

L'antropologia culturale italiana: 1958-1975

Amalia Signorelli
Sapienza Università di Roma

Circostanza che raramente occorre per un indirizzo teorico e di ricerca introdotto *ex-novo* in un panorama disciplinare consolidato, l'antropologia culturale italiana ha un certificato di nascita, depositato in una sede quanto mai ufficiale: si tratta del testo *L'antropologia culturale. Appunti per un memorandum*, presentato al I Congresso nazionale di Scienze sociali (Milano 1958) e incluso negli Atti (1959) di quel medesimo Congresso. Autori del testo erano: Liliana Bonacini Seppilli, Romano Calisi, Guido Cantalamessa Carboni, Tullio Seppilli, Amalia Signorelli, Tullio Tentori. Il rigoroso ordine alfabetico di questo elenco ignora non solo i differenti *status* accademici degli autori, ma anche le competenze differenti per consistenza e contenuti; e tuttavia non è inappropriato, perché il *Memorandum* fu veramente il frutto di un lavoro collettivo. Questa capacità di lavoro di gruppo era al tempo stesso un prodotto e un sintomo del clima intellettuale di quegli anni; e in quanto tale informa di sé il testo stesso del *Memorandum*.

In un suo libro recente Ermanno Rea ha magistralmente rievocato il clima che ancora per tutti gli anni Cinquanta del Novecento vissero i giovani in molti ambienti intellettuali, e politici in senso lato, della società italiana:

È stata [...] un'esperienza [...] venata di grandi speranze nel futuro, di entusiasmi e impazienze conoscitive centrate soprattutto su noi stessi: chi siamo? Noi giovani ci sentimmo tutti, e se non tutti certamente in stragrande maggioranza, come posseduti da una sorta di improvvisa necessità interiore: disvelare l'Italia a noi stessi nei suoi angoli più remoti e oscuri. In arte, questa forza motrice, questa pulsione espansiva dalla parte al tutto, dalla città alla campagna, dalla regione alla nazione, dal proprio cetto alla società nel suo insieme, si chiamò Neorealismo.

[...] Accadde l'inaudito. Giornalisti, fotografi, scrittori, poeti, cineasti rivoltarono il paese come un guanto, raccontando con verità e pietà tutte le sue piaghe. Non era mai accaduto. L'Italia fu tutto un riconoscersi, uno stringersi di mani (Rea 2011: 94-5)¹.

Non si cercavano risposte autobiografiche, introspettive, autoriflessive. Era un bisogno di conoscersi e riconoscersi nel confronto con gli altri, italiani come noi e che scoprivamo così diversi da noi. Gli artisti e i cineasti utilizzarono gli strumenti e il linguaggio dell'arte, i giornalisti l'inchiesta e la cronaca; i giovani studiosi interni all'ambiente della ricerca, universitaria e no, cercavano strumenti nuovi di indagine e di riflessione.

Per noi che partecipammo alla stesura del *Memorandum* questo bisogno si alimentava anche dell'insofferenza per gli aggiustamenti con i quali le discipline che oggi chiamiamo demotnoantropologiche si erano adattate alla nuova situazione postbellica. Il silenzio calato nel dopoguerra sulle vicende dell'etnologia e del folklore durante gli anni del fascismo e della guerra, non era neppure la fonte maggiore del nostro disagio: la politica della concordia nazionale fondata sulla rimozione della storia dell'ultimo ventennio fu in quegli anni molto praticata ed era più o meno esplicitamente incoraggiata come un dovere patriottico. Credo di ricordare che la nostra insofferenza nasceva piuttosto dalla disinvolta continuità che le nostre discipline esibivano rispetto ai contenuti e ai metodi della propria ricerca; mentre noi avvertivamo che l'Italia e il mondo erano cambiati e continuavano a cambiare. Anche se non ignoravamo autori come Pettazoni e soprattutto de Martino, che anzi erano tra i pochi punti di riferimento nei quali ci riconoscevamo, ci sembrava che i contadini di Portella delle Ginestre e delle occupazioni delle terre in Italia o i combattenti della guerra d'Algeria o i protagonisti dei violenti e contraddittori percorsi della decolonizzazione in Africa, ponessero problemi di ricerca non padroneggiabili dentro gli schemi del ciclo della vita dalla culla alla bara o della diffusione dei tratti culturali per cerchi concentrici. Ma neppure, come nel *Memorandum* si denuncia più volte, con un approccio olistico che, oggi diremmo, essenzializzava piccole unità demografiche e sociali, destoricizzandole nel supposto loro equilibrio funzionale e ipostatizzandole nel famoso eterno e a-storico presente etnologico. Volevamo strumenti d'analisi più vicini a quello che era o ci sembrava essere il reale: e in questo senso eravamo "neo-realisti". Va anche sottolineato che la dimensione ideale, 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 (Cirese 1977; Bravo 1979); al contrario, il nostro valore era il

cambiamento: volevamo studiare, conoscere, capire, per contribuire con maggior consapevolezza e competenza al cambiamento che, in linea con l'ottimistica ideologia allora dominante, giudicavamo positivamente nella misura in cui doveva coincidere con lo sviluppo. Nel *Memorandum* si afferma senza mezzi termini,

l'importanza della ricerca antropologico-culturale per una miglior comprensione scientifica della società italiana e quindi per una più solida fondazione degli interventi sociali che vi si realizzano (1958: 236).

Posizioni analoghe si trovano negli scritti pubblicati in quegli anni dagli autori del *Memorandum* (Seppilli 1959, 1961; Signorelli 1959; Tentori 1961, 1962).

Oggi questa posizione appare al tempo stesso ingenua e classicentrica; ed è stata accusata, non del tutto a torto, di astratto razionalismo, di attardato illuminismo. Tuttavia basterebbe tornare a sfogliare il *Rapporto dell'Inchiesta parlamentare sulla miseria in Italia* (Camera dei Deputati 1954) per trovare gli indicatori (disoccupazione e sottoccupazione, analfabetismo, denutrizione, mortalità infantile, affollamento degli alloggi spesso impropri, mancanza di acqua potabile e di elettricità anche nei centri abitati, malattie tipiche della povertà come il diffuso tracoma) di una condizione umana che riguardava una parte cospicua della popolazione italiana e che non sembrava affatto meritevole di conservazione. Fritz Friedmann, in Italia nel 1949 per lo studio sui Sassi di Matera, ritenne che la definizione di povertà fosse inadeguata per le situazioni in cui si imbatteva e propose di classificarle come situazioni di miseria (Tentori 2004: 67). Quale era dunque la cultura che storicamente stava in rapporto dialettico con la povertà e la miseria? E quale ruolo poteva/doveva giocare quella cultura nel processo di cambiamento e di sviluppo? E, soprattutto, quali erano gli strumenti dell'indagine scientifica adeguati per lo studio di questi problemi?

