale. Un luogo dove, a prescindere dalle coordinate storiche dello Stato nazionale, può realizzarsi quel miracolo che consiste nell'essere, chi studia e chi è studiato, chi esercita una funzione egemonica e chi vive la propria subalternità, con slancio ottativo, nella stessa Storia. Già queste oscillazioni mi appaiono rilevanti. Ma il loro rilievo cresce se si pone sullo sfondo del complesso percorso di filosofia politica dello

studioso, transitato per l'entificazione dello Stato, per le utopie del fascismo come religione civile, per le suggestioni hegeliane dirette e indirette (come ha efficacemente ricostruito Giordana Charuty in un testo pubblicato nel 2010) e approdato, poi al rifiuto del cosmopolitismo, all'idea di un'emancipazione che si realizza all'interno dello Stato nazionale, della Patria, in un quadro delineato da Gramsci e quotidianamente composto dalle forze della sinistra marxista dell'epoca (si ricorderà l'annosa diatriba tra internazionalismo proletario o rivoluzione nello Stato cui politicamente si appartiene).

Restando ancora su de Martino, mi pare occorra riflettere sull'affermazione che fa Dei, sia pur di sfuggita, in chiusura di paragrafo, relativa al carattere esterno e forzoso della sua contiguità con la poetica neorealista. La questione non è meramente erudita, ma sostanziale direi, rispetto alla dialettica continuità-discontinuità che stiamo esaminando, soprattutto se si riflette sulla profonda e diuturna connotazione populista del movimento neorealista e sul suo costruire un'estetica ricorrente dell'Italia postunitaria. Se, dunque, la vicinanza dell'opera demartiniana alle poetiche del neorealismo è stretta e organica, anziché lasca e strumentale, abbiamo una prova in più dell'aderenza al paradigma domestico, e ai suoi stili di rappresentazione, che io postulo. Ebbene, a me sembra che l'affermazione di Dei non ci restituisca lo stato delle cose, pur dovendo riconoscere l'esistenza delle forzature avvenute nel corso del tempo e dopo la morte dello studioso cui egli fa cenno nel suo scritto.

Il movimento neorealista mi appare un interlocutore importante della ricerca demartiniana e l'estetica neorealista l'organico marcatore *visivo* delle sue istanze. Lo studioso offre contenuti scientifici a un'istanza di rappresentazione del mondo abbastanza consustanziale, anche se, naturalmente diversa. E di tale consustanzialità ritengo egli fosse consapevole. Non deve ingannare la polemica con Cesare Zavattini, con le conseguenti accuse di populismo rispetto alle istanze di documentazione scientifica del mondo popolare italiano; si trattava, in quel caso, di rivendicare un livello superiore di formalizzazione, che doveva necessariamente essere ascritto alla scienza sociale, con qualche analogia con quanto andava avvenendo, per quel che concerne la materia folklorica, nei confronti di Paolo Toschi. Deve, invece, essere presa in considerazione la progressiva adesione dello studioso al canone formale del neorealismo, e la graduale elisione delle istanze del realismo etnografico dalla rappresentazione della sua opera (la messa tra parentesi delle immagini di Arturo Zavattini e Ando Gilardi, il rapporto elettivo, pur se controverso, con Franco Pinna, la condiscendenza rispetto alle produzioni visive di registi quali Gianfranco Mingozzi e, a diverso titolo, Luigi Di Gianni). Deve essere presa in considerazione, ancora, la frequentazione della stampa, dei luoghi di esibizione (gallerie

d'arte, ad esempio), delle strutture di organizzazione del neorealismo. Credo, in definitiva, che sulla neorealistizzazione (mi si passi l'ineleganza del neologismo) dell'antropologia demartiniana, o sulla demartinizzazione del nuovo realismo occorrerà lavorare ancora, in una prospettiva interpretativa che può offrire un'ulteriore chiave di comprensione per la ricerca dello studioso, così come per i quadri culturali complessivi dell'epoca.

