

 *edizioni*
**Museo
Pasqualino**

direttore Rosario Perricone

Testi e atti
ISSN 2611-3597
n. II

Collana diretta da

Rosario Perricone

Comitato scientifico

José Antonio González Alcantud
Università di Granada

Ignazio E. Buttitta
Università degli studi di Palermo

Gabriella D'Agostino
Università degli studi di Palermo

Salvatore D'Onofrio
Università degli studi di Palermo

Berardino Palumbo
Università degli studi di Messina

Caterina Pasqualino
EHESS-LAIOS/CNRS - Parigi

Carlo Severi
EHESS-LAS/CNRS - Parigi

Narcisa Alexandra Stiuca
Università di Bucarest

IL FILO E LA CIRUNA

**Saggi di storia
dell'antropologia italiana**

Enzo V. Alliegro

© 2021 Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari

Museo internazionale delle marionette Antonio Pasqualino

Piazzetta Antonio Pasqualino, 5 · 90133 Palermo · tel. (+39.91) 328060

www.museodellemarionette.it - mimap@museomarionettepalermo.it



REGIONE SICILIANA
Assessorato dei beni culturali
e dell'identità siciliana
*Dipartimento dei beni culturali
e dell'identità siciliana*

Progetto grafico

Francesco Mangiapane

Impaginazione

Salvo Leo - Tundesign.it

ISBN 978-88-97035-74-9

In copertina

Raccolta di xilografie realizzate da Antonio La Gamba
sul tema le Conocchie calabresi.

L'editore è a disposizione per eventuali aventi diritto che non è stato possibile contattare.

Il presente volume è coperto da diritto d'autore e nessuna parte di esso può essere riprodotta o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo elettronico, meccanico o altro senza l'autorizzazione scritta dei proprietari dei diritti d'autore.

Alliegro, Enzo Vinicio <1967->

Il filo e la cruna : saggi di storia dell'antropologia italiana / Enzo V. Alliegro.

- Palermo : Museo Pasqualino, 2021.

(Testi e atti ; 11)

ISBN 978-88-97035-74-9

1. Antropologia – Italia.

306.0945 CDD-23 SBN Palo341679

CIP - Biblioteca centrale della Regione siciliana "Alberto Bombace"

INDICE

Introduzione.....	9
La nascita degli studi di tradizioni popolari in Italia tra Ottocento e Novecento	15
1. Campi e confini disciplinari	15
2. Un medico sul campo: l'opera e l'insegnamento di Giuseppe Pitrè	18
3. Angelo De Gubernatis e lo studio delle tradizioni popolari italiane	21
4. Gli studi sulla Letteratura popolare	22
5. Lamberto Loria e gli studi di Etnografia Italiana	25
6. Le fondamenta dell' "etnografia italiana"	26
Bibliografia	29
Paolo Mantegazza, l'uomo e le "bestie"	33
1. Un testo e i suoi retroscena	33
2. Vita e opera di un domatore	34
3. Dentro e fuori la gabbia	36
4. Addomesticamento e processi di civilizzazione	42
5. Storie di vita e narrazioni	46
6. Identità e alterità culturale	50
Bibliografia	52
Giuseppe Pitrè tra storia e antropologia storica	53
1. Un altro Pitrè	53
2. Temporalità multiple	54
3. <i>La vita in Palermo cento e più anni fa</i>	57
4. La ricerca storico-archivistica	59
5. Microstoria e storia nazionale: lungo il filo del tempo	64
Bibliografia	66
Lamberto Loria e la "damnatio memoriae"	67
1. Tradizioni di studio, memorie monumentalizzate	67
2. Silenzi e rimozioni storiografiche	69
3. Tumulazioni e riesumazioni mnemoniche	71
Bibliografia	74
Folklore e tradizioni popolari nell'inchiesta parlamentare "Bertani"	75
1. Identità territoriale e culture popolari negli studi di storia delle tradizioni popolari	75
2. I quesiti di natura demologica nell'inchiesta parlamentare "Bertani"	82
3. Superstizioni e pregiudizi nelle regioni italiane secondo la sintesi di Mario Panizza (1890)	87
4. I risultati dell'inchiesta Bertani in Basilicata	89
Appendice	92
Bibliografia	102

La messa a fuoco del mondo contadino.

L'inchiesta parlamentare "Faina" e la Mostra di Etnografia italiana tra sapere demologico e approcci di economia agraria e politica	107
1. Per iniziare: una storia di sguardi	107
2. L'inchiesta parlamentare "Faina": la prima indagine visuale del mondo contadino meridionale	107
3. Iconografia del sottosviluppo: l'indagine di Eugenio Azimonti	112
4. Iconografia del dissesto ambientale e della modernizzazione: la relazione di Francesco Saverio Nitti	115
5. Iconografia della cultura popolare: la raccolta museografica e la rilevazione visuale di Giuseppe Andriulli per la Mostra di Etnografia Italiana del 1911	119
6. Epilogo: una storia di saperi	125
Bibliografia	127

La "scienza della razza" nel ventennio fascista

1. Il razzismo di Stato: Il Manifesto della Razza (1938)	129
2. <i>La Difesa della Razza</i> (1938)	133
2.1. Lidio Cipriani e Guido Landra	133
2.2. Giuseppe Cocchiara	139
3. <i>Razza e Civiltà</i> (1940): Antonio La Pera, Raffaele Corso, Sergio Sergi, Alberto Carlo Blanc, Giuseppe Genna	145
3.1. Sulle tracce dei padri: Antonio La Pera e la demopsicologia di Giuseppe Pitrè	145
3.2. Le tradizioni popolari e la "vita millenaria della razza": una disciplina da rifondare secondo Raffaele Corso	147
3.3. L' "Antropologia di Stato" di Sergio Sergi	151
3.4. Ariani, altro che Mediterranei. L'origine non africana dell' Homo Sapiens negli studi di Alberto C. Blanc	153
3.5. Alla ricerca degli antenati razzisti: Giuseppe Genna	157
4. L'Antropologia estensiva di Giovanni Marro	159
4.1. La teoria della <i>Razza Italiana</i>	159
4.2. Il razzismo antisemita	164
5. Le "razze della terra" e la "razza ario-mediterranea" italiana	166
6. Mediterranei e Ariani: la costruzione della "razza italica"	168
7. Italiani e Africani: la tutela della "razza italica"	171
8. <i>Le Razze e i Popoli della Terra</i> di Renato Biasutti (1941): il riaccorpamento dell'Anthropos e dell'Ethnos	173
8.1. Una storia pluridisciplinare convergente	173
8.2. Uno sguardo d'insieme sul mondo e il problema dei meticci	178
Bibliografia	180

Sulla configurazione di una "scienza dell'uomo" in Italia.

Il Congresso di Scienze Antropologiche, Etnologiche e di Folklore.....	183
1. I congressi scientifici come fonte storica	183
2. Torino '61	185
3. Per una "scienza dell'uomo" unitaria	186
4. Divisioni disciplinari	188
5. Assetti disciplinari in divenire	193
Bibliografia	195

Ernesto de Martino, <i>La terra del Rimorso</i> e l'antropologia simbolica italiana	197
1. Storia della disciplina e tradizioni di studio: esiste un'antropologia simbolica italiana?	197
2. Intorno al "simbolismo mitico-rituale" di Ernesto de Martino	199
3. De Martino, Vittorio Macchioro e Mircea Eliade	202
4. Ernesto de Martino e il Salento	204
5. <i>La Terra del Rimorso</i>	205
6. Un passo indietro e due avanti	210
7. L'antropologia italiana e il simbolismo	213
8. Problemi e prospettive per l'antropologia simbolica	217
Bibliografia	219
 Tra demologia, etnologia e antropologia.	
Alberto Mario Cirese e il paradigma impossibile	227
1. <i>Il Musée de l'Homme</i> di Parigi	227
2. Mio padre	235
3. I contadini socialisti della Piana di Rieti	240
4. Biografie multiple: storie di vita e di studi	244
5. <i>Cultura egemonica e culture subalterne:</i> la "normalizzazione" degli studi demologici	249
6. Oltre <i>Cultura egemonica e culture subalterne:</i> dal campanile al cosmo	254
Bibliografia	257
 De Martino-Cirese.	
Percorsi di studio, assetti accademici e ri-fondazione delle discipline demoetnoantropologiche.....	261
1. Storia degli studi antropologici e archivi: per una "etnografia delle fonti"	261
2. Carte private, discorsi pubblici	262
3. Storie di studi, legami, inimicizie	264
3.1. Gli anni del discepolato" e della "collaborazione" (1948-1954).	265
3.2. Gli anni del "conflitto" e dello "strappo" (1954/55-1960)	268
3.3. Gli anni della (parziale) riconciliazione (1960-1965)	273
4. Reti sociali, principi di autorità	275
Bibliografia	277
 Appendice. Tullio Tentori e l'antropologia culturale	281

INTRODUZIONE

Nel corso della sua lunga e travagliata storia, l'antropologia culturale ha elaborato immagini variegata e talvolta anche controverse per sintetizzare tanto la specificità teorica e concettuale che sostiene il suo approccio analitico e interpretativo quanto la singolarità metodologica e operativa che orienta il lavoro concretamente svolto per il conseguimento dei suoi obiettivi.

Rappresentazioni di diverso genere, ora relative al mondo delle frontiere e dei margini, ora a quello dei diseredati e degli esclusi, ora a quello delle bizzarrie e delle stranezze, si sono via via venute affermando, tratteggiando metafore specifiche della disciplina intesa come scienza delle periferie dell'umanità, sapere dei rimasugli e degli scarti delle forme dell'umano, della diversità e dell'alterità etnica.

Il Filo e la Cruna. Saggi di storia dell'antropologia italiana si pone nell'alveo di questa pratica classificatoria che risponde evidentemente a diffusi bisogni di identità e appartenenza, di autoriconoscimento e radicamento, a cui si è inteso talvolta dare orizzonte operativo mediante l'attivazione di specifiche dinamiche di identizzazione, che inevitabilmente tracciano una fisionomia del noi, inteso, in questo caso, quale gruppo di studiosi proteso a comprendere le strategie di senso che animano il vissuto degli umani.

Il titolo prende spunto da ricordi di infanzia, e attraversa la memoria di quanti, invitati per gioco a centrare il minuscolo foro, inconsolabili riponevano il filo nella cassetina per non essere riusciti a farlo passare nella pressoché impercettibile, microscopica, cruna. Inconsapevoli della maestria richiesta per un gesto apparentemente semplice, che implica un accurato rallentamento dei movimenti e un'attenta focalizzazione ottica incentrata sulla capacità del cervello di coordinare ben due pollici opponibili, esito di una storia evolutiva che ha fatto degli umani ciò che soltanto essi oggi sono, ci si chiedeva se il filo non attraversasse il varco perché il suo diametro fosse sproporzionato oppure in quanto la sua estremità risultasse sfilacciata, la mano poco ferma, lo sguardo sfuocato.

Il titolo *Il Filo e la Cruna* piuttosto intuitivamente richiama il tema delle fondamenta epistemiche del sapere antropologico sollevando apertamente il problema della sua possibilità di centratura cognitiva, ma anche della sua dicibilità e trasmissibilità. Esso, quindi, rinvia ad una questione non eludibile, quella della conoscibilità e della intellegibilità della realtà socio-culturale,

declinandola lungo una dicotomia classica della riflessione epistemologica, che per quanto riduttiva appaia, risulta utile riprendere in questa sede, quella che si muove tra opacità dell'oggetto (conosciuto) e inettitudine del soggetto (conoscente).

Il Filo e la Cruna, dunque, non evocano soltanto il mirabile lavoro dei sarti provvisti di aghi e matasse, ma anche gli arnesi impiegati da ogni uomo, non soltanto di scienza, occupato nel conseguimento di un compito, svolto secondo un canone normalizzato, riconosciuto valido nel paradigma di riferimento.

Il titolo, tuttavia, rimanda inevitabilmente a quelle operazioni fondamentali di cucitura che si svolgono nelle sartorie. In particolare, da una parte, a quelle azioni realizzate per imbastire un capo di abbigliamento, creandolo ex novo mediante una sapiente azione di connessione delle diverse parti costitutive, oppure, dall'altra, alle strategie di rattoppo, per assicurare al riuso tessuti obsoleti, ri-connettendoli pazientemente in modo tale che siano risparmiati da una indegna fine.

Cucitura e rattoppo e, in termini più generali, filatura e tessitura, ulteriori dimensioni semantiche a cui il titolo inevitabilmente allude, costituiscono azioni espletate non soltanto da specialisti della cosiddetta "haute couture", ma da ciascun individuo e da ogni gruppo umano chiamati, appunto, a tessere le fila della propria vita, a predisporre quelle orditure significanti che caricano la vita di senso e che fanno dell'esistenza qualche cosa di umanamente significativo.

Clifford Geertz in un suo noto saggio ha definito la cultura alla stregua di un testo e il lavoro degli antropologi in termini di de-stratificazione, accennando chiaramente alla descrizione densa e alla de-codificazione scientifica. *Il Filo e la Cruna* consentono di riprendere tale immagine, spingendola verso una concezione della cultura intesa quale intreccio semantico e il lavoro degli antropologi come azione di ri-tessitura, di ri-orditura, ovvero di costruzione di senso, a partire dalla comprensione degli elementi e delle regole di composizione e significazione che hanno dato vita all'intreccio che avvolge le diverse forme di vita.

Se, dunque, gli uomini possono essere pensati come agenti dediti alla costruzione di trame di significato e gli antropologi quali addetti alla disamina delle orditure altrui, che cosa sono le storie degli studi? Queste, chiaramente, comunque vengano concepite e concretamente espletate, a prescindere dai destinatari a cui sono rivolte e alle ragioni che vi sottendono, sono in realtà un tentativo di ri-de-codificazione fatto a posteriori su azioni di co-dificazione e di ri-codificazione. Un tentativo di disporre lungo un filo continuo -che connette il presente al passato- ciò che non è affatto scontato sia poi così lineare nel suo svolgimento.

Il libro *Il Filo e la Cruna. Saggi di storia dell'antropologia italiana* è costituito da dodici lavori editi tra il 2002 e il 2020, alcuni dei quali di chiara impostazione storica e altri più spiccatamente storiografica. Alcuni di essi hanno preceduto il volume del 2011 *Antropologia Italiana. Storia e storiografia (1869-*

1975)¹, in cui sono ampiamente dibattute una serie di problematiche teoriche e metodologiche che riguardano l'antropologia della storia dell'antropologia (a cui si rimanda), mentre altri lo hanno seguito. Complessivamente essi tracciano un percorso di studio che presenta per certi versi, se non proprio una netta linearità di sviluppo, certamente una manifesta coerenza, sia di metodo che di merito. Ed è proprio quest'ultimo aspetto a dover essere evidenziato in quanto a chi scrive sembra chiaro che, se una centratura c'è stata nel corso di circa vent'anni di attività di ricerca ininterrottamente dedicata alla storia dell'antropologia italiana e nord-americana², questa riguarda il piano metodologico, in cui si è proceduto, in luogo di giudizi frettolosi e perentori, talvolta perfino destorificanti, che spesso accompagnano l'anamnesi disciplinare, con un doveroso senso della cautela, fortemente ancorato ad un uso attento delle fonti.

Ho altrove evidenziato la rilevanza dell'analisi comparativa dei documenti, vale a dire la significatività di una metodologia che ponga in primo piano il tema della validità del corpus informativo a cui lo studioso attinge, quindi la rilevanza di quelle operazioni che ho definito in un volume dedicato a Ernesto de Martino etnografia delle fonti documentarie³. In alcuni contributi presenti in questo libro tale tema è risultato esplicitato e apertamente affrontato, mentre in altri esso è egualmente presente, ma in filigrana. Complessivamente, per rimanere sul piano metodologico, i saggi presentano un vastissimo ventaglio di fonti documentarie che non sempre hanno goduto dell'attenzione che meritano, nel quadro di una storiografia molto schiacciata sui testi e poco sui documenti e gli archivi. Fascicoli epistolari, atti parlamentari, manoscritti, comunicazioni scientifiche, lezioni universitarie, verbali concorsuali, immagini, fotografie, ecc., costituiscono soltanto alcuni esempi di un armamentario vastissimo di fonti archivistiche, letterarie, iconografiche, museografiche, orali, ecc., proficuamente impiegate per la stesura dei lavori che *Il Filo e la Cruna* cerca di annodare. Sta in questo aspetto, dunque, oltre ad altri che mi auguro verranno chiarendosi man mano che si procederà con la lettura, come la relazione dell'antropologia con le altre discipline, i rapporti con le diverse forme che il potere ha assunto, con le estrinsecazioni non ortodosse del suo pensiero, con le modalità costitutive della comunità scientifica, con le stra-

1 E. V. Alliegro, *Antropologia Italiana. Storia e storiografia (1869-1975)*, Seid, Firenze 2011.

2 Cfr.: Enzo V. Alliegro, *Franz Boas tra gli Inuit dell'isola di Baffin. Diari e lettere (1883-1884)*, Seid, Firenze 2014; Id., *John Wesley Powell e il Bureau of American Ethnology (1879-1902). Sulle origini dell'antropologia americana*, «Voci», XI/1, 2014 pp.143-165; Id., *Frank Hamilton Cushing tra gli Zuni del New Mexico. Note di campo, lettere, articoli di un pioniere della ricerca etnografica 1879-1884*, Cisu, Roma 2016; Id., *Lewis Henry Morgan e la ricerca antropologia sui sistemi di parentela. Diari di campo in Kansas e Nebraska. 1859-1860*, Cisu, Roma 2017; Id., *James Mooney e i nativi d'America. Efficacia terapeutica, libertà di culto e advocacy in un pioniere della ricerca antropologica*, «Antropologia», VI/1, 2019, pp. 63-91.

3 E. V. Alliegro, *Le dimenticate carte di Ernesto de Martino. Etnografia delle fonti documentarie*, Progedit, Bari 2021.

tegie di costruzione del suo oggetto di studio -l'italianità, il popolare, ecc.- la ragione che ha indotto chi scrive a ritenere che tra questi lavori ci fosse un filo sottile che li unisse e che li rendesse in qualche misura meritevoli di essere giustapposti e ripresentati, senza particolari rattoppi⁴.

Al netto dei più importanti nodi problematici che caratterizzano la scrittura della storia dell'antropologia, parte dei quali prontamente affrontati nei lavori che seguono, in cui si da conto sia di continuità epistemiche e teoriche quanto di rotture e di cesure nette, è importante riprendere alcune considerazioni di natura generale che riguardano la storia della scienza. Questa, come si evince da alcuni saggi qui raccolti, non è mai un mero esercizio filologico di puro recupero del passato per finalità pedagogiche ed educative, semmai un dispositivo identitario di (auto)rappresentazione, volto a fissare genealogie e linee di affinità, a marcare territori e aree di confine, a proclamare codici normativi e valoriali, a sancire condotte lecite e posture apocriefe.

La storia della scienza, la monumentalizzazione e la patrimonializzazione mnemonica di un sapere, è un'attenta azione, talvolta inconsapevole, di fissaggio di criteri di validità. Essa, quindi, è anzitutto un dispositivo di codificazione dell'ordine del discorso che inevitabilmente ruota intorno a criteri ritenuti di volta in volta validi per riconoscere e agevolare il passaggio del filo nella cruna.