È convinzione diffusa che il *Memorandum* si sia ispirato all'antropologia culturale statunitense, in particolar modo alla scuola di Boas, in quegli anni fatta conoscere nell'ambiente italiano da Tullio Tentori, benché non fosse ignota agli specialisti italiani (de Martino [1941] 1997). Questa tesi, corretta, è tuttavia riduttiva e mette in ombra gli altri apporti che nel *Memorandum* confluirono: è proprio questa operazione di fusione di apporti diversi che conferisce a quel documento la sua originalità e che può anche contribuire a spiegare la vitalità dell'antropologia culturale italiana. Vorrei tracciare una sommaria mappa di questi apporti, per tentare poi di mettere in evidenza i caratteri originali del *Memorandum* rispetto alla antropologia statunitense.

Tullio Tentori fu certamente il promotore e il maggior artefice del *Memorandum*. Dopo aver studiato a Roma con Pettazzoni, in qualità di studioso dei nativi americani ottenne una borsa di studio della Wenner Gren Foundation. Avrebbe dovuto studiare sotto il profilo morfologico, in una prospettiva collegata al diffusionismo, archi e frecce degli Indiani d'America. Gli incontri con alcuni autorevoli rappresentanti della scuola boasiana spostarono i suoi interessi da una prospettiva storico-culturale ad una vivacemente interessata alle complesse dinamiche di cambiamento del mondo contemporaneo. Tornò in Italia ben deciso a trasformarsi in antropologo culturale e a trovarne o crearne altri; e un secondo viaggio negli Stati Uniti confermò il suo proposito. L'esempio del *Memorandum* di Herskovits, Redfield e Linton (1936) sull'acculturazione gli ispirò probabilmente l'idea di introdurre formalmente l'Antropologia culturale in Italia attraverso una sorta di documento-manifesto di fondazione: un *memorandum* appunto, sul quale auspicava si aprisse una discussione a livello nazionale.

Purtroppo non ho mai chiesto a Tentori quali furono i criteri in base ai quali scelse le persone che invitò a partecipare. Conosceva bene me da quando de Martino, dopo avermi assegnato come argomento di tesi di laurea l'antropologia culturale statunitense², mi aveva mandato da lui per avere una bibliografia adeguata. Gentile e generoso come era nel suo carattere, Tentori non fu avaro di indicazioni e di consigli, e in sede di esame di laurea fece un impegnato intervento a favore del mio lavoro. La tesi fu pubblicata (Signorelli 1957) e, certo, in quel momento a Roma ero probabilmente una delle persone che conosceva meglio l'antropologia culturale americana, dopo Tentori stesso. Ma ero anche critica, nella misura in cui ovviamente facevo mie le riserve di de Martino, al quale il particolarismo storico boasiano appariva poca e superficiale cosa in confronto alla tradizione teorica ed epistemologica dello storicismo europeo. Anche Tullio Seppilli, all'epoca assistente volontario nell'Istituto per le civiltà primitive di Roma, frequentava de Martino e collaborava con lui. Vittima con la sua famiglia delle leggi razziali, Seppilli era reduce dall'esilio in Brasile, dove aveva frequentato le lezioni di Bastide; e conosceva testi classici di Marx, lettura allora in Italia ancora abbastanza poco frequentata. Guido Cantalamessa Carboni, volontario giovanissimo nella guerra del 1940-45, era stato quasi immediatamente fatto prigioniero e aveva passato sei anni in campi di concentramento inglesi in Africa e in India. Laureato in filosofia, frequentava la Scuola di perfezionamento in Scienze Etnologiche dove ascoltava le lezioni di Pettazzoni, de Martino e Tentori; ed era anche lui un lettore di Marx. Infine, Romano Calisi, pionieristico studioso di comunicazione di massa, aveva partecipato alla spedizione di de Martino in Lucania del 1957, alla preparazione della quale anche Seppilli aveva contri-

buito con notizie e indicazioni ricavate da una propria analoga esperienza in Umbria (Seppilli 1961; Gallini 2008; Marano 2011).

La stesura del *Memorandum* non fu né semplice né rapida: cominciammo nell'autunno del 1957 e concludemmo il lavoro appena in tempo per inviarne il testo alla segreteria scientifica del I Congresso Nazionale di Scienze Sociali, nella primavera del 1958. Ci fu a un certo punto una interruzione, di almeno due o tre settimane. Ricordo per certo che fu causata da una discussione tra Tentori e Seppilli su un punto di merito. Purtroppo non ricordo quale fosse il punto controverso. Su iniziativa di Cantalamessa, ci riconvocammo di nuovo dopo qualche settimana ed evidentemente si trovò un compromesso, perché riprendemmo il lavoro e lo portammo a conclusione. Racconto questo episodio a illustrazione del fatto che la redazione del *Memorandum* non fu un mero lavoro di trasposizione in lingua italiana del pensiero di una scuola antropologica straniera: fu veramente il tentativo (se riuscito o meno è un altro discorso) di fondare un'antropologia culturale italiana. Semplificando, posso riassumere la vicenda in questi termini: 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. Se tutti avevamo appreso da de Martino a "vedere storicamente" la miseria materiale e culturale dei contadini lucani e a considerare la cultura un prodotto e una risorsa dei gruppi umani e degli individui posti di fronte al loro dramma storico, le letture marxiane offrivano una concettualizzazione utile per impostare tanto la questione della determinazione in ultima istanza dei fatti sociali, quanto quella dei fondamenti del potere. Con due limiti, però, in quella sede e a quel tempo difficili da superare. Il primo era costituito da una sensazione (non ancora una teorizzazione) che ci fosse una qualche inadeguatezza esplicativa e prima ancora descrittiva della concettualizzazione

marxiana (almeno di quella di cui disponevamo all'epoca) applicata allo studio delle culture e delle dinamiche del potere. Su questo tema tanto Seppilli, quanto Cantalamessa ed io stessa abbiamo continuato a lavorare per tutta la vita; in quegli anni – e non avendo ancora letto né Foucault né Bourdieu – 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. Il secondo limite era ambientale: in quegli anni, in piena guerra fredda e vigendo ancora l'equivoco della cosiddetta avalutatività delle scienze sociali³, qualunque trattazione che utilizzasse esplicitamente la terminologia marxiana, avrebbe senz'altro incontrato l'attenzione, e non necessariamente il favore, degli ambienti di sinistra, ma sarebbe stata condannata senza appello dagli ambienti accademici tradizionali come “non scientifica” e “ideologica”. Il risultato di queste differenze interne al gruppo e di questi limiti e vincoli fu l'adozione da parte nostra di una terminologia che in certi passaggi tenta di mediare sostituendo i concetti con perifrasi o con sinonimi più o meno calzanti; e in altri passaggi lascia certe implicazioni all'intuizione del lettore. Il testo che ne risultò era ed è di difficile (e anche un po' noiosa!) lettura. Tuttavia fu accolto al I° Congresso Nazionale di Scienze Sociali e suscitò attenzione e interesse per l'antropologia culturale. Il *Memorandum* è il prodotto di queste spinte e contospinte. Oggi va considerato, a mio avviso, piuttosto che un documento di fondazione, il documento di un esordio, di una partenza. In questa sede tenterò di evidenziare quei contenuti del *Memorandum* che avevano in sé possibilità di successivi sviluppi, al limite anche divergenti tra loro; e in varia misura ne hanno avuti.