Per quel che invece concerne Gramsci, non si può, in linea di principio, non essere d'accordo con Dei: la sua riflessione ha un respiro ampio, possente, che a partire dalla messa in causa del rapporto tra cultura popolare e vita nazionale fonda gli studi culturali internazionali; niente di meno provinciale e angusto. E niente affatto provinciale e angusto è il ricorso, sul piano teorico, a categorie gramsciane in de Martino. Eppure, una certa angustia si riaffaccia se pensiamo all'uso esclusivo di tali categorie e alla parallela espunzione del pensiero antropologico coevo che ho già avuto modo di ricordare nel mio saggio. Un'angustia che poggia su svariati e complessi motivi: sulla sottomissione delle leggi empiriche di una scienza sociale ai postulati ideologici di una filosofia che si candida a essere la madre di tutte le scienze, conformemente a una costrittiva impostazione marxista; sulla diffidenza che ne deriva, verso il concreto lavoro d'individuazione delle scienze sociali (nel loro complesso). Ho rammentato, nel mio saggio, lo sbrigativo mettere nel novero dell'*applied anthropology*, con tutta le riserve politico-culturali che ne conseguivano, cose del tutto diverse, alcune delle quali cariche di una tensione progressista diversa ma non inferiore a quella che animava de Martino³. Ho rammentato l'espunzione di uomini e cose che andavano costruendo la moderna cultura sociale nel mondo occidentale. Le pagine dedicate a Bronisław Malinowski di *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, a esempio, testimoniano di un fraintendimento governato da un forte pregiudizio ideologico, con cui ritengo che dovremmo fare i conti se vogliamo fare chiarezza su certi passaggi *oscuri* della nostra storia culturale. Personalmente ricordo, negli incontri che ho avuto con loro negli anni passati, l'imbarazzo, l'incomprensione, la sbigottita diffidenza, di uomini quali Manlio Rossi-Doria, Friedmann, e lo stesso Tullio Tentori, che all'unisono, sia pur con differenti registri retorici, mi hanno reso partecipe dell'ostilità demartiniana nei loro confronti⁴.

Si sarebbe potuto conciliare Gramsci con le acquisizioni antropologiche coeve? Credo proprio di sì, ed è quanto, del resto, hanno fatto, sia pur con cospicui aggiustamenti, numerosi studiosi sia nel campo dei *cultural studies*, sia in quello più immediatamente antropologico, a partire da qualche anno dopo. E, in prospettiva più ampia, possono esservi rapporti tra interno ed esterno che risultino fondanti per una revisione coraggiosa

del nostro ambito disciplinare? Anche in questo caso la mia risposta è decisamente affermativa. Un orientamento dell'antropologia contemporanea, a esempio, trova fondamento teorico nella fenomenologia quale si è sviluppata nel pensiero di Jean-Paul Sartre e, soprattutto, di Maurice Merleau-Ponty. E l'apporto vitale e "radicale" della fenomenologia viene fruttuosamente immesso all'interno del corpo disciplinare: penso, per fare un solo esempio, al pensiero e all'opera di Thomas J. Csordas.

È proprio questa felice contaminazione di matrici teoriche "forti" con le teorie e le pratiche di campi disciplinari più individuati e ristretti che, mi sembra, sia mancata a de Martino nel suo rapporto con Gramsci, per lo meno nel corso delle ricerche di terreno, per via delle opzioni che ho indicato. Un limite, del resto, che egli stesso, in rapporto ad altri pensatori e ad altri contesti teorici (Martin Heidegger, il pensiero della crisi, Merleau-Ponty) tenterà con vigore ed efficacia (pur se con contraddizioni, ma il lavoro non era certo finito, come sappiamo) di trascendere più tardi, con il ponderoso saggio sulle apocalissi culturali e psicopatologiche.

Veniamo verso l'oggi, verso quelle "prospettive disciplinari" (Dei 2012: 110 ss.), che costituiscono il telos e il punto di riferimento obbligato dei nostri discorsi.

Dei ipotizza uno sviluppo, dopo la scomparsa di de Martino, della demologia «come scienza forte e aggiornata in virtù soprattutto degli spunti gramsciani e demartiniani, che tuttavia al suo interno sono stati in parte neutralizzati, per così dire disinnescati». I postulati demartiniani, nel loro tracciato discontinuo, avrebbero condotto, se onorati, fuori dal campo domestico e fuori dal folklore. Ma poiché una generazione accademica di «formazione specificamente folklorica [che utilizza] il paradigma Gramsci-de Martino per innovar[e la disciplina], certo, ma anche per ricostruirne una continuità», si è andata affermando, la discontinuità s'affievolisce e l'ordine si ricompone: si riaffacciano «artigianato, lavoro dei campi e pastorizia tradizionale; repertori della cultura orale e del teatro contadino; credenze e pratiche magico-religiose; feste e cerimonialità delle comunità rurali», i gradi nuclei della demologia post-demartiniana. «La scelta di privilegiare la continuità con la tradizione folklorica» non consente quella marcia "in direzione di una più vasta antropologia del contemporaneo [...] e vincoli più organici con il campo etnologico – con i suoi luoghi come con i suoi metodi».