I saggi che compongono il volume sono stati pubblicati in edizioni precedenti, con titoli, in alcuni casi, dissimili:⁵ *La nascita degli studi di tradizioni popolari tra Ottocento e Novecento* è apparso con lo stesso titolo in *Prima Etnografia d'Italia. Gli studi di folklore tra '800 e '900 nel quadro europeo*, a cura di Gian Luigi Bravo, Milano, Franco Angeli, 2013, pp.33-50; *Paolo Mantegazza, l'uomo e le "bestie"* è stato pubblicato con il titolo *L'uomo e la bestia. Paolo Mantegazza e le origini dell'antropologia dei serragli* in *Paolo Mantegazza. Medico, antropologo, viaggiatore*, a cura di Cosimo Chiarelli e Walter Pasini, Firenze, Florence University Press, 2002, pp.75-90; *Giuseppe Pitrè tra storia e antropologia storica* è stato edito con il titolo *Tra storia e antropologia storica. Giuseppe Pitrè e la rappresentazione del passato* in *Pitrè e Salomone Marino. Atti del Convegno internazionale di studi a 100 anni dalla morte*, a cura di Rosario Perricone, Palermo, ed. Museo Pasqualino, 2017, pp.61-75; *Lamberto Loria e la "damnatio memoriae"* è apparso inizialmente con il titolo *Lamberto Loria nella storia e nella storiografia degli studi antropologici italiani* in *L'eredità di Lamberto Loria (1855-1913). Per un museo nazionale di etnografia*, a cura di Annamaria Giunta, Firenze, Olschki, 2019, pp.29-35; *Folklore e tradizioni popolari nell'inchiesta parlamentare "Bertani"* è comparso inizialmente con il titolo *Sapere demologico e inchieste parlamentari nell'Italia post-unitaria. L'esempio della "Bertani" (1878)*

4 Salvo alcuni interventi correttivi i lavori qui raccolti non differiscono dalle edizioni originarie.

5 Si ringraziano i direttori di collana e di riviste, nonché i curatori dei volumi, per averne consentito la pubblicazione.

sui lavoratori della terra in Basilicata in "Bollettino Storico della Basilicata", n.18, 2002, pp.13-48; *La messa a fuoco del mondo contadino. L'inchiesta parlamentare "Faina" e la Mostra di Etnografia italiana tra sapere demologico e approcci di economia agraria e politica* è stato edito con il titolo *Alle origini dell'etnofotografia in Basilicata. L'inchiesta parlamentare "Faina" e la Mostra di etnografia italiana tra sapere etnologico e approcci di economia agraria e politica (1906-1911)* in *Da vicino e da lontano. Fotografi e fotografia in Lucania*, a cura di Ferdinando Mirizzi, Milano, Franco Angeli, 2010, pp.185-208; *La "scienza della razza" nel ventennio fascista* è apparso inizialmente con lo stesso titolo in Enzo V. Alliegro, *Antropologia italiana. Storia e storiografia (1869-1975)*, Seid, Firenze 2011, pp.265-311; *Sulla configurazione di una "scienza dell'uomo" in Italia. Il Congresso di Scienze Antropologiche, Etnologiche e di Folklore* è stato edito con il titolo *Torino '61: Il 1° Congresso di Scienze Antropologiche, Etnologiche e di Folklore. Sulla delineazione di una "scienza dell'uomo" in Italia in Sud e Nazione. Folklore e tradizione musicale nel Mezzogiorno d'Italia. Atti del convegno di Corigliano d'Otranto, 14-15 ottobre 2011*, a cura di Eugenio Imbriani, Lecce, Università degli Studi del Salento, 2013, pp.33-48; *Ernesto de Martino, La terra del Rimorso e l'antropologia simbolica italiana* è comparso inizialmente con il titolo *Ernesto de Martino, La terra del Rimorso e l'antropologia simbolica italiana. Un itinerario di ricerca in Ernesto de Martino e il folklore. Atti del convegno Matera-Galatina 24-25 giugno 2019*, a cura di Eugenio Imbriani, Bari, Progedit, 2020, pp.148-182; *Tra demologia, etnologia e antropologia. Alberto Mario Cirese e il "paradigma impossibile"* è stato edito con lo stesso titolo in "Lares", n. 2-3, 2015, pp. 233-262; *De Martino - Cirese. Percorsi di studio, assetti accademici e rifondazione delle discipline demoetnoantropologiche* ha visto la luce con lo stesso titolo in "Lares", 2018, 3, pp.541-558; *Tullio Tentori e l'antropologia culturale* è stato pubblicato inizialmente con il titolo *Tullio Tentori (1920-2003)* in *Istituto Treccani dell'Enciclopedia Italiana. Dizionario Biografico degli Italiani*, 2019, vol. 95, pp.343-345.

LA NASCITA DEGLI STUDI DI TRADIZIONI POPOLARI IN ITALIA TRA OTTOCENTO E NOVECENTO

1. CAMPI E CONFINI DISCIPLINARI

In numerosi manuali e in molte storie della disciplina, ci si riferisce al XIX secolo come al periodo in cui furono gettate le basi per gli odierni insegnamenti di storia delle tradizioni popolari e, in parte, anche per quelli etno-antropologici. Ciò risulta particolarmente comprensibile e plausibile, se si considera che effettivamente nella seconda metà dell'Ottocento gli studi dedicati alle tradizioni popolari, allora denominati anche di demopsicologia, e in seguito ridefiniti di folklore e di demologia, beneficiarono almeno di due ordini di fattori: il primo è riconducibile al clima culturale, politico, filosofico e sociale che investì l'Italia durante questo periodo e che coinvolse anche molte altre scienze, come la filologia, la linguistica, la storia, la letteratura, ecc.; il secondo è invece ascrivibile alla presenza sulla scena intellettuale di alcuni autorevoli studiosi, come Giuseppe Pitrè e Angelo De Gubernatis, seguiti da Lamberto Loria, che riuscirono a determinare i canoni costitutivi della nascente disciplina e soprattutto a ritagliare per essa uno specifico campo di studio e di ricerca, definendone assetti interdisciplinari e impostazioni investigative¹.

Di notevole rilevanza rispetto alla problematica che si viene qui delineando, appaiono certamente le direttrici epistemologiche e teorico-metodologiche codificate dal positivismo ottocentesco, il quale aprì proprio in tale arco temporale la strada ad un nuovo modo di descrivere la realtà, non più legato ad una visione idealizzata e romantica del popolo, ma basato sull'analisi concreta di fatti da trasporre opportunamente in dati, intesi quale esito di uno scrupoloso e oggettivo metodo scientifico².

1 E. V. Alliegro, *Antropologia italiana. Storia e storiografia (1869-1975)*, Seid, Firenze 2011.
2 S. Puccini, *Evoluzionismo e positivismo nell'antropologia italiana (1869-1911)*, in AA.VV., *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Laterza, Bari-Roma 1985; Id., a cura di, *L'uomo e gli uomini. Scritti di antropologi italiani dell'Ottocento*, Cisu, Roma 1991; Id., *Il corpo, la mente e le passioni. Istruzioni e norme per la documentazione, l'osservazione e la ricerca sui popoli nell'etno-antropologia italiana del secondo Ottocento*, Cisu, Roma 2006.

La nascente scienza degli “usi e dei costumi popolari” non fu la sola a nutrirsi di questo inedito clima innovativo, fortemente farcito da radicate istanze politiche connesse al Risorgimento e al processo di unificazione nazionale che conferirono particolare attenzione al popolo e, conseguentemente, allo studio dei suoi “sentimenti patriottici”, ma tutte le scienze dell’uomo, le quali diedero vita in questi anni ad un processo di solido rinnovamento, come fu il caso dell’antropologia e dell’etnologia.

In Italia, ad esempio, Paolo Mantegazza proprio negli anni pre e post unitari, diede vita al suo progetto di rendere l’antropologia, intesa in senso lato, una scienza autonoma, per rispondere ai bisogni conoscitivi che il darwinismo sollevò anche in relazione al tema più generale relativo alle origini e alla storia dell’uomo, con tutti i suoi corollari descrittivi e tassonomici, che coinvolsero anche lo studio del popolo delle società civili, il cui folklore fu concepito in termini di sopravvivenza di epoche evolutive pregresse³. La nascita dell’antropologia in Italia, pertanto, con la sua attenzione rivolta verso gli stadi evolutivi e le forme del divenire delle diverse civiltà, ebbe degli effetti non secondari per la demologia, che assecondò paradigmi interpretativi di natura evuzionista da cui seppa emanciparsi soltanto molti anni dopo. Paradigmi che finirono non soltanto nell’orientare a lungo i criteri di interpretazione dei “fatti popolari”, ma anche nel fissare specifici percorsi di selezione e di analisi della realtà da analizzare.

Lo studio del popolo e delle sue elaborazioni culturali non fu soltanto condiviso con la scuola di antropologia di Paolo Mantegazza. Nella seconda metà dell’Ottocento le tradizioni popolari diventarono un oggetto di ricerca fortemente attenzionato anche negli ambienti accademici afferenti alla filologia, alla mitologia, alla linguistica⁴.

Alla luce di tali considerazioni, è dato certamente riferire di una situazione assai complessa, quella post unitaria, in cui sguardi multipli e saperi diversificati si concentrarono sul popolo a partire da prospettive di studio e di analisi assai diversificate, ciascuna desiderosa di impiegare i fatti popolari secondo direttrici proprie, negando di fatto a tale ambito piena autonomia disciplinare.

Ciò di cui alcuni studiosi si resero artefici, tra cui Pitrè e De Gubernatis, secondo percorsi anche controversi e con strumentazioni ed esiti dissimili, fu un tentativo eroico, in parte riuscito, di messa in chiaro di compiti e di funzioni di una scienza autonoma dei fatti popolari, capace di andare oltre le raccolte di usi e di costumi ridotte in quegli anni a testimonianza romantica

3 E. V. Alliegro, *Antropologia italiana...*, cit.; G. Lucchini, *Le origini della scuola storica. Storia letteraria e filologia in Italia (1866-1883)*, Ets Edizioni, Pisa 2008; S. Puccini, *Evoluzionismo e positivismo ...*, cit.

4 E. V. Alliegro, *Antropologia italiana...*, cit.; A.M. Cirese, *Cultura egemonica, culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo 1973; C. Dionisotti, *Ricordi della scuola italiana*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1998; G. Lucchini, *Le origini della scuola storica. Storia letteraria e filologia in Italia (1866-1883)*, Ets Edizioni, Pisa 2008; S. Puccini, a cura di, *L’uomo e gli uomini...*, cit.

del vivere bucolico dei villani e del loro furore patriottico, oppure ad errore deprecabile dei rustici non ancora sfiorati dalla mano salvifica del verbo illuminista e positivista, piuttosto che ad inventario storico della civilizzazione delle società occidentali.

Giuseppe Pitrè (1841-1916) fu sicuramente il maggiore protagonista in questa vicenda. Nato a Palermo e laureato in medicina, svolse per tutta la vita l'attività di medico nella sua città, ma fin da giovane fu un fervente studioso di letteratura e storia, soprattutto per tutto ciò che riguardava la Sicilia. L'attività di medico gli permise, inoltre, di ottenere le fonti e le informazioni utili ai propri scopi direttamente dalla popolazione che incontrava durante lo svolgimento della professione. Ciò, di fatto, lo rese, in certo qual modo, con tutti i limiti e le riserve del caso, un pioniere della ricerca di campo. La florida attività nell'ambito dello studio delle tradizioni popolari gli permise in seguito di diventare una delle figure intellettuali più importanti della sua regione, nonché socio dell'Accademia della Crusca e Presidente della Società siciliana di Storia Patria, Presidente dell'Accademia di Scienze, Lettere ed Arti di Palermo, e di far parte del Comitato Nazionale per la Storia del Risorgimento del Senato, tra i cui banchi sedette nel 1914⁵.

Se per Pitrè fu proprio la sua attività di studioso di "cose popolari" a conferirgli fama e riconoscimenti, per Angelo De Gubernatis (1840-1913) il percorso fu esattamente l'opposto. Quando iniziò ad interessarsi attivamente della promozione degli studi demologici, era già una delle figure più note e affermate dell'Italia post risorgimentale. Originario di Torino, si distinse per la generosa e importante attività pubblicistica che lo condusse a fondare molte delle riviste e dei giornali più diffusi di questo periodo, come: *Rivista Contemporanea*, *Mondo Illustrato*, *Letteratura civile*, *L'Italia Letteraria*, *La Civiltà italiana*. *Rivista di scienze, lettere ed arti*. De Gubernatis raggiunse la propria maturità scientifica studiando a fondo la linguistica e le lingue orientali, ponendosi quale seguace delle teorie di Max Müller. Nel 1865, a De Gubernatis venne assegnata la cattedra di Sanscrito nell'Università di Firenze, che farà dello studioso uno degli indianisti più celebri in Italia e in Europa. Nonostante ciò, i suoi interessi coprono un orizzonte disciplinare estremamente variegato, che spaziava dalle tradizioni popolari alla mitologia, compresa la letteratura italiana e le lingue straniere⁶. I lavori di maggior successo che influenzarono anche gran parte della demologia italiana, furono i volumi sui costumi dei popoli indoeuropei: *Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei*⁷, *Storia popolare degli usi funebri indoeuropei*⁸, *Storia comparata degli usi*

5 A. De Gubernatis, *Italia illustre. Galleria di ritratti biografici di contemporanei italiani. Giuseppe Pitrè*, Tip. Corbellini, Roma 1911; Senato del Regno, *Atti parlamentari. Discussioni. Commemorazione di Giuseppe Pitrè. 11 aprile 1916*, 1916.

6 L. Strappini, *De Gubernatis Angelo*, «Dizionario Biografico degli Italiani», 36, 1988.

7 A. De Gubernatis, *Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei*, Treves, Milano 1869.

8 A. De Gubernatis, *Storia popolare degli usi funebri indoeuropei*, Treves, Milano 1873.

natalizi in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei⁹. In Europa ebbe modo di farsi apprezzare grazie alle pubblicazioni, a Londra, di *Zoological Mythology*¹⁰, e a Parigi di *La Mithologie des plantes*¹¹. Oltre a ciò, il De Gubernatis si distinse per la stesura di alcuni dizionari biografici su letterati e scienziati del tempo, nonché per approfonditi saggi monografici sulla vita e l'opera di personaggi illustri contemporanei, tra cui anche una descrizione di Pitre¹².

In definitiva la notorietà di Pitre e di De Gubernatis in campo demologico va certamente ricercata, al netto di incertezze e attività esperite in campi contigui (del resto lo stesso Pitre aveva concorso nel 1875 ad una cattedra di Storia comparata delle letterature neolatine bandita a Palermo) nella loro azione fondante di istituzioni e di piste di ricerca, a servizio di un sapere rimasto a lungo ancora apolide, indefinito e conteso, sprovvisto di una ben precisa identità accademica e di una chiara allocazione nel panorama culturale, desideroso invece di maggiore considerazione e visibilità pubblica, di una più intensa autonomia e maturità scientifica.

2. UN MEDICO SUL CAMPO: L'OPERA E L'INSEGNAMENTO DI GIUSEPPE PITRE

Rispetto a questo precoce disegno di rimappatura dei saperi e di consolidamento del capitale disciplinare¹³, di impulso e di sollecitazione alla ricognizione documentaria, il ruolo più importante fu certamente quello esercitato da Giuseppe Pitre, la cui opera, come si vedrà più avanti, fu assolutamente originale e innovativa rispetto ai parametri coevi, basati ancora su incursioni estemporanee da parte di avventori occasionali.

Fin da quando era uno studente di medicina, Pitre si interessò della storia della propria regione e della letteratura siciliana, avviando le prime raccolte di proverbi popolari, e seguendo il dibattito sulla lingua che stava caratterizzando l'Italia unita. All'inizio della carriera, Pitre collaborò con molte riviste importanti dell'epoca, come la *Rivista bolognese di scienze, lettere, arti e scuole*, la *Rivista di filologia romanza*, la *Rivista contemporanea*, nonché con numerose testate di carattere locale, sino ad arrivare più da vicino alla messa a fuoco di direttrici multiple di studio del popolo della sua isola, poi confluite nella monumentale *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane*, costituita da 25 volumi pubblicati dal 1870 al 1913. In questo intervallo di tempo Pitre si soffermò su molti aspetti della vita e della cultura del popolo siciliano, dando vita ad un programma organico e sistematico, reso ben evidente già dai titoli dei singoli

9 A. De Gubernatis, *Storia comparata degli usi natalizi in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei*, Milano, Treves 1878.

10 A. De Gubernatis, *Zoological Mythology*, 2 voll., Trubner, London 1872.

11 A. De Gubernatis, *La Mithologie des plantes ou Légendes du Règne Végétal*, 2 voll., Paris 1878.

12 A. De Gubernatis, *Italia illustre...*, cit.; L. Strappini, *De Gubernatis Angelo...*, cit..

13 E. V. Alliegro, *Antropologia italiana...*, cit..

volumi, i quali lasciano scorgere i tratti portanti di un progetto conoscitivo che connetteva al folklore campi di studio inediti, che comprendevano nuovi temi: 1-2. *Canti popolari siciliani*, 1870; 3. *Studi di poesia popolare* 1872; 4-7 *Fiabe, novelle, e racconti popolari siciliani*, 1875; 8-II. *Proverbi siciliani*, 1880; 12. *Spettacoli e feste popolari siciliane*, 1881; 13. *Giocchi fanciulleschi siciliani*, 1883; 14-17. *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, 1889; 18. *Fiabe e leggende popolari siciliane*, 1888; 19. *Medicina popolare siciliana*, 1896; 20. *Indovinelli, dubbi e scioglilingua del popolo siciliano*, 1897; 21. *Feste, patronali in Sicilia*, 1900; 22. *Studi di leggende popolari in Sicilia e nuova raccolta di leggende siciliane*, 1904; 23. *Proverbi, motti e scongiuri del popolo siciliano*, 1910; 24. *Cartelli, pasquinate, canti e leggende del popolo siciliano*, 1913; 25. *La famiglia, la casa e la vita del popolo siciliano*, 1913¹⁴.

Il progetto che animava Pitрэ, di fondazione di una scienza del folklore, condusse lo studioso a travalicare l'isola e ad accettare le sfide proprie di un raggio d'azione piú ampio, strettamente connesso all'esigenza di deprovincializzare lo studio. Da questa esigenza di dotare il settore di una fisionomia sempre piú robusta e credibile, sorse l'idea di fondare una rivista appositamente dedicata all'analisi e alla raccolta di materiale demologico proveniente da ogni parte d'Italia e d'Europa. Cosí, nel 1882, nacque l'*Archivio per lo Studio delle Tradizioni Popolari*, diretto insieme a Salvatore Salomone Marino, il suo piú stretto collaboratore, e che operò fino al 1909 con la partecipazione di nomi noti, quali, G. Nerucci, Th. De Puymaigre, G. Ferraro, G. Finamore, C. Pigorini Beri, A. D'Ancona, V. Imbriani, H. C. Coote, A. Machado y Alvarez, A. De Nino, S. Prato, P. Sébillot, G. Amalfi, B. Croce, e molti altri¹⁵.

L'impostazione data alla rivista, la terza apparsa in Europa dopo la francese *Mélusine* e l'inglese *Folklore Record*, conferma l'avvento in Italia di un campo disciplinare ormai inclusivo di temi che andavano ben oltre la cultura orale, con rubriche dedicate a *Usanze dei costumi e delle pratiche, Credenze, superstizioni e formule*, ecc.