Il documento si apre con una critica radicale alle scuole etnoantropologiche di tradizione anglosassone, antropologia culturale inclusa. La critica è rivolta al “globalismo” e al “naturalismo” delle scuole tradizionali, a causa dei quali sfuggirebbero alla loro analisi sia la dimensione storica delle società esaminate, il loro mutare e trasformarsi; sia le differenziazioni interne, anche culturali, di ciascuna società, differenziazioni che, alimentando i rapporti dialettici interni, ne provocherebbero i mutamenti. Si afferma altresì che l'assunzione come oggetto di studio di unità sociali ritenute statiche e compatte, favorisce nel ricercatore interpretazioni etnocentriche e/o relativistiche e cancella la distinzione tra società e cultura. L'influenza demartiniana è avvertibile; va inoltre sottolineato che un esordio in questi termini esclude fin dall'inizio la possibilità di leggere il *Memorandum* come semplice versione italiana dell'antropologia culturale statunitense.

Il passo successivo del *Memorandum* è dedicato al superamento dell'approccio globalistico. Si è affermato che le società sono realtà differenziate: nel precisare la natura e i caratteri di queste differenziazioni,

si utilizza la concettualizzazione di Kroeber, secondo la quale è possibile distinguere diversi livelli o piani organizzativi della realtà, ciascuno dei quali, di complessità maggiore di quelli precedenti, risolve gli altri piani in sé. La novità consiste nel forte accento posto sul fatto che ciascun livello e l'integrazione fra i diversi livelli non sono realtà date e statiche, ma il frutto di un continuo flusso di rapporti dialettici interni a ciascun livello e tra i livelli. Altro elemento innovativo è la tematizzazione del ruolo dei singoli individui all'interno di questa dialettica generalizzata. L'individuo non è semplicemente il prodotto della plasmazione culturale operata su di lui nel corso del processo di inculturazione, bensì lo si considera come polo attivo di una relazione dialettica che si instaura tra ciascun individuo e quello che viene chiamato il suo ambiente economico, sociale e culturale.

Stabilito nei primi quattro paragrafi uno schema di teoria generale della società (e vale ancora oggi chiederci se sia possibile fare ricerca antropologica senza un'ipotesi di teoria generale della società), il *Memorandum* affronta nel quinto paragrafo la definizione di cultura come «campo specifico della ricerca antropologico-culturale nel quadro delle scienze sociali». La definizione di cultura proposta nel *Memorandum* la fa coincidere con le realtà mentali individuali costituite sulla base di tutte le esperienze vissute dagli individui nel contesto di una società storicamente determinata. Cultura appresa, dunque, e appresa individualmente, ma in un contesto sociale «storicamente individuato». Le condizioni sociali dell'esperienza spiegano quanto vi è di comune, di condiviso nei singoli patrimoni culturali individuali degli appartenenti a una società; ma anche, data la relazione dialettica postulata tra la cultura e gli altri piani della società, le differenze o variazioni riscontrabili all'interno di ciascuna società tra i patrimoni culturali degli appartenenti a diverse classi, ceti e gruppi; e tra le culture di diverse società, anche nei casi in cui queste società hanno in comune il livello di sviluppo tecnologico o il credo religioso o la forma delle istituzioni politiche. La cultura è realtà mentale socialmente condivisa, è visione del mondo, è un insieme dinamico di «conoscenze, credenze, fantasie, ideologie, simboli; norme, tecniche e schemi di attività; valori; e atteggiamenti derivati» (1958: 240). Un corollario di una siffatta definizione di cultura era la messa in crisi della tradizionale distinzione tra culture e civiltà: tutte le società, quelle del passato non meno di quelle del presente, quelle lontane non meno di quelle occidentali a cui apparteniamo, quelle piccole, nomadi, dalla tecnologia arcaica (a cui allora si dava ancora il nome di primitive) e quelle che includono molti milioni di esseri umani e si servono di tecnologie avanzate, hanno tutte una cultura; hanno, o meglio, producono la propria cultura. Ne seguiva la liquidazione dell'approccio olistico, nella sua accezione epistemologica oltre che meto-

dologica, secondo la quale di pertinenza della ricerca etnoantropologica erano le società piccole, omogenee, che potevano essere studiate come un “tutto” sulla base della misurazione di certe caratteristiche anatomiche dei loro membri o della osservazione/descrizione dei loro usi e costumi. Contemporaneamente, in nome della concezione storicista (e dunque dialettica) della vita sociale dell’umanità, si rifiutava l’approccio descrittivo-morfologico ai prodotti e agli usi culturali a favore di un approccio che ne cogliesse dinamiche, tensioni e mutamenti. All’approccio olistico e a quello morfologico-descrittivo si contrapponeva una postura investigativa radicalmente diversa: l’indagine sulle culture era concepita come un’investigazione specialistica su un ambito specifico della attività e della storia umana; ma poiché quell’ambito specifico è presente e costitutivo di tutte le società, lo studio delle culture non ha limitazioni storiche o geografiche, riguarda tutti i popoli della terra, passati e presenti. Insomma, si trattava e si tratta di antropologia culturale in senso proprio e molto pregnante dei due termini: studio dell’intera specie umana *sub specie* della sua produzione culturale.

Considero questo insieme di enunciati la parte più innovativa del *Memorandum*; non del tutto originale, ma certamente abbastanza nuovo da suscitare reazioni piene di interesse e critiche risentite.

La trattazione del *Memorandum* prosegue, dopo la definizione di cultura, con un esame critico dei concetti di modello culturale (Benedict) e di tema culturale (Opler); segue un paragrafo intitolato “Problematica delle tecniche di ricerca antropologico-culturali”, che insiste sul «superamento di ogni antistorica concezione dell’antropologia culturale come volta allo studio del solo presente» e il rifiuto di «ogni antistoricistica delimitazione cronologica del campo di indagine dell’antropologia culturale» (ivi: 244-5). Altro punto caratterizzante è la proposta dell’interdisciplinarietà – fondata in modo specifico e originale – come scelta necessaria per la ricerca antropologica nel quadro delle scienze sociali:

È in effetti l’integrazione oggettiva tra gli elementi dei vari piani della società che comporta per le tecniche interpretative scientifico-sociali una certa interdipendenza nella documentazione necessaria e una relativa omogeneità nella impostazione generale (ivi: 246).

Segue un paragrafo dedicato a “Personalità e cultura”, dove si insiste su un punto già precedentemente indicato: l’integrazione culturale dell’individuo nella sua società non è un percorso che si svolga autonomamente sul piano culturale: al contrario, esso deve essere visto come «l’aspetto culturale dell’intero processo di integrazione dell’individuo nella società» (ivi: 247). Il paragrafo successivo è dedicato alla “Dinamica della cultura”. Anche qui, il punto di originalità consiste nell’interpretare il mutamento

culturale come una conseguenza strutturale (e dunque necessitata) della struttura sociale:

[...] la dinamica culturale è data da una rete di rapporti dialettici che unendo il piano della cultura e tutti i singoli piani sociali sia tra di loro sia con l'ambiente ecologico, vengono costantemente modificando i quadri di esperienze degli individui e quindi la loro integrazione culturale, i loro patrimoni culturali individuali e tutta la cultura (ivi: 250).