Sembra esservi qui una certa convergenza tra le posizioni da me espresse nel saggio del 2011 e quelle di Dei. Ma è una convergenza parziale perché le motivazioni dei nostri rispettivi giudizi sono diverse. Per Dei è la mancata realizzazione delle istanze demartiniane che porta a tali risultati, per me è la prosecuzione di tali istanze, sia pur con mezzi teoreticamente meno agguerriti. Proviamo a riflettere su quella generazione accademica

di formazione specificamente folklorica di cui Dei scrive. Essa è composta per larga parte (o comunque per parte importante) da persone formatesi dentro la grande azione performativa di de Martino.

Occorre quindi prestare attenzione alla *continuità* demartiniana, una continuità solo apparentemente contraddetta dalla repentina scomparsa dello studioso e su cui in sede critica, a mio avviso, ci si è pochissimo soffermati. Diego Carpitella, Annabella Rossi, Clara Gallini, ma anche tante figure di minor rilievo, o di contorno rispetto al *mainstream* della sua ricerca, perseverano dentro un orizzonte domestico e privilegiano la dimensione folklorica, con un medesimo orizzonte di rinnovamento nella continuità di tali consuetudini, anche se le mutate condizioni storico-sociali del paese privano in parte i loro tentativi di efficacia, conducendo sempre più verso il noto e l'usuale. Sono gli allievi di de Martino, compresi quelli del suo magistero cagliaritano, che costruiscono la vicenda post-demartiniana dell'antropologia italiana (dando vita a una corrente largamente egemone, pur se tempestosamente divisa dalle ragioni accademiche, negli anni Sessanta-Ottanta dello scorso secolo). De Martino ha avuto allievi di valore, che si sono mossi, per lo meno nel periodo che sopra ho indicato, sulle sue tracce, così come hanno fatto, del resto, numerosi *allievi* che non avevano avuto modo di conoscere direttamente il maestro per motivi anagrafici, ma che erano stati presi dalla potenza del suo impianto teorico e dalla dirittura del suo impegno politico (penso a Luigi M. Lombardi Satriani, a esempio, e al suo avvertibile sforzo di coniugazione di de Martino e Gramsci dentro un più immediato orizzonte di significatività politica).

Non casualmente non ho ricordato sin qui il nome di Amalia Signorelli. La più demartiniana delle allieve, durante la fase finale della ricerca meridionalista del maestro, e la meno propensa a riprendere il filo della tradizione folklorica e del paradigma domestico (anche se le sue ricerche verteranno sul Mezzogiorno italiano, ma dentro un modello di taglio antropologico che ricorda da vicino quello degli antropologi stranieri impegnati da noi). E ciò spiega anche la relativa emarginazione della studiosa, malgrado il valore del suo operato, dal contesto dell'antropologia post-demartiniana. Non casualmente non ho ricordato, ancora, il nome di Tullio Seppilli, che alternò, in un modo che solleciterebbe approfondimenti sulla sua figura e sul suo lavoro mi sembra non ancora svolti, l'indagine sulle tradizioni popolari italiane, con piena aderenza alla traccia demartiniana, con l'adesione convinta al modello della ricerca antropologica, che certamente postulava, anche se non ebbe occasione di realizzare, l'abbandono della prospettiva domestica e, soprattutto, del referente folklorico (si ricordi il suo sostegno al tanto spesso ricordato manifesto antropologico tentoriano del 1958).

Quanto sin qui scritto, per concludere, costituisce esito della doverosa attenzione verso uno studioso le cui osservazioni e i cui rilievi mi sembra possiedano una notevole carica di sollecitazione critica. Spero contribuisca anche a rafforzare alcune delle ipotesi con cui mi sono mosso in questi ultimi anni, nella convinzione della necessità di un radicale ripensamento della nostra vicenda disciplinare. Ma, come Dei, ritengo che questo lavoro di messa a punto abbia senso soltanto se, per il suo tramite, s'individuano prospettive ulteriori di sviluppo dei nostri studi.

In quale direzione?