L'idea di Pitрэ di dare vita ad un nuovo modo di concepire ed esperire lo studio delle tradizioni popolari emerge inoltre da altre iniziative editoriali che lo videro protagonista in qualità di raccoglitore indefesso. A partire dal 1885, dopo l'avvio della *Società per lo Studio delle Tradizioni Popolari* avvenuto il 25 febbraio 1884, Pitрэ arricchì la propria proposta demologica con una collana di studi, diretta da lui stesso e da Salvatore Salomone Marino, denominata *Curiosità popolari tradizionali* (1885-1899). Composta da sedici volumi dedica-

14 E. V. Alliegro, *Antropologia italiana...*, cit.; A.M. Cirese, *Cultura egemonica...*, cit.; G. Cocchiara, *Storia del folklore in Italia*, Sellerio, Palermo 1989 (ed. or. 1947); Id., *Storia del folklore in Europa*, Einaudi, Torino 1952.

15 A.M. Cirese, *Cultura egemonica...*, cit.; G. Cocchiara, *Giuseppe Pitрэ e le tradizioni popolari*, Flli Ciuni, Palermo 1941; Id., Cocchiara G., *Pitрэ, la Sicilia e il folklore*, G. D'Anna, Firenze 1951; Id., Cocchiara G., *Storia del folklore in Europa*, Einaudi, Torino 1952; Id., *Storia del folklore in Italia*, Sellerio, Palermo 1989 (ed. or. 1947).

ti ad argomenti non soltanto di letteratura popolare, questa diede alle stampe i seguenti testi: 1. M. Placucci, *Usi e pregiudizi dei contadini della Romagna*, 1885; 2. G. Pitre, *Avvenimenti faceti raccolti da un anonimo siciliano nella prima metà del secolo XVIII*; 3. G. Ferraro, *Superstizioni, usi e proverbi monferrini*, 1886; 4. A. Nardo Cibeles, *Zoologia popolare veneta, specialmente bellunese*, 1887; 5. G. Ferraro, *Canti popolari del basso monferrato*, 1888; 6. G. Di Giovanni, *Usi, credenze e pregiudizi del Canavese*, 1889; 7. G. Finamore, *Credenze, usi e costumi abruzzesi*, 1890; 8. G. Amalfi, *Tradizioni e usi della Penisola Sorrentina*, 1890; 9. F. Mango, *Novelline popolari sarde*, 1890; 10. G. Targioni Tozzetti, *Saggio di novelline, canti ed usanze popolari della Ciociaria*, 1891; 11. V. Cian e P. Nurra, *Canti popolari sardi*, 1893; 12. G. Rua, *Antiche novelle in versi di tradizioni popolari riprodotte sulle stampe migliori*; 13. G. Finamore, *Tradizioni popolari abruzzesi*, 1894; 14. G. Giannini, *Teatro popolare lucchese*, 1895; 15. V. Cian e P. Nurra, *Canti popolari sardi*, II, 1895; 16. D. Spadoni, *Alcune costumanze e curiosità storiche marchigiane (provincia di Macerata)*, 1899¹⁶.

Nel 1894, quale ulteriore tassello di questo organico disegno di fondazione di una scienza del folklore, Pitre licenziò la *Bibliografia delle tradizioni popolari d'Italia* (Pitre 1894), che raccolse oltre 6.680 contributi sul folklore italiano di autori autoctoni e stranieri. Negli intenti dell'autore, la *Bibliografia*, una sorta di prova di forza della disciplina, serviva a dimostrare come la demologia fosse degna della massima considerazione e meritevole di maggiore attenzione da parte delle istituzioni. Anche lo schema seguito in questo lavoro, suddiviso in svariate sezioni (*novelline, racconti, leggende e facezie; canti e melodie; giuochi e canzonette infantili; indovinelli, formule, voci, gerghi; proverbi; usi, costumi, credenze, pregiudizi*), doveva concorrere a chiarire campi e oggetti di studio afferenti ad una disciplina desiderosa di fissare in maniera inequivocabile confini e metodi di ricerca.

Gli interessi molteplici del Pitre si estrinsecarono inoltre nella realizzazione della Mostra di Etnografia Siciliana del 1891, in cui furono esposti molteplici manufatti del popolo siciliano, poi confluiti nel Museo Etnografico Siciliano di Palermo (1909), del quale lo stesso Pitre fu nominato direttore¹⁷.

La rivista, la società scientifica, la collana editoriale, la bibliografia, il museo, costituiscono altrettanti elementi di un *puzzle* più ampio che Pitre tratteggiò con una vita intensa spesa a servizio dell'edificazione di un progetto scientifico che vedrà nell'insegnamento universitario di demopsicologia, avviato presso l'Università di Palermo nel 1911, il suo incoronamento istituzionale. Sebbene non fosse una cattedra stabile, questo traguardo rappresentò un

16 A. M. Cirese, *Cultura egemonica...*, cit.; G. Cocchiara, *Giuseppe Pitre e le tradizioni...*, cit.; Id., *Pitre, la Sicilia e il folklore...*, cit.; Id., *Storia del folklore...*, cit.; Id., *Storia del folklore in Italia...*, cit.; R. Corso R., *Folklore. Storia, oggetto, metodo, bibliografia*, Leonardo Da Vinci, Roma 1923.

17 G. Cocchiara, *La nuova sistemazione del Museo etnografico G. Pitre nel Parco della Favorita*, Palermo 1935; P. Manzo, *Storie e folklore nell'opera museografica di Giuseppe Pitre*, Edizione di studi atellani, Frattamaggiore 1999.

evento storico per la scienza demologica italiana, in quanto si trattò del primo riconoscimento scientifico istituzionale che metteva la nazione all'avanguardia in questo campo di studi rispetto finanche ad altri paesi. La denominazione *demopsicologia* derivava esplicitamente dalla *völkerpsychologie* tedesca (psicologia dei popoli) che, in Italia, aveva avuto una certa diffusione per merito di Giacomo Lignana che, dalla cattedra di storia delle lingue nell'Università di Napoli, ne promosse lo sviluppo, dopo essere stato in contatto con Herbart in Germania. In questo periodo la *völkerpsychologie* era costituita soprattutto da studiosi di letteratura popolare e da linguisti, e lo stesso Lignana era un seguace di questo orientamento¹⁸.

Pitrè espose i criteri della nuova scienza nella prolusione che fece al corso del 1911, in cui illustrò le linee guida che dovevano indirizzare la demopsicologia. Delle numerose pagine che composero tale prolusione, è interessante leggere la definizione che egli diede della materia, intesa quale disciplina che studia:

la vita morale e materiale dei popoli civili, dei non civili e dei selvaggi. Meno civili essi sono, più importante ne è la materia. Questa vita è documentata da diversi generi di tradizioni orali ed oggettive. Fiabe e favole, racconti e leggende, proverbi e motti, canti e melodie, enigmi e indovinelli, giuochi e passatempi, giocattoli e ballocchi, spettacoli e feste, usi e costumi, riti e cerimonie, pratiche e credenze, superstizioni, ubbie, tutto un mondo palese ed occulto, di realtà ed immaginazione, si muove si agita, sorride, geme a chi sa accostarvisi e comprenderlo. I suoi sorrisi, i suoi gemiti, le sue voci, insignificanti nei più, sono rivelazioni per l'uomo di scienze, che vi sente l'eco lontano di schiatte e di generazioni tramontate da secoli¹⁹.

Una definizione densa e ricca di spunti che rispecchiava a pieno la posizione che Pitrè voleva conferire ad un insegnamento che avrebbe dovuto occuparsi non soltanto della vita del popolo italiano e dei paesi "civili", ma anche di fenomeni che riguardavano le società esotiche e d'oltre oceano, secondo una strategia estensiva che lascia cogliere lo spirito dei tempi.

3. ANGELO DE GUBERNATIS E LO STUDIO DELLE TRADIZIONI POPOLARI ITALIANE

Un chiaro ma non pienamente riuscito tentativo di formazione di una scienza demologica ancorata a solide basi istituzionali fu svolto sul finire dell'Ottocento anche da Angelo De Gubernatis. Già collaboratore con la scuola antropologica mantegazziana di Firenze, i suoi studi furono importanti, e per più ragioni, ai fini di un più ampio riconoscimento pubblico del folklore. Il 20 novembre 1893 De Gubernatis fondò la *Società Nazionale per lo studio delle tradizioni popolari*, alla quale aderirono immediatamente oltre settecento studiosi, italiani e stranieri. La Società poté contare sul supporto delle istitu-

18 B. Croce, *La vita letteraria a Napoli dal 1860 al 1900*, in AA.VV., *Gli hegeliani di Napoli e la costruzione dello stato unitario*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1989.

19 G. Pitrè, *Che cos'è il folklore*, Flaccovio, Palermo 1965, pp. 20-21.

zioni, che furono ben rappresentate dalla Regina Margherita, e dall'appoggio del Ministro dell'istruzione Martini. Tra coloro che aderirono, figure eminenti dell'epoca, tra cui: Alessandro D'Ancona, Benedetto Croce, Gaetano Amalfi, Luigi Molinaro Del Chiaro, Stanislao Prato, Salvatore Salomone Marino.

La Società si dotò del periodico *Rivista di tradizioni popolari italiane*, diretto dallo stesso De Gubernatis, a cui venne ascrivito il compito di pubblicare il contributo dei cultori di tradizioni popolari nelle diverse province del paese. La rivista ospitò saggi di numerosi studiosi, alcuni dei quali già noti in ambito demologico, come Costantino Nigra, Gaetano Amalfi, Abele De Blasio, Michele G. Pasquarelli, Giuseppe Bellucci, e altri invece già affermati nel panorama letterario coevo, come la scrittrice Grazia Deledda²⁰. All'attività editoriale parteciparono anche figure poco note che risposero all'appello del Ministro Martini che inviò nelle scuole del Regno una apposita circolare, il che evidenzia di che tipo di consenso pubblico l'iniziativa poté beneficiare.

In effetti, nella presentazione fatta sul primo numero della rivista, De Gubernatis espone le motivazioni che avevano condotto alla fondazione della società scientifica. Egli ritenne che l'Italia fosse matura per sostenere la nascita di una scienza demologica che potesse emanciparsi da quelle istanze romanticheggianti troppo inclini ad assecondare il fascino del pittoresco, e spingersi verso una dimensione sensibile all'approfondimento storico. Per fare ciò, bisognava estirpare le esperienze di raccolta documentaria improvvisate e superficiali, fatte da cultori non preparati, per fare spazio a procedure di sistematizzazione del sapere attraverso studi approfonditi, condotti da personale qualificato.

Il programma di ricerca proposto da De Gubernatis fu senza dubbio innovativo per l'epoca, e rappresentava un tentativo concreto di oltrepassare i limiti imposti dallo studio della letteratura popolare e dalla filologia storica ottocentesca, in linea con le intuizioni e le sollecitazioni pitreiane. Al fine di veder compiuto il suo intento, De Gubernatis rivolse il proprio invito a tutti coloro che fossero interessati ad una nuova disciplina folklorica, auspicando un sapere che non fosse più dedito alla raccolta di "curiosità popolari", ma potesse servire anche ai bisogni conoscitivi del governo unitario, nonché alla crescita di altre discipline, mediante un prezioso concorso alla messa a fuoco di aspetti importanti della natura umana e della storia delle civiltà

Nonostante la Società potesse contare sul sostegno di moltissimi collaboratori e sul supporto istituzionale, non ebbe una vita lunga. Nel 1895 la rivista cessò le pubblicazioni e il sodalizio si spense, il che testimonia di un contesto ricettivo non pienamente efficace nella diffusione di un sapere ancora alla ricerca di un riconosciuto pubblico più stabile.

4. GLI STUDI SULLA LETTERATURA POPOLARE

Nella seconda metà dell'Ottocento, contestualmente alle attività di Pitre e di De Gubernatis, alcuni repertori oggetto di studio della scienza delle tradizio-

20 A.M. Cirese, *Cultura egemonica...*, cit.; R. Corso, *Folklore...*, cit.

ni popolari furono contesi dai filologi e dai linguisti. Tale promiscuità, ovvero questo mancato chiarimento di confini e ambiti disciplinari, fu reso possibile anche dall'impulso di cui godettero gli studi sulla letteratura popolare, collocati nella sfera d'interesse coltivata dalla neonata filologia romanza, che era riuscita ad insediarsi negli spazi accademici italiani²¹. Proprio in questi anni, dunque, lo studio dei repertori orali popolari si mostrò utile non soltanto per rispondere a problematiche connesse alla definizione della cosiddetta natura etnica dei popoli, ma anche per risolvere interrogativi inerenti l'origine della lingua e l'evoluzione degli idiomi, anch'essi pensati quale strumento di messa a fuoco di etnie e civiltà. Inoltre, nel quadro di interessi di questa natura, si intensificarono gli approfondimenti su testi in volgare, in quanto si riteneva che queste ricerche, debitrice della metodologia comparativa del Lachmann che permetteva di ricercare gli elementi di dissonanza o di comunanza fra i vari testi²², avrebbero gettato nuova luce sulla questione relativa alla presunta latinità della popolazione italiana, che alla vigilia dell'unificazione assumeva il valore di elemento comune dei diversi dialetti, quindi dei diversi Regni.

Ermolao Rubieri fu un seguace di questi approcci eruditi. Durante il risorgimento partecipò ai moti in Toscana e dopo l'unità sedette tra i banchi del parlamento, assumendo il ruolo di esponente della destra storica²³. Nel 1877 diede alle stampe *Storia della poesia popolare*²⁴, uno dei primi testi dedicati esclusivamente ad argomenti di natura demologica. Egli concepì lo studio della poesia popolare come uno strumento utile per capire la natura e la cultura dei volghi, in base alle caratteristiche estetiche e morali che si potevano carpire nei testi.

Pressoché a ridosso dall'uscita del volume del Rubieri, nel 1878 Alessandro D'Ancona pubblicò *La poesia popolare italiana*²⁵, opera che rappresenterà un decisivo salto di qualità rispetto ai lavori precedenti. L'autore fu, insieme a Giosuè Carducci, uno dei primi ad insediarsi su una cattedra di Letteratura italiana (Università di Pisa), e attraverso il suo lavoro influenzò tutta una serie di generazioni future²⁶. Sebbene il D'Ancona non fosse un filologo di formazione, ma uno storico della letteratura, il testo sulla poesia popolare fu comunque un chiaro esempio di come le tradizioni popolari fossero una parte importante degli studi filologici²⁷.

L'interesse di D'Ancona nei confronti dello studio delle tradizioni popolari non fu soltanto dovuto all'imperante diffusione delle nuove correnti filologi-

21 G. Lucchini, *Le origini della scuola storica...*, cit.

22 *Ibid.*

23 A.M. Cirese, *Gli studi di poesia popolare nell'Ottocento: Ermolao Rubieri e Costantino Nigra*, in C. Grana, a cura di, *Letteratura italiana. I critici*, vol. I, Marzorati, Milano 1969.

24 E. Rubieri, *Storia della poesia popolare italiana*, G. Barbera, Firenze 1877.

25 A. D'Ancona, *La poesia popolare italiana*, Giusti Editore, Livorno 1906 (ed. or. 1878).

26 L. Strappini, *D'Ancona Alessandro*, «Dizionario Biografico degli Italiani», 32, 1986.

27 C. Dionisotti, *Ricordi della scuola italiana...*, cit.; G. Lucchini, *Le origini della scuola storica...*, cit.

che, ma anche e soprattutto alla sua formazione, poco incline allo studio delle lingue, il che lo rendeva assolutamente inadatto alla filologia ortodossa. Pertanto, egli poteva permettersi di ritagliarsi uno spazio nella filologia italiana solo grazie agli studi dei testi di letteratura popolare che gli garantivano la possibilità di applicare la metodologia comparativa, necessaria per effettuare le dovute valutazioni teoriche. Senza lo studio delle fonti popolari, il D'Ancona non poteva dialogare con la restante comunità filologica, rischiando di rimanere escluso dal dibattito contemporaneo sull'origine e sull'evoluzione della lingua²⁸. Ciò dimostrava come le fonti demologiche possedevano un notevole valore euristico e una considerazione importante negli ambienti culturali e letterari italiani del secondo Ottocento. Il D'Ancona fu anche il curatore di una collana demologica denominata *Canti e racconti del popolo italiano*, diretta insieme a Domenico Comparetti, edita a Torino dai fratelli Loescher fra il 1870 e il 1891. I volumi della collana furono otto: G. Ferraro, *Canti popolari monferrini*, 1870; A. Casetti e V. Imbriani, *Canti popolari delle provincie meridionali*, 2 voll., 1871-1872; A. Gianandrea, *Canti popolari marchigiani*, 1875; A. Ive, *Canti popolari istriani raccolti a Rovigno*, 1877; D. Comparetti, *Novelline popolari italiane*, 1875; I. Visentini, *Fiabe mantovane*, 1879; G. Giannini, *Canti popolari della montagna lucchese*, 1889; G. Ferraro, *Canti popolari in dialetto logudorese*, 1891²⁹. In coerenza con l'impostazione storico-filologica dei suoi due direttori (Comparetti era docente di Letteratura greca), la collana trattò esclusivamente tematiche di letteratura popolare, tralasciando invece le ricerche di cultura materiale e lo studio delle pratiche rituali.

Negli anni qui considerati, a Napoli Luigi Molinaro Del Chiaro diresse e pubblicò *Il Giambattista Basile* (1883-1907), una rivista quindicinale che si occupava esclusivamente di tradizioni popolari³⁰, mentre uno studio affine ai precedenti, ma maggiormente vicino alla linguistica di Graziadio I. Ascoli, fu quello svolto da Costantino Nigra, un nobile piemontese che fu già collaboratore di Cavour durante il Risorgimento, e anche ambasciatore italiano. Nel 1888 pubblicò *Canti popolari del Piemonte*³¹, uno studio sull'origine e sulla forma dei canti popolari piemontesi comparati con i canti delle altre regioni italiane.

Nell'introduzione Nigra, analizzando la poesia popolare cantata diffusa in tutta l'Italia, individuò due forme letterarie principali: i canti narrativi, localizzati esclusivamente nell'Italia centro-settentrionale, connotati da temi romanzeschi e cavallereschi, e i canti lirici, tipici dell'Italia centro-meridionale, che facevano uso di tematiche amorose. Questa distribuzione era da ricer-

28 C. Dionisotti, *Ricordi della scuola italiana...*, cit.; G. Lucchini, *Le origini della scuola storica...*, cit.

29 A.M. Cirese, *Cultura egemonica...*, cit.; G. Cocchiara, *Storia del folklore...*, cit.

30 A.M. Cirese, *Cultura egemonica...*, cit.; G. Ranisio, *Gaetano Amalfi e gli studi demologici a Napoli tra '800 e '900*, in G. Amalfi, *Cento canti del popolo di Serrara d'Ischia*, Valentino Editore, Napoli 1994.