All'interno di questo quadro teorico generale, vengono considerati brevemente i processi di diffusione e di circolazione, la comunicazione nelle sue varie modalità e, novità importante per gli ambienti etnologici e demologici di quegli anni, la comunicazione di massa. È questo sicuramente un contributo che venne da Romano Calisi. Sono inoltre accennati altri due temi: il primo riguarda l'integrazione (intesa come inter-azione, dunque potenzialmente anche conflittuale) tra i patrimoni culturali di classi diverse all'interno della stessa società, considerata particolarmente rilevante, poiché a causa dei rapporti che le subculture di classe intrattengono con il piano sociale ed economico si realizza il controllo per l'egemonia e la capacità delle classi dominanti di influenzare il mercato (ivi: 251, nota). Sottolineo questa breve notazione perché, nella sua stringatezza, nell'essere relegata in nota e al tempo stesso nella sua straordinaria pregnanza, mi sembra confermi tanto la qualità innovativa del *Memorandum*, quanto le remore e i contrasti attraverso cui passò la sua stesura. Altra osservazione straordinariamente anticipatrice è collegata al tema dell'acculturazione:

[...] occorrerà vedere se l'attuale continuo sviluppo dei rapporti indiretti tra larghi strati di individui appartenenti a società diverse, dovrà o meno implicare la estensione del significato di acculturazione a queste condizioni nuove, in cui *non si verifica ad esempio la coesistenza territoriale degli individui in contatto* (ivi: 252-3, corsivo mio).

L'ultimo paragrafo del *Memorandum* è dedicato a "L'antropologo culturale nella pianificazione e nell'intervento sociale", a conferma della postura "impegnata" che ci caratterizzava. Come ho già detto, era un atteggiamento diffuso in quegli anni, vissuto dalla maggior parte di noi come un'assunzione di responsabilità *latu sensu* politica nei confronti della società di cui ci sentivamo parte. Era un impegno da assumere in scienza e coscienza, non solo sull'esempio dei modelli americani, quanto anche sulla scorta dell'insegnamento di Max Weber di cui in quegli anni gli scritti cominciarono a circolare. Era anche un impegno considerato con molto realismo, come dimostra il paragrafo conclusivo del *Memorandum*:

Partecipazione e incidenza dell'antropologo culturale nell'attività di intervento sociale trovano nel contesto della realtà storica le stesse determinazioni generali operanti per tutti gli scienziati sociali [...]. L'obiettivo esistenza di tali determinazioni e il loro riconoscimento scientifico inducono a respingere come utopistiche o al contrario ingiustificatamente negative, quelle opposte ideologie che assegnano all'attività degli scienziati sociali un ruolo rispettivamente demiurgico o privo di ogni effetto; mentre l'incidenza comunque reale di tale intervento risulta condizionata dal suo diverso situarsi in un quadro storico concreto (ivi: 253).

Che effetti produsse il *Memorandum*, o meglio quale peso ebbe nel determinare i successivi sviluppi dell'antropologia culturale in Italia? Possiamo tentare un primo bilancio distinguendo tra gli esiti istituzionali e quelli scientifici; e in entrambi i casi è opportuno distinguere anche tra i risultati di breve periodo e quelli di più lungo termine.

Come è stato notato da alcuni autori (Alliegro 2011), l'istituzionalizzazione dell'antropologia culturale ebbe un percorso relativamente rapido. Questo fatto può essere interpretato come una conseguenza dell'interesse che la nuova disciplina (o meglio, la nuova impostazione che proponevamo per un ambito di studi che aveva già una sua tradizione) suscitava. Negli ambienti extra universitari, gli enti preposti alle politiche di sviluppo economico, come pure gli enti per lo sviluppo dell'edilizia sociale avevano spesso attivato strutture di servizio sociale e quasi sempre anche centri studi, che, lavorando a stretto contatto con concrete situazioni territoriali, sperimentavano direttamente il peso che i fattori culturali potevano avere nell'attuazione di concrete politiche di intervento e di sviluppo. Non sorprende quindi che le scuole per assistenti sociali siano state le prime ad attivare l'insegnamento di antropologia culturale. Spesso la fondazione delle scuole era avvenuta ad opera di persone come don Giovanni De Menasce o Angela Zucconi, che grazie alle loro esperienze all'estero avevano una concezione del servizio sociale lontana tanto dall'ideale delle opere di carità quanto da quello di integrazione totale dei soggetti assistiti nel sistema sociale dato, a cui si ispirava l'assistenza messa in atto dal regime fascista con istituzioni del tipo Opera nazionale maternità e infanzia, Opera Balilla, Opera Nazionale Dopolavoro (De Grazia 1981). Vale la pena sottolineare che la nuova concezione dell'assistenza sociale e al suo interno il ruolo che l'antropologia culturale poteva svolgere nella formazione degli assistenti sociali interessò gli ambienti cattolici, almeno quelli più progressisti, e nello stesso tempo anche quelli laici, come nel caso del Centro di Educazione Professionale per Assistenti Sociali (CEPAS) di Roma, di origine e ispirazione olivettiana o nel caso dell'UNRRA-CASAS, poi ISES, ente preposto alla gestione dei programmi finanziati attraverso i fondi del Piano Marshall.

Nell'ambiente accademico vi furono invece alcune robuste resistenze di segno opposto. Gli ambienti più tradizionalisti in materia di etnologia e

di tradizioni popolari probabilmente avvertivano l'antropologia culturale come un'estemporanea e ingiustificata novità, quando non come una minaccia a ordinati e consolidati ambiti disciplinari, che essi non vivevano né come angusti né come attardati; dall'altro lato, dal versante che, per intenderci, chiamerò innovatore, si accreditò una lettura riduttiva del *Memorandum*, che lo appiattiva sui concetti americani e conseguentemente lo accusava di idealismo e di inconcludenti pretese filosofeggianti a scapito della concretezza e correttezza scientifica della ricerca (Lanternari 1974). Erano queste le critiche che venivano mosse a tutte le ri-nascenti scienze sociali italiane, alla sociologia e anche alla psicologia. Invece fu da questi ambiti disciplinari, non universalmente accettati ma comunque già istituzionalmente più consolidati di quanto fosse l'antropologia culturale, che vennero significative manifestazioni di interesse accademico nei confronti della nuova disciplina. Sulla scorta anche dell'indicazione autorevole di Talcott Parsons che aveva indicato nella sociologia, nella psicologia e nell'antropologia le tre scienze sociali fondamentali, tutte indispensabili e complementari tra loro per lo studio delle società umane, l'antropologia culturale entrò con i suoi più autorevoli rappresentanti nell'Associazione Italiana di Scienze Sociali. D'altra parte, nella fondazione dell'Associazione avevano avuto un ruolo determinante sia Tentori che Seppilli, che ne avevano avanzato la proposta fin dal 1956 in seno al gruppo dei partecipanti italiani al III Congresso Mondiale di Sociologia (Amsterdam 22-29 agosto). Come conseguenza, il I Congresso Nazionale di Scienze Sociali (Milano 1958) fu la sede naturale per la presentazione del *Memorandum* e contemporaneamente, come documentano gli Atti, di contributi individuali di alcuni degli autori del *Memorandum* (Seppilli 1959; Signorelli 1959).