Anche io trovo sterile una modernizzazione poggiata su mere basi tematiche, per la quale lo studio sull'artigianato autentico viene rimpiazzato dalle etnografie degli scaffali del supermercato, per riprendere uno degli esempi di Dei. Ovvero lo studio dei poeti in ottava rima cede il posto a quello dei rappers. Ritengo anche, però, che la conversione degli studi di demologia in studi di antropologia museale o, ancor più artificiosamente, di antropologia del patrimonio, tendenza in effetti assai presente, non sia né inevitabile, né fruttuosa. Né nuovi argomenti, quindi, né riverniciatura di vecchi.

Credo che il ripensamento delle nostre pratiche e delle nostre teorie, sullo sfondo di quello scenario globale che abbiamo frequentemente evocato nei nostri interventi, a partire dai nuclei storici che ho avuto modo di evidenziare nella sede già richiamata (Faeta 2013), debba declinarsi soprattutto sul piano teorico-metodologico.

Non è questa, naturalmente, la sede per affrontare tale piano, cui andrà dedicata particolare attenzione in prossime occasioni di confronto. Mi limito a enunciare alcuni dei tracciati su cui mi sembra opportuno muoversi (e su cui personalmente sono impegnato).

Il primo di tali tracciati verte ovviamente sulla questione della domesticità e anche – non la si creda del tutto superata – sulla questione dello studio delle residuali tradizioni popolari. Occorre trovare un posto a tali questioni che sia in grado di riportare gli antropologi dentro l'antropologia italiana, che sappia ricollocare lo studio delle realtà prossime dentro coordinate disciplinari internazionalmente aggiornate. Non credo siano poche le indicazioni che siano finora emerse per lo meno da due generazioni di studiosi italiani e stranieri: si tratta di ricollocarle secondo sequenze di significato nuove, senza chiusure scientifiche e senza settarismi accademici.

Ma gli studi italiani, che sin qui abbiamo evocato, hanno avuto tutti un'imprescindibile impronta culturalista, su cui a mio avviso non si è abbastanza riflettuto. Quanto il paradigma domestico, il folklore, la peculiarità del *fieldwork* hanno risentito della prospettiva culturalista che ha apparentato, per qualche verso, gli studi antropologici e quelli folklorici?

Si è mai riflettuto sul fatto che se l'antropologia fosse stata un po' più sociale, invece che culturale (e lo dico dal mio versante di antropologo, per moltissimi anni, culturale), la differenziazione rispetto agli studi folklorici sarebbe stata più netta, più facile, più feconda? Occorre recuperare vigilanza critica su tale tema e portare negli studi italiani quella tendenza sociale che non ha (quasi) mai avuto campo, mantenendo fermo, in pari tempo, il margine di distinzione rispetto agli studi sociologici (cosa che recenti studi su nuovi argomenti, come quello sui gruppi di immigrati, sempre meno riescono a fare).

Occorre ripensare, ancora, al rapporto tra prospettiva emica ed etica nella ricerca etnografica, un rapporto che gli studi italiani avevano risolto in modo univoco, in passato, e tendono a vivere in modo pedissequo (e pedissequamente dipendente dalle mode culturali) oggi. Infine, è necessario riflettere sulla nostra antropologia all'interno di quel campo di tensioni, assai ibrido, costituito da entità politiche che non sono più nazionali e non sono ancora sovranazionali, che si manifestano con tendenze che pertengono allo Stato-nazione e, assieme, a un mondo globale, de-statalizzato, uno scenario che mi piace definire, sperimentalmente, nazionale-globale.

Note

1. Per tanta parte dell'esplorazione e della ricerca avvenuta sotto bandiere straniere, nell'impossibilità di realizzare imprese patriotticamente sostenute, ho proposto di coniare la definizione di *sindrome di Colombo* dell'antropologia italiana. Tuttavia, riflettendo sulla Germania, credo che la sindrome in questione dovette essere presente anche lì (e nel vicino Impero austro-ungarico di malinowskiana memoria).

2. Poco importa, nella prospettiva che stiamo qui perseguendo, che il principe demartiniano sia la guida e l'interprete della rivoluzione degli oppressi, mentre quello lorianiano, a esempio, sia il capo di un governo che non sa vedere e provvedere.