31 C. Nigra, *Canti popolari del Piemonte*, 2 voll., Einaudi, Torino 1957 (ed. or. 1888).

carsi nella diversa composizione etnica (sostrato etnico) che caratterizzava le popolazioni settentrionali rispetto a quelle meridionali. Il Nigra ipotizzò una stretta correlazione fra la lingua e le caratteristiche delle popolazioni, affermando che lo studio delle variazioni linguistiche illustrasse gli spostamenti e le migrazioni delle genti nel corso del tempo. Lo studio del Nigra fu, comunque, più un evento isolato che l'espressione di un interesse sistematico nel campo delle tradizioni popolari. In ogni caso, dimostrava come gli studi glottologici e linguistici fossero particolarmente attivi nel dialogare con le fonti folkloriche.

Gli interessi nei confronti della cultura popolare che maturarono nella filologia italiana del secondo Ottocento ebbero il merito di determinare una rapida crescita di questo settore di studi, ma nonostante la vivace attività e la proficua pubblicistica, la demologia di stampo filologico non ebbe mai come risultato l'affrancamento dalle altre discipline.

5. LAMBERTO LORIA E GLI STUDI DI ETNOGRAFIA ITALIANA

Se la demologia filologica si concentrò sull'analisi della letteratura popolare, le condizioni psicosomatiche della popolazione italiana furono poste al centro degli interessi perseguiti dalla comunità nascente degli antropologi, che in Italia aveva il proprio fulcro a Firenze, specificatamente nella *Società Italiana di Antropologia ed Etnologia* fondata da Paolo Mantegazza³².

Nel 1871 proprio la società diretta da Mantegazza lanciò la *Raccolta dei materiali per l'etnologia italiana* che aveva lo scopo di raccogliere delle informazioni utili sulle condizioni di vita presenti nelle varie regioni. L'indagine si basava su un questionario di sedici domande, che vertevano su vari aspetti, come: il colore della pelle, il cibo, la frequenza del polso, la costituzione fisica, il colore della barba e degli occhi, le condizioni dei denti, la diffusione delle calvizie, l'altezza. La società di antropologia si indirizzò anche verso lo studio della cultura popolare. Nel 1887 fu proposto un concorso per la migliore pubblicazione in ambito folklorico, i cui esiti sarebbero apparsi poi sull'Archivio per l'Antropologia e la Etnologia, la rivista ufficiale della società fiorentina. La vincitrice fu Caterina Pigorini Beri, sorella del paletnologo Luigi Pigorini, con uno scritto intitolato *Le superstizioni e i pregiudizi delle Marche appennine*³³.

In qualche modo nel solco delle attività segnate dalla scuola fiorentina, nei primi anni del Novecento emerse la figura di Lamberto Loria, esploratore ed etnografo di razza³⁴, che dopo interessi vari su popoli altri, riorientò i suoi interessi verso la cultura materiale delle popolazioni italiane, rendendosi protagonista di un programma organico di ricerca presentato la prima volta proprio nella Palermo di Pitrè, in seno al Congresso di Geografia del

32 E. V. Alliegro, *Antropologia italiana...*, cit.

33 A.M. Cirese, *Cultura egemonica...*, cit.

34 S. Puccini, a cura di, *L'uomo e gli uomini...*, cit., Id., *L'Italia gente dalle molte vite. Lamberto Loria e la Mostra di Etnografia italiana del 1911*, Meltemi, Roma 2005.

1910. In questa occasione Loria rigettò l'impostazione onnicomprensiva del Pitrè, mentre ritenne utile dover definire per la nascente etnografia italiana dei confini maggiormente sensibili al recepimento della cultura materiale. A tale scopo si diede vita, in occasione della Mostra di Etnografia Italiana del 1911, che rappresentava uno dei progetti per i festeggiamenti del cinquantenario dell'unità d'Italia, ad un'intensa attività di raccolta sul campo, che si estese all'intero territorio nazionale. Nello stesso anno in cui si tenne la Mostra, la Società di tradizioni popolari, anch'essa fondata da Loria, organizzò il primo Congresso di Etnografia Italiana che intendeva coordinare gli studi di tradizioni popolari, discutendo sia questioni teoriche che problematiche metodologiche³⁵. Il Congresso, a cui parteciparono i maggiori studiosi dell'epoca (Angelo Gubernatis, Francesco Novati, Aristide Baragiola, Alfredo Niceforo, Amy. A. Bernardy, Giuseppe Bellucci, Carlo Puini, Enrico Morselli, Caterina Pigorini Beri, Raffaele Corso, Raffaele Pettazzoni, ecc.), segnò una tappa fondamentale per lo sviluppo di un sapere che proprio a Roma ebbe l'occasione di elevarsi da un mero versante empirico per librarsi verso orizzonti problematici di ben altra significatività teorica e anche epistemologica.

Da uomo d'azione indefesso, Loria, nell'intento di favorire le ricerche e mantenere costante il supporto dei collaborati periferici ed occasionali, fondò nel 1912 la rivista *Lares*. Diretta dallo stesso Loria, la rivista, contestualmente agli studi di Pitrè, concorse a fare del sapere del popolo un riconosciuto e per certi versi affermato ambito di studio, a cui concorsero anche alcune inchieste governative, a cui demologi e antropologi prestarono il proprio sostegno, come l'*Inchiesta Agraria Jacini*³⁶, l'indagine Bertani e l'*Inchiesta parlamentare sulle condizioni dei contadini nelle provincie meridionali e nella Sicilia*³⁷, nota anche come inchiesta Faina³⁸.

6. LE FONDAMENTA DELL' "ETNOGRAFIA ITALIANA"

Gli studi demologici italiani tra Ottocento e Novecento furono caratterizzati da iniziative e da ricerche di diversa natura che restituiscono le incertezze iniziali di un sapere che cercò di fare del rapporto ravvicinato con il popolo uno strumento fondativo e connotativo. Ed è proprio rispetto alla scoperta della validità della ricerca di campo, sebbene condotta ancora con evidenti limiti propri dell'epoca, che si impone la figura del maestro palermitano, che seppe muoversi con coerenza e con costanza, con attenzione e acume critico, in un panorama per certi versi ancora asettico, che non era riuscito a dare vita a studi demologici che poggiassero su fondamenta più solide e profonde. Ed

35 A.M. Cirese, *Cultura egemonica...*, cit.; G. Cocchiara, *Storia del folklore in Italia...*, cit.; S. Puccini, *Evoluzionismo e positivismo...*, cit., Id., *L'Italia gente dalle molte vite...*, cit..

36 A. Caracciolo, *L'inchiesta agraria Jacini*, Einaudi, Torino 1973.

37 G. Prampolini, *Agricoltura e società rurale nel mezzogiorno agli inizi del '900. L'agricoltura*, F. Angeli, Milano 1981.

38 E. V. Alliegro, *Antropologia italiana...*, cit..

è proprio in questa inesauribile energia che traspare dal suo operato, che gran parte delle basi che costituiscono l'odierna scienza demologica devono essere ricercate.

È difficile, come già detto, trovare oggi una storia del folklore o dell'antropologia in Italia che non dedichi spazio al lavoro del medico siciliano. Anche chi ha visto in Pitрэ emergere soprattutto la postura descrittivista e l'indole classificatoria e comparativista, non ha potuto negare il merito di aver fatto di semplici curiosità locali un sapere riconosciuto dal mondo accademico, con evidenti sensibilità diacroniche.

Giuseppe Pitрэ fu il primo in Italia a porsi come "esperto" in materia di tradizioni popolari, dedicando quasi tutta la sua vita all'analisi del folklore. Ciò lo contraddistinse dagli altri studiosi che ebbero un rapporto con la demologia limitato alle esigenze dei propri ambiti disciplinari, come fu per D'Ancona, Nigra o Rubieri, ma anche per De Gubernatis. Da un punto di vista prettamente temporale fu proprio Giuseppe Pitрэ a concepire per primo la possibilità che la demologia diventasse una disciplina autonoma. Seguendo un modello tipico della scienza della seconda metà dell'Ottocento, egli realizzò il primo museo, la prima rivista e la prima società di tradizioni popolari, e fu anche il primo a tenere un insegnamento universitario dedicato esclusivamente allo studio della cultura popolare. Oltre a ciò, i suoi meriti furono anche di natura documentaria, di raccolta e di classificazione di un corpus ingente di materiale demologico sapientemente commentato ed edito. Opere come la *Biblioteca* e la *Bibliografia*, vengono considerate come i contributi più significativi del Pitрэ, e durante l'Ottocento ebbero una risonanza nazionale e internazionale davvero notevole, come dimostrano le recensioni nelle maggiori riviste di settore, quali *The Journal of American Folklore*³⁹, *The Folk-Lore Journal*⁴⁰, *Folklore*⁴¹, *L'Année sociologique*⁴².

La padronanza accorta del folklore italiano ed europeo, a cui Pitрэ giunse nel corso di decenni interi di totale dedizione allo studio delle diverse manifestazioni popolari, consente inoltre di giudicare con minore severità le forzature interpretative di cui talvolta si rese protagonista, svolte nel quadro di posizioni romantiche esasperate, che lo condussero talvolta a rimaneggiare (e finanche a tacere), alcuni dati etnografici raccolti sul campo. Ma tali limiti della sua etnografia, non tolgono nulla ai suoi meriti, che furono quelli del pioniere che fece anche sbagliando.

39 W.W. Newell., *Medicina Popolare Siciliana by Giuseppe Pitрэ*, «The Journal of American Folklore», 9, 35, 1896, p. 309.

40 H.C. Coote, *Children's Games in Sicily*, «The Folk-Lore Journal», 2, 3, 1884, pp. 82-88.

41 J. Jacobs, G. Pitрэ, *Biblioteca delle tradizioni popolari italiane*, «Folklore», 5, 2, 1894, pp. 150-153; E. Sidney Hartland, *The Completion of Professor Pitрэ's Collection of Sicilian Folklore*, «Folklore», 24, 2, 1913, pp. 245-246.

42 H. Hubert, G. Pitрэ. *Curiosità di usi popolari, Catania, Grannotta*, «L'Année sociologique», 6, 1902, pp. 201-202.

L'eredità di Giuseppe Pitrè, capace di concepire una demologia alla stregua di una scienza autonoma e compiuta, che poneva al centro del proprio interesse le classi popolari e le sue diverse manifestazioni⁴³, fu raccolta, non senza significativi emendamenti, da alcuni demologi del XX secolo, tra cui Raffaele Corso e Giuseppe Cocchiara. Il primo si definì per molto tempo "allievo" dello studioso siciliano, assunto nei manuali dedicati al Folklore quale padre fondatore⁴⁴, mentre il secondo, molti anni dopo, nella veste di titolare della cattedra di Storia delle tradizioni popolari di Palermo, nonché promotore della rinascita del Museo etnografico siciliano durante gli anni trenta del Novecento, dedicò al medico di Palermo parte considerevole della propria attività di ricerca⁴⁵.

Eppure la fama di Pitrè andò oltre l'ambito demologico: Giovanni Gentile, che proprio al medico siciliano dedicò vari studi⁴⁶, da Ministro dell'Educazione Nazionale sostenne la pubblicazione dell'edizione nazionale delle sue opere.

Ciò probabilmente mostra quanto la cultura nazionale abbia saputo riconoscere negli studi demologici postunitari un momento importante di una storia regionale e nazionale che trova nell'apporto del medico siciliano un punto di sviluppo di grande impatto ai fini non soltanto dello statuto scientifico quanto dell'identità e del pieno riconoscimento pubblico.

43 G. Cocchiara, *Storia del folklore in Europa*, Einaudi, Torino 1952.

44 R. Corso R., *Folklore.*, cit.

45 G. Cocchiara, *Gli studi delle tradizioni popolari in Sicilia. Introduzione alla storia del folklore italiano*, Remo Sandron Editore, Palermo-Roma 1928; Id., *Giuseppe Pitrè e le tradizioni popolari*, «Convivium», 2, 1934, pp. 219-240; Id., Cocchiara G., *Giuseppe Pitrè e le tradizioni popolari*, F.lli Ciuni, Palermo 1941; Id., Cocchiara G., *Pitrè, la Sicilia e il folklore*, G. D'Anna, Firenze 1951; G. Cocchiara, J.N. McDaniel, *The Teachings of Pitrè*, «Journal of the Folklore Institute», II, 1-2, 1974, pp. 123-139.

46 G. Gentile, *Il tramonto della cultura siciliana*, Zanichelli, Bologna 1919; Id., *Giuseppe Pitrè*, G. C. Sansoni, Firenze 1940.

BIBLIOGRAFIA

- Alliegro E.V., *Antropologia italiana. Storia e storiografia (1869-1975)*, Seid, Firenze 2011.
- Bellantonio L., *Giuseppe Pitre. La demopsicologia e la sua storia*, Documenta Ila Palma, Comiso 2001.
- Caracciolo A., *L'inchiesta agraria Jacini*, Einaudi, Torino 1973.
- Cesaresco E.M., *Giuseppe Pitre*, «Folklore», 27, 3, 1916, pp. 314-316.
- Cirese A.M., *Giuseppe Pitre*, in G. Grana, a cura di, *Letteratura italiana. I critici*. vol. I, Marzorati Editore, Milano 1969.
- Cirese A.M., *Gli studi di poesia popolare nell'Ottocento: Ermolao Rubieri e Costantino Nigra*, in C. Grana, a cura di, *Letteratura italiana. I critici*. vol. I, Marzorati, Milano 1969.
- Cirese A.M., *Cultura egemonica, culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo 1973.
- Cocchiara G., *Gli studi delle tradizioni popolari in Sicilia. Introduzione alla storia del folklore italiano*, Remo Sandron Editore, Palermo-Roma 1928.
- Cocchiara G., *Giuseppe Pitre e le tradizioni popolari*, «Convivium», 2, 1934, pp. 219-240.
- Cocchiara G., *La nuova sistemazione del Museo etnografico G. Pitre nel Parco della Favorita*, Palermo 1935.
- Cocchiara G., *Giuseppe Pitre e le tradizioni popolari*, F.lli Ciuni, Palermo 1941.
- Cocchiara G., *Lettere di Domenico Comparetti a Giuseppe Pitre*, «Annali del Museo Pitre», I, 1950, pp. 1-13.
- Cocchiara G., *Pitre, la Sicilia e il folklore*, G. D'Anna, Firenze 1951.
- Cocchiara G., *Storia del folklore in Europa*, Einaudi, Torino 1952.
- Cocchiara G., *Storia del folklore in Italia*, Sellerio, Palermo 1989 (ed. or. 1947).
- Cocchiara G., McDaniel J.N., *The Teachings of Pitre*, «Journal of the Folklore Institute», II, 1-2, 1974, pp. 123-139.
- Coote H.C., *Children's Games in Sicily*, «The Folk-Lore Journal», 2, 3, 1884, pp. 82-88.
- Corso R., *Folklore. Storia, oggetto, metodo, bibliografia*, Leonardo Da Vinci, Roma 1923.
- Croce B., *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, Laterza, Bari 1930.
- Croce B., *La vita letteraria a Napoli dal 1860 al 1900*, in AA.VV., *Gli hegeliani di Napoli e la costruzione dello stato unitario*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1989.
- D'Ancona A., *La poesia popolare italiana*, Giusti Editore, Livorno 1906 (ed. or. 1878).
- De Gubernatis A., *Le novelline di Santo Stefano*, A. F. Negro, Torino 1869.
- De Gubernatis A., *Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei*, Treves, Milano 1869.
- De Gubernatis A., *Zoological Mythology*, 2 voll., Trubner, London 1872.
- De Gubernatis A., *Storia popolare degli usi funebri indoeuropei*, Treves, Milano 1873.
- De Gubernatis A., *Storia comparata degli usi natalizi in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei*, Milano, Treves 1878.
- De Gubernatis A., *La Mithologie des plantes ou Légendes du Règne Végétal*, 2 voll., Paris 1878.

- De Gubernatis A., *Italia illustre. Galleria di ritratti biografici di contemporanei italiani. Giuseppe Pitrè*, Tip. Corbellini, Roma 1911.
- Dionisotti, C., *Ricordi della scuola italiana*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1998.
- Galasso G., *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Arnoldo Mondadori, Milano 1982.
- Gallini C., *Giuseppe Pitrè. La medicina popolare siciliana. Etnografia e scrittura*, «Lares», LXXII, 3, 2006, pp. 769-784.
- Gentilcore D., *Was there a "Popular Medicin" in Early Modern Europe*, «Folklore», 115, 2004, pp. 151-166.
- Gentile G., *Il tramonto della cultura siciliana*, Zanichelli, Bologna 1919.
- Gentile G., *Giuseppe Pitrè*, Sansoni, Firenze 1940.
- Hubert H., *G. Pitrè. Curiosità di usi popolari*, Catania, Grannotta, «L'Année sociologique», 6, 1902, pp. 201-202.
- Jacobs J., *G. Pitrè, Biblioteca delle tradizioni popolari italiane*, «Folklore», 5, 2, 1894, pp. 150-153.
- Lombardi Satriani L.M., *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*, Sellerio, Palermo 1979.
- Lombardozi A., *Etnografi dilettanti e professionisti nell'organizzazione della mostra di Etnografia Italiana del 1911*, «Ossimori. Periodico di antropologia e scienze umane», 8, 1996, pp. 79-82.
- Lucchini G., *Le origini della scuola storica. Storia letteraria e filologia in Italia (1866-1883)*, Ets Edizioni, Pisa 2008.
- Manzo P., *Storie e folklore nell'opera museografica di Giuseppe Pitrè*, Edizione di studi atellani, Frattamaggiore 1999.
- Newell W.W., *Medicina Popolare Siciliana by Giuseppe Pitrè*, «The Journal of American Folklore», 9, 35, 1896, p. 309.
- Nigra C., *Canti popolari del Piemonte*, 2 voll., Einaudi, Torino 1957 (ed. or. 1888).
- Pitrè G., *Bibliografia delle tradizioni popolari italiane*, C. Clausen, Torino 1894.
- Pitrè G., *Che cos'è il folklore*, Flaccovio, Palermo 1965.
- Prampolini G., *Agricoltura e società rurale nel mezzogiorno agli inizi del '900. L'agricoltura*, F. Angeli, Milano 1981.
- Puccini S., *Evoluzionismo e positivismo nell'antropologia italiana (1869-1911)*, in AA.VV., *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Laterza, Bari-Roma 1985.
- Puccini S., a cura di, *L'uomo e gli uomini. Scritti di antropologi italiani dell'Ottocento*, Cisu, Roma 1991.
- Puccini S., *L'Italia gente dalle molte vite. Lamberto Loria e la Mostra di Etnografia italiana del 1911*, Meltemi, Roma 2005.
- Puccini S., *Il corpo, la mente e le passioni. Istruzioni e norme per la documentazione, l'osservazione e la ricerca sui popoli nell'etno-antropologia italiana del secondo Ottocento*, Cisu, Roma 2006.
- Ranisio G., *Gaetano Amalfi e gli studi demologici a Napoli tra '800 e '900*, in G. Amalfi, *Cento canti del popolo di Serrara d'Ischia*, Valentino Editore, Napoli 1994.
- Ricciotti M., *Etnografia e folklore nelle opere di Raffaele Corso*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1985.
- Rigoli A., *Lettere di Child al Pitrè*, «Annali del Museo Pitrè», 8, 10, 1959, pp. 134-141.
- Rigoli A., *Il concetto di sopravvivenza nell'opera di Pitrè e altri studi di folklore*, S. Sciascia, Roma-Caltanissetta 1963.