Interesse per l'antropologia culturale manifestavano in quello scorcio degli anni Cinquanta sociologi come Ferrarotti, Pizzorno, Gallino; psicologi come Meschieri e Massucco Costa, pedagogisti come Volpicelli, e più di un filosofo, da Abbagnano a Treves a Pietro Rossi, da Filiasi Carcano a Remo Cantoni.

Nel 1959 il Ministero della Pubblica Istruzione bandì per la prima volta un concorso per il conseguimento della libera docenza in antropologia culturale. La commissione era composta da C. Musatti, ordinario di psicologia, R. Treves, ordinario di filosofia del diritto, G. M. Bertin, ordinario di pedagogia, e L. Meschieri, ordinario di psicologia. Le discipline etnofolkloriche erano rappresentate in commissione dal solo Vinigi L. Grottanelli, allora incaricato di Etnologia, a riprova dello scarso interesse, se non dell'ostilità, con cui l'ambiente degli etnologi e dei folkloristi considerava la nuova disciplina. Tentori (che a propria "legittimazione" poteva presentare altre due libere docenze, in Etnologia e in Americanistica) fu il primo libero docente italiano di antropologia culturale. A breve distanza

di tempo divenne anche il primo docente ufficiale di questa disciplina nell'università italiana, precisamente nella Facoltà di Magistero di Roma, incaricato di un corso regolarmente messo a statuto dalla Facoltà di Magistero. Dunque, il Ministero della Pubblica Istruzione riconosceva l'antropologia culturale come disciplina ufficialmente insegnata negli atenei italiani. Non ho spazio per ricostruire in questa sede le tappe del percorso di istituzionalizzazione dell'antropologia culturale; rinvio per una maggiore trattazione al dettagliato capitolo che a questo tema ha dedicato nel suo recente volume Enzo Alliegro (Arrigo 2011).

Voglio solo evidenziare due osservazioni formulate da due diverse commissioni giudicatrici. La Commissione giudicatrice del secondo Concorso per la libera docenza (1963), che votò all'unanimità l'idoneità di Carlo Tullio Altan, concluse i suoi lavori con queste parole:

La commissione inoltre ritiene opportuno mettere in rilievo l'importanza e la novità dell'antropologia culturale quale moderna disciplina d'insegnamento in un mondo come l'attuale che vede infittirsi e complicarsi i problemi che nascono dai rapporti tra culture di tipo diverso e auspica che vengano indetti in avvenire nuovi esami di abilitazione per la disciplina stessa (Ministero della Pubblica Istruzione 1963, citato in Alliegro 2011:504).

Il primo concorso a cattedra fu espletato nel 1971, da una commissione composta da due filosofi, R. Cantoni e P. Rossi, da uno storico, M. Viora, un sociologo L. Cavalli e da Bernardo Bernardi, ordinario di Etnologia e incaricato di Antropologia culturale. I candidati erano circa una quindicina. Vincitori risultarono Carlo Tullio Altan con quattro voti su cinque, Guido Sertorio con quattro voti su cinque e Tullio Tentori con tre voti su cinque. L'espletamento del concorso non dovette essere privo di contrasti tra opinioni divergenti, come dimostra il fatto che nessun candidato riportò votazione unanime. Nello stabilire i criteri di valutazione, la Commissione si era dichiarata preoccupata

[...] della genericità e della indeterminatezza con cui spesso l'antropologia culturale si presenta negli studiosi italiani che ad essa fanno esplicito riferimento (Ministero della Pubblica Istruzione 1972: 65, citato in Alliegro 2011: 507)

Tanto da impegnarsi a dichiarare che

è indispensabile per i cultori di antropologia culturale l'effettiva ricerca sul campo, in Italia o presso altre culture, sorretta da un adeguato metodo critico in modo da evitare i pericoli del *réportage*. Di eguale importanza appare la preparazione teorico-metodologica, che deve esprimersi nella valutazione dei vari apporti al pensiero antropologico recato dai maestri della disciplina, nonché nella rielaborazione originale dei suoi motivi più caratteristici (*ibid.*).

Erano passati meno di dieci anni dal primo concorso per la libera docenza; scontate ovviamente le preferenze idiosincratice che possono riflettersi nel giudizio di questo o quel commissario, è evidente tuttavia il cambiamento di tono dagli auspici beneauguranti della commissione del 1963 alle severe critiche di quella del 1971.

Le trasformazioni dell'assetto disciplinare universitario decise nel 1975 dal Governo allora in carica comportarono l'accorpamento delle tre discipline fino ad allora vicine ma distinte, in un unico gruppo concorsuale denominato "Gruppo 48" e comprendente etnologia, storia delle tradizioni popolari o demologia, antropologia culturale. 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.

I concorsi segnano le tappe burocratiche del processo di istituzionalizzazione accademica di una disciplina; in filigrana, leggendo la composizione delle commissioni è possibile individuare le appartenenze disciplinari degli studiosi non-antropologi che furono gli alleati e i sostenitori della nuova disciplina ai suoi esordi, mentre l'elenco dei vincitori talvolta ci dice che fin dall'inizio cominciarono a verificarsi casi di passaggi postconcorsuali dei vincitori ad altri ambiti disciplinari. Questo uso dell'antropologia culturale come "mezzo di trasporto", era favorito dall'incerto statuto teorico e metodologico della disciplina e dall'assenza di una tradizione di ricerca definita e riconoscibile: oggi viene da sorridere, ma è un sorriso un po' amaro, nel vedere che proprio la commissione del primo concorso a cattedra di antropologia culturale, mentre stilava il severo monito che abbiamo visto a difesa della specificità della disciplina, proclamò poi tra gli idonei alla titolarità di una cattedra uno studioso che dopo il concorso cambiò rapidamente collocazione disciplinare.

Gli artefici maggiori del processo di crescita istituzionale e scientifica dell'antropologia culturale furono senza dubbio in quegli anni tre studiosi: Tentori, Seppilli e Tullio Altan.

Ho accennato più volte al ruolo svolto da Tentori. Nella sua autobiografia *Il pensiero è come il vento*, uscita postuma (Tentori 2004), possiamo trovare una interessante autodefinizione:

La mia regola, sottomissione alla realtà, non vuol dire rassegnazione o asservimento, assuefazione o adattamento, neppure accusa o rimpianto. Vuol dire lasciarsi compromettere da ciò che ora, qui ci coinvolge (Tentori 2004: 125).