3. Ricordo, per rimanere al terreno lucano su cui de Martino incontrava studiosi diversi da lui, che Friedrich Georg Friedmann e George Peck, cui andava la sua infastidita attenzione e sufficienza, in quanto americani, erano, il primo, un ebreo tedesco fuoriuscito, di indiscutibile fede democratica, oltre che di formazione europea e italiana, il secondo uno studioso che, per la sua vicinanza con Rocco Scotellaro e con il gruppo di democratici e progressisti che era a lui intorno, fu minacciato di ritiro del passaporto americano per le sue propensioni "comuniste"; propensioni che dovette giustificare, in assoluta solitudine intellettuale (Friedmann 1996).

4. Il lettore vorrà perdonarmi, mi auguro, un solo riferimento personale più ravvicinato. A uno degli ultimi Meeting Einaudi, presso la redazione romana della casa editrice, verso la metà degli anni Ottanta dello scorso secolo, cui ero immeritabilmente invitato, mi trovai accanto a Rossi-Doria, il quale dopo pochi minuti di interrogativo silenzio, mi chiese curioso chi fossi e cosa facessi. Presentatomi come antropologo, sospirò e disse: «spero non demartiniano. Non le consentirebbe di comprendere le trasformazioni profonde di questo paese e, soprattutto, della sua parte meridionale». Giudizio certamente ingeneroso e inesatto, ma storiograficamente indicativo.

Bibliografia

- Alliegro, E. V. 2011. *Antropologia italiana. Storia e storiografia 1869-1975*. Firenze: SEID.
- Charuty, G. 2010. *Ernesto de Martino. Le vite anteriori di un antropologo*. Milano: Franco Angeli.
- Conte, E. 1991. "L'anthropologie de langue allemande", in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, a cura di Bonte, P. & M. Izard, pp. 37-9. Paris: PUF.
- Dei, F. 2002. *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*. Roma: Meltemi.
- Dei, F. 2008. Un museo di frammenti. Ripensare la rivoluzione gramsciana negli studi folklorici. *Lares*, LXXIV, 2: 445-64.
- Dei, F. 2012. L'antropologia italiana e il destino della lettera D. *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 1-2: 97-114.
- Faeta, F. 2005. *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Faeta, F. 2011. "Un'antropologia senza antropologi? Sulla tradizione disciplinare italiana", in F. Faeta, *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*, pp. 89-131. Torino: Bollati Boringhieri.
- Faeta, F. 2013. Modelli e specchi, mode e tendenze. Esercizi di decostruzione e ricostruzione per l'antropologia italiana. *Etnoantropologia*, 1: 32-42.
- Friedmann, F. G. 1996. *Miseria e dignità. Il Mezzogiorno nei primi anni Cinquanta*, a cura di Musacchio, A. & P. Toscano. San Domenico di Fiesole (FI): Edizioni Cultura della Pace.
- Gingrich, A. 2010. "I paesi di lingua tedesca", in Barth, F., Gingrich, A., Parkin, R. & S. Silverman, *Storie dell'antropologia. Percorsi britannici, tedeschi, francesi e americani*, pp. 39-102. Firenze: SEID.
- Jamin, J. 1991. "L'anthropologie française", in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, a cura di Bonte, P. & M. Izard, pp. 289-95. Paris: PUF.
- Parkin, R. 2010. "I paesi francofoni", in Barth, F., Gingrich, A., Parkin, R. & S. Silverman, *Storie dell'antropologia*, pp. 103-69. Firenze: SEID.
- Puccini, S. 1999. *Andare lontano. Viaggi ed etnografia nel secondo Ottocento*. Roma: Carocci.

Riassunto

L'articolo, in risposta a una serie di osservazioni e riflessioni proposte da Fabio Dei in un suo intervento apparso nel numero 1-2/2012 di questa rivista, delinea, sullo sfondo della situazione internazionale contemporanea, alcune caratteristiche della tradizione disciplinare italiana, con particolare riferimento ai rapporti esistenti tra antropologia domestica e antropologia esotica, soffermandosi sulle figure fondanti di Antonio Gramsci e di Ernesto de Martino e sulle odierne prospettive di evoluzione degli studi.

Parole chiave: antropologia, demologia, storiografia, Gramsci, de Martino.

Abstract

This article, responding to some observations and reflections proposed by Fabio Dei in a speech appeared in the 1-2/2012 number of this journal, outlines, on the background of the contemporary international situation, some features of the Italian disciplinary tradition, with particular reference to the relationship between domestic and exotic Anthropology, focusing on the founding figures of Antonio Gramsci and Ernesto de Martino and on today's outlook for the studies.

Key words: Anthropology, folklore, historiography, Gramsci, de Martino.