- Rigoli A., a cura di, *Giuseppe Pitrè*, Documenta Ila Palma, Comiso 2003.
- Rubieri E., *Storia della poesia popolare italiana*, G. Barbera, Firenze 1877.
- Senato del Regno, *Atti parlamentari. Discussioni. Commemorazione di Giuseppe Pitrè. 11 aprile 1916*, 1916.
- Sidney Hartland E., *The Completion of Professor Pitrè's Collection of Sicilian Folklore*, «Folklore», 24, 2, 1913, pp. 245-246.
- Sorrento L., *L'opera di Giuseppe Pitrè*, «Archivio Storico per la Sicilia Orientale», XIII, 4, 1916, pp. 635-682.
- Strappini L., *D'Ancona Alessandro*, «Dizionario Biografico degli Italiani», 32, 1986.
- Strappini L., *De Gubernatis Angelo*, «Dizionario Biografico degli Italiani», 36, 1988.

I paragrafi 3 e 4 sono a firma di Maurizio Coppola. Di Coppola e Alliegro sono i paragrafi conclusivi 5 e 6.

PAOLO MANTEGAZZA, L'UOMO E LE "BESTIE"

1. UN TESTO E I SUOI RETROSCENA

Se si lascia scorrere il corposo e variegato elenco delle pubblicazioni di Paolo Mantegazza¹, non è difficile imbattersi in libri, saggi e interventi che non hanno trovato nell'ambito della comunità scientifica alcun seguito e meno che mai alcuna attenzione critica. *Upilio Faimali. Memorie di un domatore di belve*, volume stampato nel 1879 dai *Tipi dell'arte della stampa* di Firenze, edito dalla *Gaetano Brigola e comp.* di Milano, ne costituisce un esempio.

Il titolo, malgrado, appunto, l'assenza di studi e di recensioni, lascia intendere molto chiaramente quale sia il tema centrale del libro, la storia di un domatore di belve, certo Upilio Faimali, e quale sia stato il metodo impiegato per la sua stesura, la raccolta delle relative memorie. Già questi elementi sembrano sufficienti per sollevare alcuni quesiti: perchè Paolo Mantegazza, l'eminente scienziato, considerato per certi versi il fondatore dell'antropologia italiana², l'antropologo che per quasi mezzo secolo fu alla direzione delle Società, del Museo e dell'Archivio di Antropologia ed Etnologia di Firenze³, si occupò di un domatore di belve, ricostruendone le gesta professionali e le vicende biografiche? Secondo quali modalità lo studioso chiamato per primo in Italia ad occupare una cattedra di ruolo di antropologia procedette per raccogliere le memorie e quale significato conferì all'intera operazione?

1 E. Ehrenfreund, *Bibliografia degli scritti di Paolo Mantegazza*, «Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia», 54, 1925, pp. 11-176.

2 A tal proposito cfr. S. Puccini, (a cura di), *L'uomo e gli Uomini. Scritti di antropologi italiani dell'Ottocento*, Cisu, Roma 1991. Sulla storia dell'antropologia in Italia si vedano inoltre: AA.VV., *L'antropologia Italiana. Un secolo di storia*, Laterza, Roma-Bari 1985; AA.VV., *Studi antropologici italiani e rapporti di classe. Dal positivismo al dibattito attuale*, F. Angeli, Milano 1975; F. G. Fedele, A. Baldi, *Alle origini dell'antropologia italiana. Giustiniano Nicolucci e il suo tempo*, Guida, Napoli 1988. Per quanto riguarda invece la storia dell'antropologia, non solo italiana, cfr.: U. Fabietti, *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna 1991; M. Harris, *L'evoluzione del pensiero antropologico. Una storia della teoria della cultura*, Il Mulino, Bologna 1971 (ed. or. 1968).

3 Su Paolo Mantegazza si vedano almeno: AA.VV., *Polo Mantegazza e il suo tempo: l'origine e lo sviluppo delle Scienze antropologiche in Italia*, Ars Medica Antiqua, Milano 1985; W. Pasini, *Paolo Mantegazza, ovvero L'elogio dell'eclettismo*, Panozzo, Rimini 1999. Sul clima culturale e le attività scientifiche della Firenze della seconda metà dell'Ottocento cfr. G. Landucci, *Darwinismo a Firenze. Tra scienza e ideologia (1860-1900)*, Olschki, Firenze 1977.

Per rispondere a tali interrogativi e ad altri che attengono specificatamente al *perché* e al *come* di un testo che si colloca in una problematica ben più vasta che concerne il rapporto cultura-natura, è bene prendere le mosse dalla lettura del libro in oggetto, sebbene ciò, ai fini di un chiarimento soddisfacente dei quesiti posti, si riveli insufficiente. Attraverso, infatti, unicamente l'analisi del testo in questione, e senza l'impiego di fonti di altro genere, secondo un approccio di ricerca indirizzato a far convergere su nodi problematici circoscritti un ampio e composito ventaglio di contributi di diversa natura, ogni tentativo esplicativo si rivelerebbe senza alcuna possibilità di successo.

2. VITA E OPERA DI UN DOMATORE

Nonostante possa sembrare privo di senso e dettato da eccessivo rigore di matrice filopositivista, la lettura del libro *Upilio Faimali. Memorie di un domatore di belve* richiede un chiarimento preliminare relativo alla natura, reale o fittizia, del protagonista, Upilio Faimali: si tratta di una figura "creata" appositamente dall'antropologo di Monza oppure di una persona effettivamente esistita?

La riedizione nel 1994 del volume in questione⁴, voluta dal Comune di Pontenure, in provincia di Piacenza, in occasione della riesumazione e traslazione della salma, per l'appunto, di Upilio Faimali nel centenario della sua morte, sgombra il campo da qualsiasi dubbio: "Opilio Faimali -si legge su una lapide posta nel Comune di Pontenure- domatore insigne, intrepido cacciatore di belve nella serenità di Pontenure concluse la sua vita operosa cui egli seppe dar lustro con la forza e la destrezza, Pontenure 1824-1894"⁵.

Upilio Faimali, all'anagrafe Opilio, pertanto, non è un personaggio immaginato che ha preso forma dalla penna creativa di uno studioso, bensì un uomo realmente vissuto. Ecco i tratti salienti della sua vita, secondo la ricostruzione di Mantegazza.

Opilio nasce il 25 agosto 1826 a Gropparello, in provincia di Piacenza, un'area che diede molti altri domatori diffusisi in tutta Europa⁶. È l'ultimo di nove figli nati da una coppia di contadini. All'età di undici anni chiede il passaporto e, pur non ricevendolo, parte clandestinamente per recarsi in Piemonte, poi Alessandria e, attraverso il San Bernardo, Basilea, per poi approdare a Colmar, in pieno Carnevale. È qui che la vocazione si fa sentire: carri, gabbie, tende, musiche, canti, balli: l'atmosfera del circo itinerante è scintillante, e al giovane Faimali pochi secondi sono sufficienti per rivivere le sensazioni provate a Piacenza, quando ebbe modo di restare incantato al cospetto di un enorme orso nero, e di decidere di entrare nel mondo circense.

4 P. Mantegazza, *Upilio Faimali. Memorie di un domatore di belve*, Cassa di Risparmio di Parma e Piacenza, Piacenza 1994.

5 Ivi, p. 83.

6 A proposito della tradizione migratoria dei girovaghi delle provincie di Parma e Piacenza cfr. M. Porcella, *Con arte e con inganno. L'emigrazione girovaga nell'appennino ligure-emiliano*, Sagep, Genova 1998.

La prima esperienza di lavoro fatta dal Faimali nel circo non fu legata alle belve. Per vederlo in lotta con le bestie bisognerà aspettare alcuni anni. L'incarico iniziale fu infatti quello di custode di animali, successivamente di stalliere. Nonostante Faimali in tali ambiti registrasse importanti successi, non era affatto appagato, e decise di cimentarsi con grande successo nell'addestramento. Ed è proprio rispetto a queste attività che Mantegazza fa riferimento alle doti straordinarie di Faimali che, da autodidatta assoluto, riuscì ad addestrare un cane e una scimmia, messi nella condizione di eseguire alla perfezione ogni tipo di esercizio.

Non ancora compiuti i vent'anni, il giovane piacentino ha già terminato in parte il suo apprendistato, ha conosciuto l'ambiente del circo, ha viaggiato in Europa, ha appreso itinerari e città, ricorrenze e calendari festivi, alcuni rudimenti linguistici e altri elementi che sono richiesti a chi voglia vivere di questo lavoro. Maturata la convinzione che si tratti del proprio mondo, e che la strada avviata debba essere precorsa fino in fondo, ecco Faimali inoltrarsi nell'attività di domatore a tutto tondo, ponendosi a capo di un piccolo serraglio costituito da due lupi, altrettante iene e ben quattordici scimmie, con cui lavora in varie regioni dell'Europa centrale, soprattutto in Olanda, Germania, Polonia. Secondo la ricostruzione di Mantegazza, a questo punto la vita di Faimali sarà un susseguirsi di trionfi e di graduali successi sulle bestie e finanche sui serragli avversari. Cani, iene e lupi, con il passare degli anni sono ormai dei semplici giocattolini. Ed ecco, allora, che nelle gabbie Faimali introduce pantere, tigri e leoni che lui stesso ha catturato in Algeria. Tutto ciò fino a quando, incontra una gentil donna, certa Albertina Parenti, decide di sposarsi, di vendere il serraglio, di ritirarsi nel Comune di Pontenure dove le sue spoglie sono tutt'ora tumulate, ponendo fine ad una storia di vita dettagliatamente ricostruita da Mantegazza e qui sommariamente rievocata.

Il libro di Mantegazza, diviso in sette capitoli, ciascuno dei quali aperto con dei disegni raffiguranti scene di combattimento nei serragli, per un totale di 117 pagine, racconta vari episodi accorsi al Faimali nel corso della sua carriera, e restituisce uno spaccato piuttosto ricco e articolato di altri spettacoli circensi nella seconda metà dell'Ottocento. Ciò che stupisce, tuttavia, è dover constatare che a fronte di una vasta e accurata descrizione degli spettacoli circensi nulla, o quasi, venga detto a chiarimento su come Faimali avesse acquisito la capacità di domare gli animali feroci e, più particolarmente, su cosa questa attività si basasse effettivamente. Nel quadro di un nutrito apparato documentario sulle molteplici performance, sulla loro diffusione in Europa, sugli animali impiegati e sul tipo di esercizi realizzati dal domatore, inclusi gli incidenti più frequenti e finanche alcune osservazioni circa i gusti e la composizione sociale del pubblico, si registrano esigue osservazioni dedicate dall'antropologo alle forme di addestramento prima che lo spettacolo avesse inizio. Il lavoro del domatore, secondo tale ricostruzione, più che il prodotto di un *savoir faire* acquisito lungo i decenni, di un bagaglio conoscitivo maturato in solide tradizioni di mestiere e tramandate mediante un rigido sistema

di apprentissage in specifici gruppi etnici e territoriali, in ambiti familiari e parentali, sembra scaturire, piuttosto riduttivamente, da inclinazioni individuali, per assumere i connotati di attività straordinaria connessa ad attitudini specifiche di taluni.

La ricostruzione resa da Mantegazza della biografia e del lavoro svolto da Faimali si presenta fortemente lacunosa in relazione alle fasi propedeutiche di addestramento che ogni tipo di esercizio circense presuppone. Prima che un domatore entrasse in una gabbia a sfidare pubblicamente un leone era necessario che egli avesse trascorso con la “bestia” lunghi periodi di addestramento sui quali Mantegazza, piuttosto stranamente, sorvola. Ed è proprio questa considerazione, che a noi, oggi, può sembrare una lacuna, una sorta di silenzio e di reticenza dello studioso, a rivelarsi, invece, una chiave di accesso importante per cogliere come Mantegazza concepisse l'attività dei domatori, un'attività che venne sottratta dall'ambito dei mestieri basati su un corpus di conoscenze, di pratiche e di segreti ben definiti, per essere concepita quale esemplificazione delle potenzialità smisurate connaturate al genere umano in quanto tale. Sebbene la ricostruzione della vita di Faimali mostrava che si trattasse di attività precluse alla maggioranza degli uomini, secondo Mantegazza le vicende del domatore di Piacenza avrebbero senza alcun dubbio attestato la forza dell'uomo e parlato del suo coraggio.

3. DENTRO E FUORI LA GABBIA

I serragli itineranti come quello di Faimali, molto diffusi nella seconda metà dell'Ottocento in Europa e negli Stati Uniti, devono essere considerati come il prodotto ibrido generato dalla fusione di due elementi che si erano tenuti sino ad allora ben distinti: da una parte i giardini zoologici, dall'altra gli spettacoli circensi. Dai primi ereditarono le gabbie e gli animali, feroci e non; dai secondi alcune forme di spettacolo che vertevano proprio sull'impiego delle bestie. La fusione consisteva nel porre in cammino lunghe carovane di gabbie di animali (il serraglio di Faimali raggiunse a Liegi 75 metri, 12 di larghezza e un totale di 160 animali)⁷ aventi al centro una gabbia più grande in cui il domatore si cimentava in spettacoli con gli animali feroci fatti appositamente confluire.

Secondo Henry Thétard⁸, sarebbe stato proprio Faimali ad aver dato origine ai serragli itineranti che trovarono in questa doppia eredità le ragioni del successo. In quanto zoo viaggiante, vetrina mobile di esoticità estrema, medium di ambiti animaleschi, il serraglio riscuoteva un alto indice di gradimento perché rendeva possibile ad un vasto pubblico sia urbano che rurale la visione di animali selvaggi che non appartenevano al proprio territorio fisico, semmai all'immaginario mitico.

⁷ P. Mantegazza, *Upilio Faimali. Memorie di un domatore di belve*, Bemporad, Firenze 1901, p. 64.

⁸ H. Thétard, *I domatori*, Bemporad, Firenze 1935, p. 219.

Ed è proprio questo elemento di estrema alterità a costituire un forte motivo di richiamo per una popolazione che trovava nell'adesione entusiasta di vari sovrani un esempio da emulare.

La semplice visione degli animali esotici posti nelle gabbie, cui soggiaceva una serie non trascurabile di elementi legati alla forza di attrazione della diversità, cui era associata una ridefinizione stessa dei confini del regno zoologico e di quello della mostruosità, costituiva, tuttavia, soltanto uno degli aspetti, peraltro marginale, su cui i serragli basavano il proprio successo. Il motivo di maggiore richiamo dei serragli della seconda metà dell'Ottocento era rappresentato dalla sfida che in essi si consumava tra l'uomo e gli animali selvaggi, tra il domatore e le bestie feroci. Secondo la ricostruzione fatta da Mantegazza, l'obiettivo del domatore che entrava nella gabbia senza alcuna arma, non risiedeva nell'uscirne illeso, sopravvivendo alla violenza della bestia, bensì quello, ben più ambizioso, di mostrare al pubblico di essere capace di dominare l'animale, di riuscire ad esercitare un controllo completo ed assoluto, di saper piegare la volontà selvaggia e animalesca a quella propria.

L'elemento centrale dei serragli risiedeva, infatti, nel concetto di dominio dell'uomo sulla belva. Perché uno spettacolo fosse considerato di successo, al domatore veniva richiesto di tenere in pugno la bestia, di dimostrare di poterla sottomettere, di esserne il padrone, di saper prescrivere e interdire comportamenti che sfidavano la stessa essenza animalesca. Una irruzione estemporanea nella gabbia, per quanto eroica e temeraria fosse, agli occhi del pubblico di fine Ottocento non aveva alcunché di temerario: sarebbe stata, piuttosto, un segnale eloquente della vittoria della bestia sull'uomo. È evidente come allo spettacolo offerto dai serragli fosse sotteso un codice di comunicazione condiviso dal domatore e dal suo pubblico, in base al quale i comportamenti nella gabbia -sia del domatore e sia quelli degli animali- venivano caricati di determinati significati e lo spettacolo, in termini generali, risultasse funzionante e comprensibile, dotato di una sua propria logica.

Le descrizioni degli esercizi di Faimali costituiscono da questo punto di vista uno straordinario e insostituibile corpus documentario che si pone quale eccellente laboratorio d'osservazione capace di far cogliere gli elementi costitutivi dell'universo semantico che soggiaceva ai serragli. Mantegazza, ovviamente, non poteva esprimere tale ordine di problemi attraverso gli strumenti della scienza della comunicazione. Il linguaggio, i concetti, le teorie del suo tempo, non gli consentivano di leggere quello che accadeva nella gabbia e tra la gabbia e il pubblico in termini semiologici⁹. Tuttavia, le ampie descrizioni delle lotte di Faimali con tigri e leoni, nella cornice di un pubblico che con fischi, imprecazioni, applausi, sussulti e, talvolta, lanci di oggetti, finiva con

9 U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano 1975.

l'assumere un ruolo tutt'altro che passivo (fig.n.1), mostrano molto chiaramente la capacità dello studioso di enucleare la complessità che caratterizzava i serragli e permettono di sottolineare quanto pronunciata fosse l'attenzione dell'antropologo verso quegli elementi che oggi è possibile denominare unità significanti.

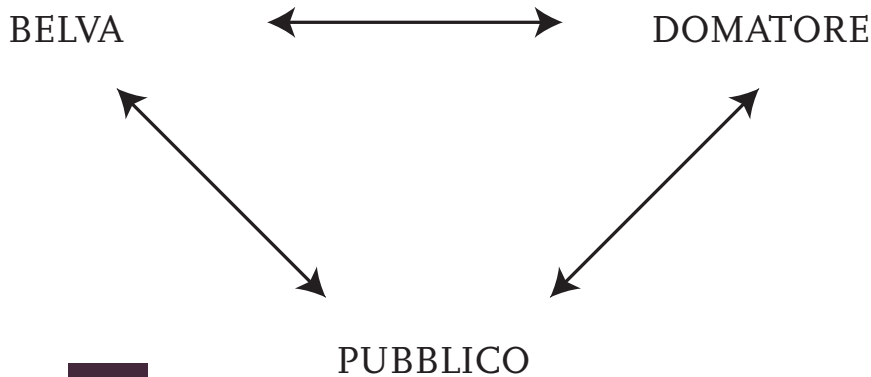


FIG. 1. FLUSSI DI COMUNICAZIONE SOTTESI AGLI SPETTACOLI NELLE GABBIE DEI SERRAGLI

Dalle descrizioni di Mantegazza appare evidente una certa attenzione e una continua enfasi rivolta al domatore, al linguaggio del corpo, alla postura e ai suoi gesti; alla posizione degli occhi, all'intensità e alla direzione dello sguardo; alla tonalità, al timbro della sua voce, e ad altri elementi costitutivi di un codice extralinguistico capace di trasmettere al pubblico chiari messaggi di vittoria, di dominio, di subordinazione, quindi di sconfitta e di resa.

Lo spettacolo nel serraglio presupponeva l'esistenza di questo codice di comunicazione, il cui fulcro era costituito dalla sospensione temporanea delle modalità di interazione linguistica e dall'accettazione della sconfitta quale negazione di ogni forma di interlocuzione, la morte. In quest'ultimo elemento risiedeva il fascino del serraglio e la forza del suo richiamo, che trovava in un complesso e articolato linguaggio del sangue un ulteriore e chiaro elemento di comunicazione. Principio e sintesi di vita¹⁰, esso poteva tramutarsi in segnale di pericolo, preludio di morte: il sangue versato dal domatore colpito anche solo di striscio dagli artigli della belva costituiva il segno primordiale della disfatta che il pubblico era in grado di riconoscere all'istante. Oltre al sangue, Mantegazza colse in molteplici occasioni il ruolo degli occhi e soprattutto dello sguardo.