Questa regola, la fedeltà costante alla quale costò a Tentori anche qualche prezzo⁴, si rivelò preziosa nel guidarlo a mettere a frutto tutte le occasioni utili per realizzare quello che è stato l'impegno di tutta la sua vita: la creazione di un'antropologia culturale italiana. Se si legge la nota *L'antropologia culturale in Italia* con la quale aprì il numero 6 del Bollettino delle Ricerche Sociali (1961), dedicato interamente all'antropologia culturale, si resta ammirati dalla quantità di iniziative che aveva preso, partecipazioni, presenze, collegamenti che era riuscito a attivare, dal numero delle persone con le quali era in contatto e che era riuscito a interessare all'antropologia culturale; e il tutto in ben pochi anni. E se per ragioni anche scientifiche si può dissentire da certe sue scelte, tolleranti e inclusive fino ad essere qualche volta acritiche, rimane tuttavia indiscutibile un fatto: Tullio Tentori è stato un non comune organizzatore di cultura e un creatore di occasioni importanti per molti studiosi, che approfittandone per crescere personalmente, hanno così contribuito anche alla crescita della disciplina. Anche se alcuni si collocano in anni che vanno oltre i limiti cronologici di questa mia nota, voglio ricordare almeno qualcuno dei più importanti eventi che hanno scandito la crescita dell'antropologia culturale, eventi di cui Tentori fu in alcuni casi l'organizzatore, in altri un significativo e attivo partecipante: i Congressi nazionali di Antropologia culturale (Milano 1962, Roma 1963, Perugia 1968), la fondazione della Associazione Italiana di Scienze Etno-Antropologiche (AISEA) di cui fu il primo presidente, il Congresso Nazionale di Antropologia delle Società complesse a Roma nel 1988 (Tentori 1990).

Tullio Seppilli ha avuto anch'egli un ruolo cruciale nello sviluppo dell'antropologia culturale. Sul piano istituzionale, Seppilli ottenne che fosse ufficializzata nel 1958 la nuova denominazione di Istituto di Etnologia e Antropologia Culturale, dell'Istituto di Etnologia dell'Università degli Studi di Perugia che era nato nel 1956 e che egli dirigeva. La nuova denominazione implicava un riconoscimento formale da parte dell'ateneo perugino e del Ministero, dell'antropologia culturale come campo di ricerca scientifica (Seppilli 1961).

Seppilli seppe mettere a frutto l'opportunità così creata. Nel già citato n. 6 del Bollettino delle Ricerche Sociali in una lunga e dettagliata nota presenta l'organizzazione e le attività dell'Istituto. Sul piano istituzionale e organizzativo colpiscono due cose: la messa a fuoco della questione dei finanziamenti e la strutturazione dei ruoli del personale che afferrisce all'Istituto. Constatata la scarsità e la rigidità d'impiego dei fondi ministeriali, è dichiarata la scelta dell'Istituto di reperire finanziamenti esterni, di cui vengono con molta lucidità illustrati vantaggi e rischi, tra cui quello, grave, della «dipendenza delle iniziative dall'andamento delle decisioni dei vari centri di finanziamento» (Seppilli 1961: 569). Altro pun-

to interessante è l'organigramma delle persone che lavorano nelle attività scientifiche dell'Istituto. Colpisce la presenza di numerosi giovani assunti a contratto per un progetto di ricerca o volontari: in un periodo in cui la precarietà nel lavoro era universalmente considerata un disvalore, queste presenze erano un segno dell'interesse che la nuova disciplina suscitava tra i più giovani e delle capacità di attrazione e organizzazione dell'Istituto e del suo direttore.

Il programma scientifico dell'Istituto si fondava su una base teorica e metodologica ritenuta indispensabile per qualsiasi ricerca antropologico-culturale, «anche la più concreta (individualizzante) e limitata» (ivi: 572). Gli assunti teorici del *Memorandum* furono ripresi e sviluppati in una direzione che sempre più fa reagire la concezione mentalistica della cultura (che qui aveva già assunto la denominazione di “coscienza sociale”) con gli assunti dello storicismo materialista: cruciale è l'indagine sui rapporti tra «la dinamica culturale e la dinamica del contesto sociale, cioè tra “coscienza” e “condizioni oggettive di esistenza” e dei rapporti tra il “livello di organizzazione” sociale e il “livello di organizzazione” biologico» (ivi: 572); secondo un'impostazione compiutamente storicista. Sul piano metodologico l'indagine antropologica può avvalersi di ogni metodo di raccolta e di elaborazione dei dati, quantitativo e qualitativo, statistico e descrittivo, che comunque ponga dialetticamente in relazione l'oggettività della situazione studiata e la soggettività del ricercatore, senza isolare mai i dati così ottenuti dalla loro “determinazione storica”. L'inchiesta sul campo e la scelta di situazioni contemporanee come oggetto di ricerca, risultano di fatto più congeniali all'antropologia culturale, ma non rispondono a una prescrizione vincolante, né sono loro a caratterizzare la disciplina. Nel contempo, alle più tradizionali tecniche di rilevazione si affiancano per un verso le ricerche documentarie e d'archivio e per l'altro le tecnologie nuove e nuovissime. In questo campo Tullio Seppilli, anche attraverso un'intensa collaborazione con Diego Carpitella, Romano Calisi e Ando Gilardi, sperimentò in quegli anni l'uso dei supporti audiovisivi nella ricerca e le tecniche di catalogazione e di consultazione dei materiali audiovisivi; e organizzò mostre e rassegne, attività che culminarono nel 1959 con l'istituzione a Firenze del *Festival dei popoli, Rassegna Annuale Internazionale del Film Etnologico e Sociologico*. Quanto alle ricerche propriamente dette, il programma già avviato in quei pochi anni si articolava in due grandi ambiti. Il primo è costituito da

le attuali dinamiche che, irradiando dai centri urbani sul terreno dell'espansione dell'economia di mercato e delle trasformazioni infrastrutturali e strutturali, attraverso l'aumentata mobilità orizzontale e l'incremento della comunicazione di

massa e dell'intera circolazione culturale determinano *nelle campagne* (corsivo mio) la rottura dell'isolamento tradizionale e la omogeneizzazione e la modernizzazione della cultura (ivi: 582).

Il secondo settore di ricerca è costituito dal recupero e dall'approfondimento delle ricerche svolte in passato nell'ambito di quella che, non senza precise implicazioni, viene chiamata "etnografia umbra" di età positivista. Lo scopo è contribuire alla storia della ricerca sociale in Umbria e in Italia, e

ampliare le scarse conoscenze sulla cultura contadina e popolare in questa regione intorno alla fine del secolo scorso con il fine di [...] fissare una base di riferimento comparativo per la divulgazione della dinamica culturale successiva, sino alle attuali condizioni rilevabili mediante inchiesta (ivi: 578)

In sostanza l'attività dell'Istituto di Perugia rappresentò in quegli anni la prima (e per molti anni l'unica) sistematica e articolata traduzione in termini operativi del programma scientifico tratteggiato dal *Memorandum*. I risultati complessivi si apprezzerebbero meglio considerando tutto l'arco della produzione dell'Istituto fino ad oggi; ma è fuor di dubbio che Sepilli e tutto l'Istituto dettero in quegli anni un contributo estremamente importante, forse il più significativo, al processo di strutturazione dell'antropologia culturale come disciplina autonoma, che aspirava a darsi una dignità scientifica propria, riconoscibile e riconosciuta rispetto alle altre scienze sociali. Per questa ragione l'Istituto di Perugia e il suo direttore sono stati per vari anni un punto di riferimento anche per altri studiosi che ad esso non afferivano.

Un contributo essenziale al consolidamento scientifico dell'antropologia culturale venne anche da Carlo Tullio Altan. Con la sua robusta preparazione giuridica e, soprattutto, filosofica e la sua vasta conoscenza delle letterature antropologiche straniere, Tullio Altan aveva tutti gli strumenti per affrontare i problemi teorici dell'antropologia culturale. Assistente di Cantoni, a sua volta allievo di Treves, Tullio Altan in quegli anni si interessava di religioni, soprattutto di quelle dei popoli "primitivi". Nel 1959 aveva in pubblicazione presso il Saggiatore *Lo spirito religioso del mondo primitivo*, accettato dalla casa editrice previa approvazione di Ernesto de Martino. Fu Tentori a suggerirgli l'anno successivo di presentarsi alla libera docenza di antropologia culturale (Tullio Altan 1992: 181.) Il suo percorso ha qualche punto di convergenza con quello degli autori del *Memorandum*: attratto dapprima dalla molteplicità degli ambiti di investigazione che la categoria di cultura kroeberianamente intesa poteva aprire, Tullio Altan avvertì però ben presto la debolezza teoretica degli autori americani e cercò ulteriori strumenti concettuali, che trovò nei concetti di transazione (Dewey), funzione (Malinowski, ma anche

Radcliffe-Brown, Parsons e Merton), crisi della presenza (de Martino) e nell'impostazione epistemologica e metodologica di Max Weber. Il manuale *Antropologia funzionale*, pubblicato nel 1967, offriva di questi apporti una sintesi organica e funzionale che criticava gli schematismi teorici e metodologici dell'antropologia americana e inglese e impostava una valutazione consapevolmente critica dello strutturalismo; mentre *I valori difficili* (1974) e *Valori, classi sociali e scelte politiche* (1976) dimostrarono che quell'impianto teorico posto a fondamento di ricerche empiriche di ampio respiro si rivelava capace di produrre risultati tanto rigorosi quanto originali. Da un certo punto di vista Tullio Altan è stato un teorico originale e robusto dell'antropologia culturale italiana *stricto sensu* intesa: non è diventato un maestro, nel senso scientifico (o dovremmo dire statistico?) del termine, per la sua estraneità allo stile tradizionale della ricerca demo-etnologica, per la complessità tanto della sua teoria che della sua pratica di ricerca che mal si prestavano a confinamenti disciplinari; infine, o forse soprattutto, per il suo carattere, che, tra distacco ironico e assoluto disinteresse per l'autoaffermazione competitiva, lo ha tenuto fuori da tutti gli scambi accademici che non avessero ai suoi occhi un contenuto di interesse scientifico.

Vorrei ancora accennare al contributo di Guido Cantalamessa Carboni: già all'epoca del *Memorandum*, Cantalamessa lavorava all'UNRRA-CASAS; collaborò per diversi anni con Seppilli e con l'Istituto di Perugia, ma non lasciò mai il suo impiego. Quando l'UNRRA-CASAS fu trasformato in Istituto per lo Sviluppo dell'Edilizia Sociale, Cantalamessa divenne direttore dell'ufficio studi. Quando tornai da Cosenza a Roma, lavorai per tre anni (1969-71) nell'ISES sotto la direzione di Cantalamessa, ed ebbi modo di constatare come fosse possibile produrre (almeno in un ente pubblico) ricerca antropologica finalizzata agli interventi di politica sociale, ma per nulla affatto subalterna a orientamenti pregiudiziali di natura politica o di altra natura. Valga ad esempio di queste ricerche *Il comprensorio di Soverato* (1965), eccellente analisi della vita culturale di una popolazione contadina dell'Italia meridionale, inserita in un quadro interdisciplinare. Considero una grave perdita il fatto che questa preziosa esperienza sia rimasta senza seguito e ormai sia addirittura dimenticata.

Quanto a me, gli scritti degli esordi, per chi avesse voglia di andare a rivederli, dimostrano che avevo assimilato profondamente l'esperienza del *Memorandum*, collocandomi più sul versante di Seppilli e Cantalamessa che su quello di Tentori. Le ragioni della mia vita privata mi portarono alla fine del 1959 a Cosenza dove ho vissuto parecchi anni, allevando tre figli, insegnando nella scuole medie e inserendomi profondamente nella vita sociale, civile e politica locale. Sul versante antropologico, ho impiegato quegli anni a costruirmi, tra de Martino e l'antropologia culturale, un ba-

gaglio concettuale che mi aiutasse a comprendere la cultura della società in cui vivevo (e alla quale ero estranea per *background* familiare e percorsi di formazione). I frutti di quell'esperienza sono venuti a maturazione (se tale la si può considerare) anni dopo; e certamente non possono essere collocati alle origini dell'antropologia culturale italiana.

Che cosa ha dato l'antropologia culturale agli studi demotnoantropologici italiani? La concezione della cultura come realtà mentale, come interpretazione del mondo socialmente costruita sulla base di esperienze condivise e in rapporto all'appartenenza comune a un sistema socioeconomico storicamente determinato, è bene o male accettata ormai dalla maggior parte degli studiosi italiani, che si definiscono nella loro maggioranza antropologi e definiscono antropologia la loro attività di ricerca. Aver disancorato la ricerca antropologica dalle sue tradizionali localizzazioni etnologiche e/o folkloriche ha permesso 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. È noto che molte di queste piste sono state aperte da quelli che furono gli autori del *Memorandum*. Tutto bene dunque?

Dal mio punto di vista si è saltato un passaggio necessario, e ciò ha lasciato un retaggio di debolezza teoretica e metodologica. L'adozione della definizione che per brevità chiamo mentalistica, della cultura, è avvenuta per così dire più di fatto che di diritto: la definizione è passata poco alla volta nella prassi di ricerca. Tuttavia, sono mancati due snodi secondo me cruciali: la discussione aperta e generale delle postulazioni teoretiche necessarie per dare fondamento a questa definizione; e la discussione delle implicazioni che l'adozione di questa definizione ha per il mestiere dell'antropologo, per i suoi contenuti epistemologici, metodologici e tecnici, ma anche deontologici e politici. Talvolta la teoria è stata costruita con imprestiti da altre scuole, a volte senza che si arrivasse a una vera sintesi di apporti diversi. Talaltra si è fatto a meno di teoria e si è ripiegato su un mero descrittivismo inquadrato in enunciati banali che, se può servire per raccogliere alla rinfusa materiali "culturali", non aiuta certo a far progredire gli studi di antropologia⁶.

Recentemente, un serio e dotato dottorando in antropologia, che ha letto il mio *Antropologia culturale* (2011), mi ha fatto notare con l'impetosa sincerità dei giovani: "bello, professoressa, però la sua posizione teorica e metodologica non è egemonica". Come dargli torto? Dalla sua constatazione nasce un'altra – ancor più impietosa – domanda: siamo stati noi, antropologi culturali italiani, che abbiamo preteso di svolgere un ruolo per il

quale non eravamo all'altezza, o sono stati i nostri colleghi che, nella loro maggioranza, hanno ritenuto che diventare antropologi culturali significasse perdere la loro identità scientifica senza guadagnarne un'altra? Ma ovviamente non sono io la più adatta per rispondere a questa domanda.