Gli occhi fissi del domatore che intercettano lo sguardo della bestia che è costretta a guardare altrove, ad esempio, erano un segno inequivocabile della vittoria dell'uomo sulla bestia:

¹⁰ P. Camporesi, *Il sugo della vita. Simbolismo e magia del sangue*, Mondadori, Milano 1988.

Appena fu entrato nella gabbia -scrive Mantegazza a proposito di una performance di Faimali con una tigre che lo aveva ferito gravemente costringendolo a circa 35 giorni di inattività- la tigre, lo riconobbe subito e muggendo sordamente, cogli occhi fuori dalle orbite, si atteggiò ad un salto. Faimali allora calmo e sereno, mise le braccia conserte e disse ad altissima voce. Eccomi qui, mangiami dunque ! - La tigre lo guardò, lesse negli occhi dell'uomo la sua forza, e abbassò i suoi; poi si accasciò umile e paurosa¹¹.

La lotta nella gabbia è anche scontro tra sguardi. Ed è proprio dall'esito di questo incontro che scaturiva il responso finale, come l'esempio di un ragazzo che aveva chiesto di entrare nella gabbia di Faimali, figlio del direttore del giardino zoologico di Amsterdam, dimostra:

Alla sera Faimali apriva al giovanotto la gabbia fatale e stava all'uscio pronto ad ogni pericolo, mentre un servo con una robusta verga di ferro stava davanti alla gabbia, pronto ad allontanare la belva dall'uomo. Fu l'affare di pochi secondi: il giovane entrò, guardò il tigre e il tigre guardò lui; ma in quel guardo e in un sordo ruggito che accompagnò quello sguardo felino, era scritta una sentenza di morte¹².

La vittoria del domatore doveva manifestarsi, inoltre, attraverso ulteriori comportamenti di controllo, di interdizione e di prescrizione: quale segno di sottomissione la belva veniva invitata a strisciare ai piedi del domatore e ad assumere una posizione di subordinazione estrema, a volgere il ventre, a saltare da uno sgabello all'altro, ad alzarsi su due zampe o ad indietreggiare. L'idea del controllo del domatore e la sua capacità di dominio poteva essere resa, inoltre, attraverso sfide profonde lanciate alla natura selvaggia, più intima, dei felini. Numerosi sono gli esempi in cui Mantegazza presenta Faimali impegnato a porre il proprio braccio, impregnato di sangue, tra le fauci di tigri e leoni, senza che accada nulla. In altri casi, per mostrare che il richiamo selvaggio fosse del tutto cessato, il domatore inseriva nella gabbia un agnello o una gazzella insanguinati, senza alcuna conseguenza.

Ciò che colpisce in queste ampie descrizioni di Mantegazza, è quanto esse non si riferissero esclusivamente ad attività compiute da Faimali nelle gabbie del proprio serraglio, quindi con bestie addestrate e con le quali il piacentino aveva una lunga consuetudine di frequentazione, ma sono relative anche ad animali appartenenti ad altri serragli, in cui il Faimali era invitato ad entrare dai suoi avversari, secondo un rigido, quanto crudele, protocollo di sfide tra domatori, che si basava sull'esercizio nelle gabbie rivali o in quelle, per così dire, neutre, dei giardini zoologici disseminati nelle maggiori città di mezza Europa:

¹¹ P. Mantegazza, *Upilio Faimali. Memorie di un domatore di belve*, Bemporad, Firenze 1901 (ed. or. G. Brigola, Milano 1879), pp. 76-77.

¹² Ivi, p. 85.

Il re d'Olanda -scrive Mantegazza- si interessava vivamente agli esercizi del Faimali, ma volendo persuadersi della loro importanza e della parte che potesse avere l'abitudine di alcuni animali di trovarsi sempre collo stesso domatore, domandò al nostro Faimali, se avrebbe potuto entrare nella gabbia di belve, che non avesse mai veduto. Rispose di sì (...) quasi scherzando entrò coi lupi e colle iene, accarezzandole ed arruffandole a seconda del suo capriccio e del loro umore, dominandole col solo sguardo e il solo grido o facendole accovacciare ai suoi piedi o rincantucciare in un angolo della gabbia a suon di nerbate. Dalle iene passò ai leopardi, alle pantere, ai leoni¹³.

Altrettanto chiara la vicenda legata a Vittorio Emanuele e alla leonessa che il monarca regalò al Faimali in seguito ad uno spettacolo svoltosi a Firenze, ed al quale presumibilmente assistette lo stesso Mantegazza:

Mi hai a promettere -specificò il Re al Faimali- che non entrerai mai nella gabbia della mia leonessa, perché è un animale ferocissimo e che nessun guardiano ha mia potuto toccare, neppur per scherzo - Faimali venne meno alla promessa- entrò nella gabbia della leonessa reale, la fece mettere in piedi, la accarezzò, si fece baciare da essa, la rotolò sotto i suoi piedi, facendole fare tutti quei salti che conosciamo¹⁴.

Gli esempi di tale genere potrebbero proseguire: ciò, tuttavia, che sembra di particolare rilevanza, è la capacità di Faimali di "piegare" all'ubbidienza non soltanto le proprie bestie, quelle del proprio serraglio, ma anche quelle che non aveva mai visto prima, appartenenti a serragli rivali, e quelle, infine, dei giardini zoologici che non avevano mai diviso la gabbia con alcun essere vivente.

Il ritratto di Faimali che il libro di Mantegazza restituisce, è quello di un individuo capace di imporsi senza alcuna fase preliminare di addestramento, servendosi unicamente delle proprie forze e delle proprie energie.

Ed è proprio questa immagine, che Mantegazza finiva per accreditare dei domatori, a costituire la chiave di accesso per penetrare nel perché l'antropologo si fosse dedicato a questo tema. Ecco alcune parole piuttosto chiare che possono essere impiegate per muovere i primi passi verso l'enucleazione di alcune ipotesi esplicative e la formulazione di ulteriori quesiti:

(...) noi ci interessiamo dei modi -scrive Mantegazza- coi quali l'uomo, debole e inerme, riesce ad entrare impunemente in una gabbia in compagnia di tigri, di leoni e di pantere. Come mai giunge egli -si chiede lo studioso- a far ubbidire queste belve potenti di muscoli, d'artigli e di denti (...). È questa una questione che interessa la curiosità volgare quanto la scienza¹⁵.

¹³ Ivi, pp. 81-82.

¹⁴ Ivi, pp. 106-108.

¹⁵ Ivi, pp. 127-128.

Discusse e rigettate alcune spiegazioni, quelle secondo le quali il domatore non era nient'altro che un volgare impostore che impiegava nelle gabbie bastoncini dipinti di rosso che ricordavano alle belve le verghe roventi impiegate nelle fasi di addestramento; confutata l'idea che i domatori usassero la forza dell'occhio per affascinare le belve o effetti ottici che lasciavano supporre l'ingresso nelle gabbie dei domatori, che di fatto restavano fuori, Mantegazza passò alla *pars costruens* scrivere:

Il grandissimo segreto per domare le belve consiste in questa semplicissima cosa: non aver paura. Convien trattar leoni e tigri come si trattano i fanciulli, che si vogliono piegare al bene, che si vogliono educare. Convieni che essi imparino che noi li amiamo, che da noi ricevono il latte di cui son tanto ghiotti e la carne più squisita; ma nello stesso tempo non devono ignorare, che noi siamo più forti di essi e collo scudiscio violento, colla voce alta, e collo sguardo imperioso dobbiamo ricalcare ben bene nei loro cervelli queste semplici nozioni¹⁶.

Molto chiaramente si evince come la spiegazione avanzata da Mantegazza non contemplasse i casi in cui il domatore entrava in gabbie dove erano collocate bestie mai viste in precedenza. Al di là di questa osservazione, importa evidenziare che in tale ipotesi esplicativa si trovano, sapientemente intrecciate, componenti di diverso ordine che Mantegazza sottopose all'attenzione della comunità scientifica, precisamente ai membri della Società Italiana di Antropologia ed Etnologia, con sede in Firenze. Ciò dimostra che lo studio su Uplio Faimali non è ascrivibile a semplice curiosità e quantomeno interpretabile quale mero esercizio letterario. Questo lavoro, infatti, fu inteso dall'autore in termini di attività protesa a rispondere ad alcuni interrogativi di enorme valenza scientifica, nel quadro degli assunti evoluzionisti e positivisti all'epoca dominanti.

È nella 57^a adunanza della Società Italiana di Antropologia di Firenze, tenutasi il 20 novembre 1878, a ridosso della pubblicazione del libro che avverrà circa tre mesi più tardi, che troviamo Paolo Mantegazza impegnato ad esporre al mondo scientifico le conclusioni più importanti della sua ricerca, attraverso una comunicazione dal titolo *Fisiologia dei domatori di belve*¹⁷. Oltre che informare i soci della imminente pubblicazione del volume su Faimali, l'antropologo fornì in questa occasione un quadro di sintesi delle maggiori caratteristiche del domatore, precisando che il tema andasse collegato ad alcuni problemi di psicologia comparata:

Per riuscire un domatore distinto non occorre soltanto coraggio, forza, agilità, ma l'unione di molte e singolari virtù armonicamente combinate, come un magnanimo amore per le imprese ardue e pericolose, coraggio senza fanatismo, san-

¹⁶ Ivi, p. 129.

¹⁷ P. Mantegazza, *Fisiologia dei domatori di belve*, «Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia», IX, 1879, pp. 332-333.

gue freddo senza apatia, sensi fedelissimi e viltà di ferro, forza atletica e agilità di scoiattolo; ma più che altro poi un profondo spirito di osservazione, che ci faccia comunicare di continuo e intimamente coi nervi della natura¹⁸.

Chiarito che il “vero segreto per domare le fiere è quello di mostrare che non si temono”, Mantegazza pose l’accento sulla funzione dell’occhio e dello sguardo, confutando con forza teorie che vertevano sul magnetismo, molto in voga in quegli anni¹⁹:

Si è parlato molto, e parlato male del fascino dell’occhio, ma in realtà l’occhio, il grande interprete della passione e del pensiero, serve solamente ad esprimere alle fiere il sangue freddo, il coraggio e la forza: non vi è né fascino né magnetismo; vi è soltanto una certa quantità di forza nervosa, la quale può convertirsi, per mezzo dei molteplici nervi dell’occhio, in forza statica e in energia di rapidi movimenti²⁰.

Ecco, dunque, svelato un mistero, chiarito da dove provenisse la forza di cui i domatori si servivano per combattere le fiere: si trattava di forza nervosa convertita mediante i nervi dell’occhio in forza statica, quella probabilmente che consentiva al domatore di resistere al peso delle bestie, e in forza dinamica, “energia di rapidi movimenti”, quella che dava la possibilità al domatore di effettuare nella gabbia impressionanti balzi felini.

L’analisi condotta da Mantegazza sulle gesta di Faimali si chiuse alcuni mesi prima che il libro venisse dato alle stampe con questa presentazione fatta alla comunità scientifica, in cui risultava centrale il ruolo dei nervi ottici intesi quali commutatori di energia, ed un identikit del domatore in termini idealtipici. Un modo, questo, per non tenere disgiunti approcci medico-fisiologici e letture di antropologia positivista, di matrice, a tratti, criminale. Tuttavia, le ragioni che avevano spinto Mantegazza ad affrontare il tema dei serragli itineranti e dei domatori non erano queste e vanno ricercate presumibilmente altrove.

4. ADDOMESTICAMENTO E PROCESSI DI CIVILIZZAZIONE

Un indizio utile attraverso il quale è possibile aprire una pista di ricerca e abbozzare una prima ipotesi esplicativa, è incentrato sulla consultazione di fonti documentarie di altro genere, precisamente il corpus delle lezioni che Mantegazza tenne presso la scuola superiore di Firenze, dal titolo *Influenza degli animali sull’uomo*²¹. Queste lezioni vennero proposte la prima volta agli studenti del corso di antropologia il 13 e 20 marzo 1871 e, molto significa-

18 Ivi, p. 332.

19 Cfr. C. Gallini, *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell’Ottocento italiano*, Feltrinelli, Milano 1983.

20 P. Mantegazza, *Fisiologia dei domatori...*, cit., p. 333.

21 P. Mantegazza, *Lezioni di Antropologia (1870-1910) Vol.1, corsi 1870-1879*, «Archivio per l’Antropologia e l’Etnologia», CXIX, 1989.

tivamente, furono riproposte nel marzo 1878, anno in cui, come vedremo, Mantegazza aveva già incontrato Faimali ma non ancora ideato la stesura del testo. La prima lezione, tenutasi il 19 marzo 1878, si aprì con un preambolo introduttivo che consente di vedere sotto una diversa angolazione le vicende del domatore piacentino e di collocare il testo in discussione in un ambito problematico ben più vasto:

L'uomo -vi si legge- che per la prima volta viene in contatto con un animale e lo teme o lo ama, di qui nascono subito due sentimenti diversi che lo fanno fuggire o avvicinare all'animale, che gli armano il braccio per uccidere o gli fanno aprire la mano per acchiappare o accarezzare. Dove il muggito o gli artigli o il becco potente ci fanno subito intendere che noi possiamo essere preda dell'animale che ci guarda vi è fuga o lotta, secondo le condizioni del nostro coraggio e delle nostre forze²².

Mantegazza in tale lezione sottolineò che a differenza della zoologia, per la quale il compito prioritario consiste nel mostrare l'influenza che l'uomo esercita sugli animali, per l'antropologia i termini erano capovolti: era necessario studiare l'influenza che gli animali esercitano sull'uomo. A tale proposito, nella lezione successiva del 21 marzo dal titolo *Influenza degli animali sul pensiero*²³, l'antropologo fornì un elenco molto vasto di ambiti in cui si constatava un influsso diretto e piuttosto pronunciato degli animali sulla vita dell'uomo, come l'alimentazione, il vestiario, la morale, l'arte, gli ornamenti, ecc. Ciò che merita di essere opportunamente richiamato ai fini del tema qui individuato, è l'enfasi posta da Mantegazza nella prima lezione, quella del 19 marzo, sulle fasi di addomesticamento degli animali fatte dall'uomo nel corso del processo di civilizzazione, operazioni di addomesticamento i cui effetti si erano fatti sentire sull'evoluzione dell'umanità e la gerarchizzazione dei popoli:

La storia del cane, del cavallo, del bue, del rangifero son pagine di storia umana e molti popoli mutarono costumi grazie a un animale che poterono domesticare (...). Supponete due popoli di egual razza –precisa Mantegazza- uno dei quali possedeva il cavallo, l'altro no; e i loro costumi, la loro potenza, saranno diversi²⁴.

Evidenziata opportunamente l'importanza dell'addomesticamento degli animali nella storia dell'uomo, Mantegazza precisò che delle circa 150.000 specie viventi, l'uomo “possedeva soltanto 50 specie domestiche”, per ciascuna delle quali forniva il nome e il periodo storico in cui l'addomesticamento aveva avuto luogo e, per alcune, una descrizione degli effetti piuttosto eterogenei e complessi sull'uomo che erano sintetizzabili, in taluni casi, nello sviluppo della civiltà associata all'agricoltura, incrementatasi proprio grazie all'impiego del lavoro degli animali.

²² Ivi, p. 66.

²³ Ivi, pp. 72-78.

²⁴ Ivi, p. 67.

E gli animali feroci, si chiese Mantegazza, quelli che l'uomo non era riuscito ad addomesticare, hanno anch'essi svolto una funzione per l'uomo, e di che tipo? Il modo attraverso il quale Mantegazza lesse il rapporto uomo-animali feroci può far luce sul perché del libro su Faimali:

Gli animali feroci hanno scritto la prima pagina della nostra storia (...). Forse le prime industrie nacquero perché esistevano animali feroci e più forti dell'uomo. Dalle belve l'uomo quindi imparò il coraggio, la lotta, la guerra: per esse fabbricò le prime asce. Da quel momento in poi fu guerra di sterminio, perché dei grossi carnivori ne addomesticò alcuni e distrusse quanti più poté²⁵.

Ecco l'esito del rapporto uomo-animali feroci: o sterminio o addomesticamento. Ed è proprio da questo punto di vista che le considerazioni svolte nel libro dedicato al domatore piacentino, e alcune note denominate *osservazioni zoologiche*, acquisiscono un rilievo del tutto particolare. Nel capitolo conclusivo dal titolo *Appunti sulla psicologia delle fiere e sull'arte di domarle*²⁶ l'antropologo incluse un lungo elenco di animali feroci che si erano riprodotti nelle gabbie, svelandone le procedure e i segreti adottati (come, ad esempio, il tenere gli animali al buio per impedire che i cuccioli venissero sbranati dalle genitrici), facendo cenno inoltre ad un nutrito elenco di cuccioli nati attraverso l'incrocio di alcune specie. In questa parte del libro si coglie la rilevanza data da Mantegazza nelle fasi di raccolta del materiale e di stesura del libro, ad una serie di aspetti non legati direttamente agli spettacoli, ma connessi alla vita degli animali, alla loro indole e relativi, tra l'altro, all'alimentazione e ai rimedi in caso di malattie. In altre parole, il volume testimonia quanto l'autore fosse stato particolarmente interessato a verificare l'ipotesi della riproduzione degli animali selvaggi in stato di cattività. E sono proprio questi due elementi, quelli connessi alle attività del domatore nella gabbia e quelli legati alle fasi di ricovero, di riproduzione e di incrocio degli animali in condizioni di cattività, a svelare, probabilmente, il significato che l'antropologo conferì all'impianto complessivo della sua ricerca che ruotò intorno all'idea del serraglio quale laboratorio scientifico.

Sebbene artificiali e fittizie, semmai, proprio per questo, le gabbie si rivelarono capaci di far osservare allo scienziato, così come un vetrino al microscopio, una serie di elementi e di processi che riguardavano l'uomo: anzitutto il suo passato, la sua storia e la sua preistoria, e poi il suo futuro, eventuali scenari evolutivi e finanche alcune ipotetiche linee di sviluppo. La storia dell'umanità era stata fortemente condizionata dall'addomesticamento di alcune specie e dalla lotta dell'uomo sugli animali feroci: come era possibile documentare tali stadi evolutivi? In che modo ebbe luogo la lotta dell'uomo contro le belve? E quali erano gli scenari futuri dischiusi dall'esito di queste lotte?

²⁵ Ivi, p. 70.

²⁶ P. Mantegazza, *Upilio Faimali...*, cit., p. 117.

Un giorno il nostro pianeta era tutto un serraglio; oggi il campo delle belve s'è andato sempre stringendo e solo nel più folto delle foreste vergini o nel più largo dei deserti troviamo in gran copia animali feroci che ci contrastano il terreno. Il cerchio di ferro della civiltà si va serrando e riserrando, finché venga il giorno (forse non lontano) in cui un giardino di acclimazione raccolga e protegga le ultime belve, a studio dei dotti e a curiosità dell'artista²⁷.