Note

1. Nel suo recente *Le ragioni dello sguardo* (2011a) e in modo più pesante in un'intervista su "la Repubblica" del 14 giugno 2011, Francesco Faeta considera il neorealismo una sorta di filtro ideologico che avrebbe deformato la visione di tutti in quegli anni, a cominciare da de Martino, il quale «finì per guardare i suoi soggetti attraverso uno schema visuale anch'esso preordinato, già disponibile e molto coerente con il suo schema culturale: lo sguardo del Neorealismo». Il che, detto del teorico dell'etnocentrismo critico, sembra una semplificazione piuttosto disinvolta.

2. Per una più puntuale disamina dell'influenza diretta e indiretta della lezione di de Martino su di me e sugli altri autori del *Memorandum* (Signorelli 2011).

3. A titolo esemplificativo ricordo che Grottanelli (1977) in un articolo di descrizione dello stato dell'arte dell'antropologia italiana apparso su "Current Anthropology", presentava se stesso come studioso «value free» e de Martino come studioso «committed». Personalmente ho cominciato ad argomentare la mia posizione teorica usando anche termini e concetti di origine marxiana a partire dalla seconda metà degli anni Settanta (Signorelli 1977, 1980).

4. Mentre gli Stati Uniti gli toglievano il visto d'ingresso permanente perché era reo di aver organizzato negli anni 1965-70 nel suo ruolo di direttore del Museo nazionale delle Arti e Tradizioni popolari, mostre folkloriche e culturali nei paesi socialisti, gli ambienti accademici italiani di sinistra in quegli anni lo consideravano poco meno che un reazionario (Tentori 2004: 95). L'articolo che pubblicò nel 1962 su *Il pensiero critico* (Tentori 1962) è uno dei suoi scritti che meglio danno conto della sua posizione scientifica e delle implicazioni etiche che egli vi annetteva.

5. Penso in particolare al suo saggio *Soggetto, simbolo, valore* (1994).

6. L'assenza pressoché totale di dibattiti e di confronti scientifici nell'ambito delle discipline demotnoantropologiche italiane è stato rilevato da pochi studiosi e lamentato da meno ancora (Colajanni 2011). Viceversa, penso che sia stato e sia molto dannoso, tanto più in quanto spesso è stato sostituito da rivalità personali e di gruppo che non esito a definire non solo sterili, ma castranti.

Bibliografia

- Alliegro, E. V. 2011. *Antropologia italiana, storia e storiografia 1869-1975*. Firenze: SEID Editori.
- AA.VV. 1965. *Il comprensorio di Soverato*. Firenze: La Nuova Italia.
- Bravo, G. L. 1979. *Cultura popolare e beni culturali, problemi di ricerca e documentazione*. Torino: Tirrenia-Stampatori.
- Bollettino delle Ricerche Sociali*, 1961. I, 6. Bologna: il Mulino.
- Camera dei deputati, 1954. *Atti della Commissione parlamentare d'inchiesta sulla miseria in Italia e sui mezzi per combatterla, 1953-54*. Roma: Camera dei Deputati.

- Cirese, A. M. 1977. *Oggetti, segni, musei. Sulle tradizioni contadine*. Torino: Einaudi.
- Colajanni, A. 2011. "Genealogie indirette e oblique di una parte dell'antropologia italiana", in *Saperi antropologici, media e società civile nell'Italia contemporanea. Atti del I Convegno nazionale dell'ANUAC, Matera 29-31 maggio 2008*, a cura di Faldini, L. & E. Pisu. Roma: CISU.
- de Martino, E. [1941] 1997. *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Lecce: Argo.
- De Grazia, V. 1981. *Consenso e cultura di massa nell'Italia fascista*. Roma-Bari: Laterza.
- Faeta, F. 2011a. *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Faeta, F. 2011b. Cari antropologi troppo folklore. Intervista raccolta da Michele Smargiassi. *la Repubblica*, 14 giugno 2011.
- Gallini, C. 2008. "Introduzione", in *Ricerca sui guaritori e la loro clientela*, a cura di E. de Martino. Lecce: Argo.
- Grottanelli, V. L. 1977. Ethnology and/or Cultural Anthropology in Italy: Traditions and Developments. *Current Anthropology*, 18, 4.
- Lanternari, V. 1974. *Antropologia e imperialismo*. Torino: Einaudi.
- Marano, F. 2011. "I padri dell'antropologia visuale italiana", in *Saperi antropologici, media e società civile nell'Italia contemporanea. Atti del I Convegno nazionale DELL'ANUAC, Matera 29-31 maggio 2008*, a cura di Faldini, L. & E. Pisu. Roma: CISU.
- Rea, E. 2011. *La fabbrica dell'obbedienza. Il lato oscuro e complice degli italiani*. Milano: Feltrinelli Editore.
- Seppilli, T. 1959. "Contributo alla discussione sui problemi della integrazione delle scienze sociali", in *Atti del I Congresso nazionale di Scienze sociali*, vol. II. Bologna: il Mulino.
- Seppilli, T. 1961. Un centro di ricerca. L'Istituto di Etnologia e Antropologia culturale dell'Università degli Studi di Perugia. *Bollettino delle Ricerche Sociali*, 1, 6. Bologna: il Mulino.
- Signorelli, A. 1957. L'antropologia culturale. *Centro sociale*, 16-17.
- Signorelli, A. 1959. "Alcuni aspetti del rapporto città-campagna in un villaggio della Lucania", in *Atti del I Congresso Nazionale di Scienze Sociali*, II. Bologna: il Mulino.
- Signorelli, A. 1977. *Scelte senza potere. Il rientro degli emigrati nelle zone dell'esodo*. Roma: Officina Edizioni.
- Signorelli, A. 1980. Antropologia, culturologia, marxismo. *Rassegna italiana di Sociologia*, XXI, 1.
- Signorelli, A. 2011. "Tra Ernesto de Martino e Franz Boas: la nascita dell'antropologia culturale in Italia", in *Saperi antropologici, media e società civile nell'Italia contemporanea. Atti del I Convegno nazionale DELL'ANUAC, Matera 29-31 maggio 2008*, a cura di Faldini, L. & E. Pisu. Roma: CISU.
- Tentori, T. 1961. L'antropologia culturale in Italia. *Bollettino delle ricerche sociali*, 1, 6. Bologna: il Mulino.
- Tentori, T. 1962. Orientamenti e prospettive dell'antropologia culturale nel mondo contemporaneo. *Il pensiero critico*, IV, 3-4.

- Tentori, T. (a cura di) 1990. *L'antropologia delle società complesse*. Roma: Armando.
- Tentori, T. 2004. *Il pensiero è come il vento. Storia di un antropologo*. Roma: Edizioni Studium.
- Tullio Altan, C. 1961. Prospettive di sviluppo dell'antropologia culturale. *Bollettino delle ricerche sociali*, 1, 6. Bologna: il Mulino.
- Tullio Altan, C. 1992. *Un processo di pensiero*. Milano: Lanfranchi.