Alla luce di queste considerazioni si evince che agli occhi di Mantegazza il serraglio si configurasse come uno strumento conoscitivo dal potenziale euristico molto accentuato, attraverso il quale sarebbe stato possibile fare chiarezza su alcune attitudini del genere umano che avevano fortemente inciso sul suo sviluppo e che potevano ancora incidere sulla sua evoluzione. Da qui le osservazioni e l'enfasi poste sulle gesta di Faimali al cospetto di belve non appartenenti al proprio serraglio, le quali, evidentemente, diventavano strumento di evocazione e di figurazione delle imprese primordiali dell'uomo. Da qui, inoltre, le osservazioni sui metodi di addestramento, sulle possibilità di riproduzione in cattività e sulla creazione degli incroci, le quali diventavano strumento di delineazione e di prefigurazione di alcuni scenari futuri, di domino assoluto dell'uomo sulle bestie. Complessivamente, per usare alcuni termini lévi-straussiani, attraverso le gesta compiute nei laboratori circensi, Mantegazza si accingeva a documentare alcuni meccanismi di culturalizzazione della natura compiuti dall'uomo, a registrare, secondo il linguaggio di Ernesto de Martino, la cifra della civiltà intesa quale "potenza formale di far passare nel valore ciò che in natura corre verso la morte"²⁸. In altre parole, con l'ausilio dei serragli, ad emergere era la sfida lanciata dall'uomo per espugnare una delle roccaforti più solide del regno animale, quella presieduta e difesa dalle bestie feroci.

Sul piano metodologico può essere importante evidenziare che la gabbia in cui Faimali svolgeva i suoi spettacoli, in quanto laboratorio scientifico, microcosmo che rendeva possibile l'osservazione di variabili che avevano avuto luogo in realtà spazio-temporali altre, finiva per assumere i connotati di variante del metodo comparativo. Non potendo studiare, ovviamente, le gesta compiute dall'umanità nel passato, e non potendo analizzare le lotte dell'uomo contro le bestie che ancora si svolgevano in alcune località coeve, Mantegazza fece leva su ciò che accadeva nel serraglio di Upilio Faimali con, tuttavia, un particolare che non è secondario e che non è affatto privo di rilievo sull'impianto e sull'operazione complessiva di ricerca. Malgrado egli stesso avesse assistito, come risulta da alcune pagine del libro, all'esibizione di Faimali, lo studioso non fece mai riferimento esplicito alle proprie esperienze, rinunciando alle possibilità insite nell'osservazione diretta. Nel testo sarebbero confluiti unicamente episodi riferiti dal domatore.

²⁷ Ivi, p. 11.

²⁸ Cfr. E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Boringhieri, Milano 1958.

5. STORIE DI VITA E NARRAZIONI

Che valore hanno tali episodi, ricostruiti esclusivamente dalla memoria del domatore e formalizzati nel racconto? Che grado di attendibilità lo studioso positivista, lo scienziato avvezzo a numeri e a tabelle, a squadre e a compassi, conferì alla narrazione, e in che modo la raccolta delle memorie si conciliò con l'impostazione empirico-sperimentale che connotava le scienze dell'epoca, e non soltanto l'antropologia²⁹? Inoltre, che significatività venne conferita ad un caso singolo, alla ricostruzione di una vicenda individuale, biografica, a fronte di procedure di ricerca che facevano degli approcci quantitativi un elemento di primo piano? Non sembra che Mantegazza si fosse posto tali domande in modo esplicito, tuttavia risulta che il suo atteggiamento non fu affatto di banale e ingenua accettazione acritica dei dati, e che delle insidie connaturate al metodo adottato fosse del tutto consapevole. Quanto alla problematica della rappresentatività, Mantegazza ritenne di poterla superare, inserendo nel testo molteplici esempi narrati da Faimali relativi a colleghi di mezza Europa. In relazione, invece, all'oggettività del racconto, alla sua attendibilità e veridicità, Mantegazza, pur senza invalidare l'intero progetto, dichiarò senza alcun apparente indugio, di poter garantire l'autenticità della propria trascrizione e la fedeltà del suo racconto rispetto alle vicende narrate dal domatore, ma di non poter assolutamente garantire della autenticità della fonte, di non riuscire ad operare alcun controllo su quanto riferito dal Faimali: "io ebbi lunga opportunità di trovarmi con il Faimali e dalla sua bocca raccolsi le notizie di questa breve biografia. A lui solo la piena e intiera responsabilità delle cose narrate, a me il compito di modesto relatore"³⁰.

Sembra, pertanto, che per legittimare e dare fondamenta al volume, Mantegazza teorizzasse l'eclissi dell'autore e finisse per dichiarare che nelle memorie l'antropologo-studioso non ci fosse, inghiottito dal flusso delle parole, dal susseguirsi del narrare, dall'avvicinarsi di idee e di concetti, di immagini e di ricordi trasposti in parole che assumevano il valore di fatti, di dati che si rendevano disponibili per le analisi successive. Da questo punto di vista l'immagine che Mantegazza elaborò dello studioso dedito al recupero di una storia di vita, non era poi dissimile da quella degli antropologi impegnati nelle descrizioni di un rituale o nel calcolo dell'indice cefalico, che comunque presupponevano i "fatti" quali punti di partenza. Le parole di Faimali furono per Mantegazza, quindi, dei dati per certi versi oggettivi: ma in che occasione e secondo quali modalità Mantegazza li raccolse?

Nel testo dedicato a Faimali, l'antropologo non fornisce a tal proposito alcuna notizia e alcun chiarimento. Ecco, quindi, profilarsi la necessità di impiegare, come nella parte iniziale di questo lavoro, quando, per capire le ragioni che avevano indotto Mantegazza a scrivere il libro, si è fatto leva sulle

29 Cfr. G. Landucci, *Darwinismo a Firenze. Tra scienza e ideologia (1860-1900)*, Olschki, Firenze 1977.

30 P. Mantegazza, *Upilio Faimali...*, cit., p. 16.

lezioni universitarie, fonti informative integrative, che nella fattispecie sono costituite dal “Fondo epistolare” conservato presso l’Archivio Storico del Museo di Antropologia di Firenze³¹. Vi si trovano complessivamente sei lettere giunte a Mantegazza da Colombara, frazione di Pontenure, tra giugno 1877 e dicembre 1880, spedite da Albertina Parenti, moglie di Faimali. È attraverso questa documentazione che è possibile mettere a fuoco le modalità impiegate da Mantegazza nel raccogliere le notizie, il tipo di relazione instaurata con i Faimali e altri aspetti legati alle fasi e ai tempi concreti di ideazione e di realizzazione del testo.

Secondo la ricostruzione fatta attraverso il contenuto della corrispondenza consultabile, si ricava che la relazione Mantegazza-Faimali ebbe inizio nell’estate del 1876, a Rimini, dove i Faimali avevano incontrato l’antropologo in veste di direttore sanitario di uno stabilimento balneare. In quell’estate, alla presentazione e alle prime conversazioni dovette seguire uno scambio di indirizzi. Dalla prima lettera conservata nell’Archivio fiorentino spedita da Albertina Faimali il 7 giugno 1877 si desume, inoltre, che nel mese di gennaio Mantegazza aveva scritto ai Faimali lasciando intendere implicitamente di non volere alcuna risposta e di auspicare che il rapporto terminasse. A questa lettera ne era seguita un’altra, probabilmente nel mese di maggio, in cui Mantegazza mostrava di aver fatto un deciso e decisivo passo indietro: non solo voleva incontrare i Faimali ma addirittura annunciava di essere interessato a scrivere un libro di memorie. A questa lettera Albertina Faimali il 7 giugno a nome del marito rispose: “Ad ogni modo contiamo sulla promessa di venire ad onorare il nostro nido, intendo la nostra casa di sua presenza e così incominciare se crederà bene la biografia di Faimali che ne è ed a ragione contentissimo di questa sua idea”³².

L’invito dei Faimali fatto a Mantegazza di recarsi presso la loro abitazione verrà ripetuto nelle lettere successive e sistematicamente disatteso. Di fatto l’incontro avrà luogo nel mese di agosto, ancora a Rimini, in modo tale che Mantegazza potesse coniugare i suoi impegni che lo vedevano coinvolto su più fronti, ed assolvere in particolare a quelli di direttore sanitario che lo avevano condotto a Rimini³³. Nella lettera successiva del 22 luglio 1877, spedita sempre da Colombara, la signora Faimali diede notizia che sarebbero giunti a Rimini con qualche giorno di ritardo, e che nel frattempo, da più di un mese, si stava

31 M. E. Frati, *Le carte e la biblioteca di Paolo Mantegazza*, Ed. Bibliografica-Giunta Regionale Toscana, Firenze 1991. L’eccellente catalogo rende il compito della consultazione delle lettere molto più agile di quanto ogni ricercatore, per quanto ottimista, possa augurarsi. Nel catalogo, infatti, ciascuna lettera ricevuta da Mantegazza reca la data, la località e il nome del mittente, oltre ad una utilissima nota di sintesi circa il contenuto.

32 Archivio Storico Museo di Antropologia e Etnologia “Paolo Mantegazza”, fondo Paolo Mantegazza, Carte, lettera del 7 giugno 1877, n.inv. 818.

33 Paolo Mantegazza fu direttore sanitario dello stabilimento balneare di Rimini dal 1869 al 1879, cfr. W. Pasini, *Paolo Mantegazza, ovvero L’elogio dell’eclettismo*, Panozzo, Rimini 1999, pp.125-142.

dedicando alla stesura delle note sulla vita di Faimali. La figura di Albertina Faimali nel rapporto epistolare e nella relazione complessiva dovette essere centrale. La moglie del domatore fu lo strumento di trascrizione dei ricordi del Faimali, ma non uno strumento di registrazione asettico, imparziale e avalutativo. Non è un caso che il primo matrimonio del domatore con una vedova celebre del mondo dei serragli, la signora Bitard, narrato nel libro di Thédard³⁴, non sia menzionato in quello di Mantegazza. Così come non c'è da stupirsi che non ci sia nel libro nessun cenno circa gli episodi di maltrattamento nei confronti del figliastro con il quale Faimali si riconciliò solo più tardi, e al quale cedette il proprio serraglio³⁵. È evidente che fra Mantegazza e Faimali ci fosse la signora Albertina "che colla gentilezza dell'animo e le grazie del corpo sapeva domare il più illustre domatore di belve", si legge nella dedica fattagli da Mantegazza in apertura del libro, modellò il racconto intervenendo ulteriormente sui filtri della memoria posti in azione dal marito.

Dalla seconda lettera si evince che tra i Faimali e Mantegazza si instaurò un tipo di legame piuttosto cordiale, senz'altro coinvolgente sul piano emotivo. I Faimali, infatti, quando appresero che lo studioso che si era rivolto a loro per scrivere un libro di memorie fosse un medico celebre, uno scienziato eminente, non esitarono a chiedergli suggerimenti in merito ad un loro problema piuttosto intimo e delicato. Le competenze del Mantegazza, lo apprendiamo dalla terza lettera datata 29 settembre 1877, la sola firmata da Upilio, vennero invocate per dare alla signora Parenti l'agognata maternità e al Faimali l'erede desiderato, concorrendo tuttavia solamente a ridefinire, considerato l'insuccesso delle cure proposte, il campo delle relazioni in un nuovo assetto di forze e di potere a beneficio del medico-antropologo.

Mentre le prime lettere consentono di fare luce sul periodo di ideazione del libro e sul tipo di relazione instauratasi, attraverso le ultime è possibile aprire un varco sui tempi di stesura del libro e su alcune fasi connesse. In una lettera del 19 aprile del 1878 apprendiamo della spedizione da parte dei Faimali di un numero del *Corriere Piacentino*, in cui vennero riportate alcune notizie relative alle gesta del domatore. Nella primavera del 1878, quando all'Università Mantegazza proponeva le lezioni sull'influenza degli animali sull'uomo, la stesura del libro non era ancora iniziata, mentre proseguiva la fase di raccolta del materiale. Un fitto alone di mistero copre l'estate di quell'anno, probabilmente dedicata all'acquisizione di ulteriore materiale ancora a Rimini, mentre l'Archivio storico restituisce una interessante lettera attraverso la quale è possibile assumere informazioni interessanti sull'autunno del 1878, su alcuni retroscena editoriali e di fissare i tempi di scrittura del testo:

Diversi giorni or sono mio marito gli fece scrivere (perché io stavo poco bene) per sapere se poi il ritratto va bene per poter fare ritrarre le altre copie nel modo che

34 H. Thédard, *I domatori...*, cit., p. 193.

35 Ivi, p. 203.

Ella ci scrisse. Non abbiamo ricevuto risposta e la desideriamo per poter lasciare di libertà il fotografo di Piacenza, ci scrivi pure l'importo delle copie che Ella farà fare a Firenze. Di mano in mano che riceveremo le bozze gliele spediremo. Faimali ne è entusiasmato e ripete spesso che non credeva possibile di essere si ben compreso³⁶.

La lettera si chiudeva con i consueti termini formali indirizzati a Mantegazza, al quale i coniugi si erano rivolti come la nuova situazione richiedeva, *Chiarissimo Signor Professore*, e non più come in precedenza, quando avevano aperto la corrispondenza con toni altrettanto gentili ma chiaramente più sommessi, del tipo, *Stimatissimo Signore*.

Dalla lettera che porta la data 29 novembre 1878, esattamente nove giorni dopo la comunicazione scientifica presso la Società di Antropologia ed Etnologia di Firenze tenuta da Mantegazza sulla *Fisiologia dei domatori*, traspare che la stesura del testo fosse stata avviata ma non ancora terminata, e si apprende che l'antropologo avesse dato alcune direttive su come la fotografia del Faimali dovesse essere. Questo particolare mette in risalto il ruolo tutt'altro che secondario attribuito da Mantegazza all'immagine fotografica, alla quale venne richiesto di sintetizzare e di trasmettere la personalità del domatore. Inoltre, piuttosto significativamente, ad emergere sono alcuni retroscena della ricerca e l'investitura dei Faimali nel ruolo di supervisori del testo e al contempo di finanziatori, quantomeno parziali, dell'operazione.

La relazione Mantegazza-Faimali avviata nell'estate del 1876 sarebbe giunta a compimento di lì a poco, precisamente nel gennaio del 1979 con la pubblicazione del libro.

Un lungo periodo di gestazione e di ideazione, non privo di involuzioni, si chiuse con la stesura delle memorie avvenuta in tempi piuttosto contenuti, nel corso dei mesi autunnali, e l'uscita del libro probabilmente pianificata per il Natale del 1878 ma posticipata al gennaio del nuovo anno. Libro che recava nella seconda di copertina l'immagine di un signore in frac dalla fronte alta, quasi del tutto stempiato, ripreso leggermente di profilo in una postura distinta, contrassegnato da una vena contenuta di orgoglio e di sicurezza appena accennata, in cui ad emergere era uno sguardo intenso, rivolto al di là dell'obiettivo. Era il ritratto di Faimali, il domatore di belve che Mantegazza aveva incrociato in uno spettacolo a Firenze e che il caso aveva provveduto a rimettere sulla sua strada.

È, infatti, nel refrigerio della spiaggia di Rimini, nello stabilimento balneare da lui diretto, che Mantegazza si ritrovò innanzi al celebre domatore e alla possibilità di mettere mano ad un progetto ideato a margine di alcune lezioni universitarie svolte nel marzo del 1878. Interessi specificatamente scientifici e capacità di cogliere e di utilizzare al meglio le occasioni fortunate, costituiscono, pertanto, gli elementi in ragione dei quali il testo su Faimali prese vita.

³⁶ Archivio Storico Museo di Antropologia e Etnologia "Paolo Mantegazza", fondo Paolo Mantegazza, Carte, lettera del 29 novembre 1878, n.inv. 876.

6. IDENTITÀ E ALTERITÀ CULTURALE

Tradotto in tedesco nel 1880 e ristampato in Italia nel 1901, il libro venne accolto dalla comunità scientifica e dal pubblico più vasto in maniera piuttosto differenziata. Da una lettera di Angelo De Gubernatis (membro della Società Italiana di Antropologia ed Etnologia di Firenze, nonché fondatore nel 1893 della Società Italiana per lo Studio delle Tradizioni Popolari) spedita a Mantegazza l'indomani della pubblicazione, il 24 gennaio 1879, si evince che non tutti accolsero con eguale entusiasmo il testo:

Il Solimbergo sognava, o meglio dormiva quando leggeva il tuo Faimali; ciò che posso dirti -scrive Angelo De Gubernatis, per mio conto, è che ricevetti a pranzo il tuo caro libretto ed ebbi la tentazione di leggerlo, e lo lessi tutto d'un fiato, interessato vivamente ed ammirato per l'arte tua. Si fa presto a dire: dal soggetto si poteva con l'ingegno del Mantegazza cavar di più. Intanto è tua la scelta del soggetto, è tua l'arte di far parere importante, anzi di far divenire importante una persona che non pareva tale. È facile riuscire grotteschi in simili bozzetti; tu hai saputo mantenerti veridico, naturale e al tempo stesso, innalzare il tuo tema ad un interesse scientifico. Non tutti avrebbero saputo far dire al Faimali -proseguiva De Gubernatis impegnato all'epoca nella stesura dell'enciclopedia degli scienziati illustri- tutto ciò che gli hai fatto dire tu e pochissimi raccontare con quel garbo le cose dette. No, caro signore Solimbergo, il Mantegazza non ha fatto un libro inferiore alla sua fama, ma aggiunto una nuova perla alle altre della sua collana artistica e scientifica (...)³⁷.

Anche le recensioni sui giornali destinati al pubblico di non addetti ai lavori pongono in risalto che dal libro su Faimali presero corpo modalità di lettura alquanto controverse. L'11 febbraio 1879 sulle pagine della *Gazzetta Piemontese* il libro di Mantegazza venne presentato quale eccellente esempio di letteratura di evasione "che se non è molto utile è quantomeno molto divertente", e proprio in virtù di forti coloriture esotiche e di gesta intrepide finiva per essere consigliato "ai lettori che soffrissero in questi fastidiosi giorni di inverno interminabile"³⁸. Sulle pagine della *Gazzetta Ferrarese*³⁹, nei numeri del 12 e del 18 marzo, i toni e i modi della recensione furono all'insegna della denuncia delle condizioni in cui le bestie erano costrette a vivere, secondo una nuova sensibilità di difesa degli animali.

Ed è proprio quest'ultima recensione, che si nutrivano di alcune istanze che costellavano l'orizzonte culturale del periodo in cui il libro venne dato alle stampe, che permette di porre in risalto quanto sui generis e specificatamente antropologico, nell'accezione moderna del termine, fosse l'interesse mostrato da Mantegazza per i domatori, che in altri ambiti erano oggetto di terribili operazioni di messa al bando che presero la strada della stigmatizzazione e finan-

37 Archivio Storico Museo di Antropologia e Etnologia "Paolo Mantegazza", fondo Paolo Mantegazza, Carte, lettera del 22 luglio 1877, n.inv. 882.

38 Cfr. «Gazzetta Piemontese», XIII, 11 febbraio 1879, n. 42, p.5.

39 Cfr. «Gazzetta Ferrarese», XXXII, 12 marzo 1879, n.59, pp.1-3; anno XXXII, 18 marzo 1879, n.64, p.1.

che quella della criminalizzazione. In quanto attività itinerante, sui domatori gravava il clima più generale che negli ultimi decenni del secolo scorso investì pressoché tutti gli individui dediti a mestieri di strada, considerati, nel nuovo clima tardo ottocentesco, sulla scia dei processi di urbanizzazione, di industrializzazione e le nuove misure di controllo sociale, degli oziosi, dei vagabondi, se non dei veri e propri delinquenti e impostori. Alla stregua dei ciarlatani questuanti, i domatori furono oggetto di una terribile campagna di marginalizzazione, la quale coincise, tra l'altro, con l'affermarsi nelle città di forme di spettacolo più consone ad esigenze e gusti inediti che vennero diffondendosi sulla scia dell'industria del tempo libero destinata agli strati emergenti.

Mantegazza con il suo libro si decontestualizzò e avviò una importante operazione di legittimazione e di messa in valore dell'operato dei domatori. Da questo punto di vista l'intervento dell'antropologo può essere inteso come una sorta di requisitoria, come una attenta apologia del domatore, indirizzata a cogliere i tratti salienti e i significati reconditi di una attività che parlava dell'uomo, del suo passato e del suo futuro.

Se l'antropologia moderna si costituisce come scienza della relativizzazione dei costumi, dell'abbattimento degli etnocentrismi, della comprensione e accettazione critica della diversità, non c'è dubbio che Mantegazza rientri a pieno titolo in tale definizione. Ne è la prova il libro sul domatore di Piacenza, le cui vicende potevano prestarsi facilmente a logiche interpretative proprie di un filone coevo all'antropologia perseguita da Mantegazza, quella criminale, con un esito finale di tutt'altro genere che avrebbe riservato agli occhi di Faimali, "che hanno fatto abbassare le pupille di tanti leoni e di tante pantere"⁴⁰, e che avevano attratto quelli di Paolo Mantegazza, ben altre modalità di lettura e di decodificazione.

All'antropologo di Monza, dunque, ad alcuni tratti della sua personalità, alla scaltrezza mostrata nelle relazioni interpersonali, e non soltanto alla sua inesauribile curiosità e al modo particolare di concepire l'antropologia, che dobbiamo un testo che a buon diritto può essere considerato uno dei primi esempi di antropologia dei serragli. È in questo libro, infatti, che è dato incontrare elementi importanti per l'analisi del rapporto uomo-bestia; della figura del domatore e della sua natura liminare; della comprensione, infine, secondo una moderna psicologia sociale, della forte attrazione esercitata sul pubblico dalla lotta contro le bestie.

Senza, tuttavia, l'ausilio di fonti complementari, dei dati preziosi confluiti nelle lezioni universitarie di Mantegazza, nella comunicazione tenuta presso la Società di Antropologia ed Etnologia di Firenze, nelle lettere custodite nell'Archivio storico, nel volume di Thédard, ecc., non sarebbe stato possibile fare luce sul pieno significato dell'impresa conoscitiva dello studioso e restituire i chiaroscuri di una attività di ricerca che attende di essere opportunamente ripresa.

40 P. Mantegazza, *Upilio Faimali...*, cit., pp. 114-115.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Studi antropologici italiani e rapporti di classe. Dal positivismo al dibattito attuale*, F. Angeli, Milano 1975.
- AA.VV., *L'antropologia Italiana. Un secolo di storia*, Laterza, Roma-Bari 1985.
- AA.VV., *Paolo Mantegazza e il suo tempo: l'origine e lo sviluppo delle Scienze antropologiche in Italia*, Ars Medica Antiqua, Milano 1985.
- Bouissac P., *Circo e cultura*, Sellerio, Palermo 1986.
- Camporesi P., *Il sugo della vita. Simbolismo e magia del sangue*, Mondadori, Milano 1988.
- Cervellati A., *Storia del circo*, Bologna 1956.
- Cervellati A., *Questa sera grande spettacolo, storia del circo italiano*, Milano 1961.
- De Martino E., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Boringhieri, Milano 1958.
- Eco U., *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano 1975.
- Fabietti U., *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna 2001.
- Fedele F. G., Baldi A., *Alle origini dell'antropologia italiana. Giustiniano Nicolucci e il suo tempo*, Guida, Napoli 1988.
- Fрати M. E., *Le carte e la biblioteca di Paolo Mantegazza*, Ed. Bibliografica-Giunta Regionale Toscana, Firenze 1991.
- Gallini C., *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Feltrinelli, Milano 1983.
- Harris M., *L'evoluzione del pensiero antropologico. Una storia della teoria della cultura*, Il Mulino, Bologna 1971 (ed. or. 1968).
- Landucci G., *Darwinismo a Firenze. Tra scienza e ideologia (1860-1900)*, Olschki, Firenze 1977.
- Loisel G., *Histoires des ménageries de l'antiquité à nos jours*, 3 voll., Hlaurent, Paris 1912.
- Mantegazza P., *Fisiologia dei domatori di belve*, «Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia», IX, 1879, pp. 332-333.
- Mantegazza P., *Upilio Faimali. Memorie di un domatore di belve*, Bemporad, Firenze 1901 (ed. or. Milano, Brigola 1879).
- Mantegazza P., *Upilio Faimali. Memorie di un domatore di belve*, Piacenza, 1994.
- Mantegazza P., *Lezioni di Antropologia (1870-1910) Vol.1, corsi 1870-1879*, «Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia», vol. CXIX, 1989.
- Pasini W., *Paolo Mantegazza ovvero L'elogio del eclettismo*, Panuzzi, Rimini 1999.
- Porcella M., *Con arte e con inganno, L'emigrazione girovaga nell'appennino ligure-emiliano*, Sagep, Genova 1998.
- Pretini G., *Antonio Franconi e la nascita del circo*, Trapezio, Udine 1988.
- Puccini S., (a cura di), *L'uomo e gli Uomini. Scritti di antropologi italiani dell'Ottocento*, Cisu, Roma 1991.
- Thétard H., *I domatori*, Bemporad, Firenze 1935.

GIUSEPPE PITRÈ TRA STORIA E ANTROPOLOGIA STORICA

1. UN ALTRO PITRÈ

La poliedrica, costante e prolungata attività di studio e di ricerca svolta da Giuseppe Pitrè tra Ottocento e Novecento è stata sottoposta sin dai primi anni del secolo scorso a numerose letture critiche che hanno accompagnato lo sviluppo delle discipline demotnoantropologiche italiane¹. Mediante la disamina attenta della poderosa opera pitreiana a stampa, a cui ha fatto seguito l'individuazione e l'analisi di un importante corpus documentario archivistico², una storiografia matura, d'impianto storicista, è pervenuta alla definizione di un profilo intellettuale e scientifico ben articolato e complesso, che consente

1 Una approfondita e sistematica rassegna critica dei molteplici e differenziati approcci storiografici dedicati alla figura e all'opera di Giuseppe Pitrè sarebbe assolutamente auspicabile, ma certamente non perseguibile nel presente contributo. Essa mostrerebbe assai proficuamente quanto interesse il fondatore della demologia abbia suscitato, sia in Italia che all'estero, anche in settori non strettamente demotnoantropologici. Per un primo, provvisorio orientamento tra alcune delle maggiori problematiche storiografiche affrontate, cfr.: AA.VV., *Atti del Convegno di Studi per il 50° anniversario della morte di G. Pitre e S. Salomone Marino*, Palermo 25-27 novembre 1966, Flaccovio, Palermo 1968; G. Bonomo, *Introduzione e Commento*, in G. Pitre, *Che cos'è il folklore*, Palermo 1965, pp. 7-16, 55-97; G. L. Bravo, (a cura di), *Prima etnografia d'Italia. Gli studi di folklore tra '800 e '900 nel quadro europeo*, Franco Angeli, Milano 2013; G. B. Bronzini, *Intellettuali e poesia popolare nella Sicilia dell'Ottocento*, Sellerio, Palermo 1991; A. Buttitta, *Ideologie e folklore*, S. F. Flaccovio Editore, Palermo 1971; A. M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo 1973; G. Cocchiara, *Giuseppe Pitre e le tradizioni popolari*, F.lli Ciuni, Palermo 1941; Id., *Storia degli studi delle tradizioni popolari in Italia*, Palumbo, Palermo 1947; Id., *Pitre, la Sicilia e il folklore*, G. D'Anna, Firenze 1951; G. Galasso, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Arnoldo Mondadori, Milano 1982; C. Gallini, *Giuseppe Pitre. La medicina popolare siciliana. Etnografia e scrittura*, «Lares», LXXII, 3, 2006, pp. 769-784; A. Rigoli, *Pitre prof. Giuseppe (Fascicolo personale)*, Cie, Palermo 2001; Id., *Ecco Pitre (1985-2009)*, Cie/Aisthesis, Palermo 2009.

2 Il riferimento, naturalmente, è al copioso materiale epistolare reso pubblico già negli anni quaranta del secolo scorso sulle pagine di varie riviste, tra cui: "La nuova critica", "L'archivio storico siciliano", "Annali del Museo Pitre". Rispetto alla documentazione archivistica, di estremo interesse risulta il lavoro di ricerca svolto negli archivi universitari in relazione all'insegnamento accademico, cfr.: A. Rigoli, *Pitre prof. Giuseppe...*, cit.; L. Bellantonio, *Riflessioni sull'opera di Giuseppe Pitre nel primo centenario della scomparsa. Gli scritti inediti*, «Palaver», 6, 2017, pp. 136-146.

di cogliere lo spessore di un impegno indefesso a servizio della fondazione di un discorso scientifico sulle tradizioni popolari, unitamente alla sua istituzionalizzazione accademica.

Il presente contributo, indirizzato alla disamina di quei tratti della ricerca pitreiana in cui specifiche rappresentazioni del passato risultino dovutamente formalizzate, intende collocarsi in tale significativa tradizione di anamnesi storiografica. In particolare, esso si sofferma sulle modalità introdotte da Pitre per la definizione e l'interpretazione di alcune fonti storiche, le quali possono essere ricondotte ad un impianto metodologico che potremmo ritenere corrispondente a talune linee dell'antropologia di taglio diacronico. A caratterizzare l'interrogazione storiografica che orienta il percorso di ricerca qui presentato, vi è l'ipotesi che in alcuni scritti a firma del "Maestro", così come soprattutto Corso e Cocchiara erano soliti denominare il Pitre, vi siano elementi tali da rendere legittimo presentare l'opera del demologo palermitano, senza che ciò appaia l'esito di una forzatura interpretativa o velleità esegetica, quale esempio di precoce e pionieristico impegno nel campo dell'antropologia storica³.

2. TEMPORALITÀ MULTIPLE

L'ipotesi appena enunciata, tuttavia, richiede una serie di precisazioni, se si considera che Pitre operò in un arco temporale in cui i quadri teorici della nascente antropologia⁴ risultavano caratterizzati da forti interessi di studio di natura storica, fissati in postulati che l'evoluzionismo cristallizzò intorno alla «ricerca delle origini» e alla definizione degli «stadi di sviluppo», pensati come necessariamente ascendenti e progressisti, assoluti e universali, alla luce di una natura umana omogenea, concepita come dominata dall'unità della psiche.

Il rapporto con la storia, ovvero con il passato, pertanto, risultava indubbiamente mediato per Pitre dalla teoria evoluzionista, la quale propose schematismi e temporalizzazioni, logiche di sviluppo e nessi causali che assunsero il valore di guida certa e sicura per investigazioni maggiormente particolareggiate.

Negli scritti di Pitre, tuttavia, oltre a tale indirizzo teorico-metodologico, che di fatto ricalca un certo conformismo dottrinale, è possibile individuare un approccio maggiormente eterodosso, una maniera alquanto diversa di scrittura della storia e di rappresentazione del passato; in diversi casi sembra possibile cogliere i tratti di un *modus operandi* che si distacca significativamente dalle ricostruzioni indicate dall'antropologia vittoriana. Per persuadersi della rilevanza di questa modalità di decodifica del passato, è utile tratteggiare i

3 In questo lavoro la dicitura antropologia storica verrà utilizzata secondo una pronunciata dilatazione semantica che rispecchia in realtà uno stato dell'arte fatto di tendenze molto diverse, che intersecano tante volte finanche l'antropologia della memoria.

4 In relazione alla storia dell'antropologia italiana sia consentito il rinvio a E. V. Alliegro, *Antropologia Italiana. Storia e storiografia. (1869-1975)*, Seid, Firenze 2011.

principi di quelle procedure che si collocarono nel solco della lezione fissata dai teorici del progresso unilineare, i cosiddetti epigoni del credo darwinista. Per questo scopo è opportuno riferirsi ad un testo che riassume bene alcune delle concezioni pitreiane; si tratta della *Prolusione*⁵ al corso di demopsicologia tenuto a Palermo il 12 gennaio 1911, con il quale Pitrè, di fatto, diede avvio al processo di istituzionalizzazione accademica delle discipline demo-antropologiche italiane. Nella *Prolusione*, qui assunta nella sua veste di narrazione paradigmatica dispiegata in un autorevole consesso pubblico, si disegna una dimensione di temporalità peculiare, fatta di linee molto chiare di demarcazione, aventi il compito di distinguere anzitutto il “prima” dal “dopo”, sebbene in configurazioni miste che si danno in piattaforme temporali sincretiche, come si vedrà più avanti. Pertanto, ad essere fissata è l’idea di una narrazione storica che si basi su apparati documentari di natura variegata, estratti da ogni dove della vita comunitaria, i quali, opportunamente raccolti, classificati e comparati, risultano capaci di dischiudere una serie di funzioni ad alta concentrazione euristica, e su piani diversi.

Una prima dimensione di tale istanza metodologica riguarda l’idea di associare al documento storico-antropologico lo statuto di fonte conoscitiva complessa, assai utile per risalire ad elementi che concernono la messa a fuoco di sincretismi temporali. Nella *Prolusione* Pitrè sostiene che la demopsicologia è lo «studio delle sopravvivenze arcaiche nei tempi moderni», è la capacità di prestare ascolto all’«eco lontano di schiatte e generazioni tramontate da secoli», è la propensione a capire quello che «credevano genti ora finite». A partire dalla lezione di Vico, Pitrè non mancava di precisare che «la tradizione è il principio, il complesso delle reliquie del passato».

Oltre ad offrire documenti importanti per irrompere nella vita trascorsa e nel carattere etnico dei popoli, così come venivano facendo, ad esempio, studiosi della letteratura popolare, quali Costantino Nigra, Alessandro D’Ancona, Ermolao Rubieri, lo sguardo retrospettivo consentiva ulteriori sviluppi nella misura in cui spingeva il ricercatore ad interrogare più in generale il senso della storia, ovvero a cogliere la sua direzione di marcia. Infatti, per comprendere le «leggi che governano l’uomo e la società», le parole sono di Pitrè, era il caso che si facesse luce sulle persistenze e i mutamenti. Circo-scrivere i “fatti culturali” nel contesto anzitutto di produzione e di diffusione, anche sotto forma di “sopravvivenze” storicamente situate, significò mettere mano ad una delicata azione di analisi, che tendeva ad evitare deleterie e perniciose azioni di destorificazione. Pertanto, tramite l’analisi della «vita morale e materiale dei popoli civili, dei non civili e dei selvaggi», si faceva strada la possibilità di condurre un tentativo quasi eroico di definizione di un corpus più stabile dell’indole e della natura umana, sebbene non ancora ontologicamente inteso. Con l’interrogazione del passato, dunque, si rendeva fattibile

5 Cfr. G. Pitrè, *Che cos’è il folklore*, con introduzione e commento di G. Bonomo, S. F. Flacovio, Palermo 1965.

andare oltre il contingente, l'estemporaneo e il casuale, per incunearsi al di là della superficie fenomenologica, alla volta di uno strato più profondo e solido dell'umanità.

Pitrè nel 1911 aveva compiuto settant'anni e aveva alle spalle il suo intero percorso di studio. È interessante notare come proprio nella *Prolusione* ci siano considerazioni che lasciano scorgere una certa sensibilità, non soltanto verso la registrazione delle onde fluttuanti e fragorose degli eventi, ovvero per la piena considerazione di quelli che Malinowski avrebbe definito "gli imponderabili della vita", ma anche nei confronti di un substrato meno superficiale ed eroso dal tempo, dotato di maggiore stabilità, se non di specifica pregnanza strutturale. Infatti, nella *Prolusione* Pitre afferma: «Giacché la tradizione si attacca talmente al cuore umano che negli oscuri recessi di esso ogni sforzo di distacco assume carattere di lotta tra due forze egualmente potenti»; e ancora: «i risultati potrebbero destare grande ilarità se non inducessero a considerazioni malinconiche intorno alla miseria della umana natura».

"Cuore umano", "umana natura", sono soltanto alcune delle espressioni a cui lo studioso fece ricorso in quell'occasione per evidenziare l'ampia portata di un sapere che si accingeva a varcare la soglia prestigiosa dell'Ateneo siciliano. Presenti anche in altri scritti di diversa epoca, quelle affermazioni segnalano non soltanto lo slancio conoscitivo del Nostro, ma anche la tensione intellettuale, ed epistemologica, di una disciplina che mediante una pratica di campo molto aderente al reale, colto nella sua dimensione empirica, non disdegnava affatto di alzare lo sguardo verso orizzonti conoscitivi di ben altra portata⁶. Nella *Prolusione*, inoltre, tale specifica postura intellettuale si fece presente là dove, tra le righe, affiorava una specifica filosofia della storia, ovvero l'idea che nello scorrere del tempo fosse tracciabile un netto senso di marcia, una chiara linea ascendente:

Le tappe da essa percorse, invisibili a chi guardi innanzi, sono evidentissime a chi si volti indietro a guardare donde si viene. L'immensità dell'orizzonte che le si è aperto agli occhi non la conquide, anzi acuisce la sua vista, invigorisce le sue membra. In quell'orizzonte è un mondo di visioni che saran presto realtà, di forze che saran presto potenze, di forme luminose che saran presto, che sono splendore di verità⁷.

Il tema che richiama in qualche modo il rapporto tra particolare e generale, idiografico e nomotetico, tra "l'uomo" e gli "uomini", per riportare le conside-

⁶ Anche altri studiosi, dopo essersi concentrati sul carattere irriducibilmente storico degli istituti culturali, si sono ritrovati ad assumere un atteggiamento maggiormente aperto nei confronti della considerazione della «natura umana» quale dimensione degna di riflessività critica. E se lo stesso Cocchiara sentì il bisogno nel noto capitolo *Naturalismo e storicismo in Giuseppe Pitre*, collocato nel volume *Pitre, la Sicilia e il folklore* del 1951, di svolgere proprio in tal senso delle puntuali precisazioni, evidentemente tale oscillazione risulta già acquisita.

⁷ G. Pitre, *Che cos'è il folklore...*, cit., p. 51.

razioni di Paolo Mantegazza, un altro protagonista delle discipline antropologiche ottocentesche⁸, attraversò la produzione scientifica pitreiana talvolta in maniera implicita e latente, talaltra secondo linguaggi meno dissimulati. Ritornerei su questo aspetto nella parte conclusiva del presente lavoro, naturalmente dopo aver delineato nei suoi tratti portanti una diversa modalità di scrittura del passato, per la quale Pitre si adoperò fattivamente.

3. LA VITA IN PALERMO CENTO E PIÙ ANNI FA

Rappresentazioni del passato e percezioni del futuro, mediate da teorie evoluzioniste, si intrecciano nel lavoro di Pitre con approfondimenti specifici nel quadro di una storiografia di ben altra matrice⁹. Per cogliere quest'altro Pitre, è il caso di lasciarsi guidare da una poderosa pubblicazione che vide la luce nel 1904, e riedita proprio nel 1911, il fatidico anno dell'investitura accademica. Quando lo studioso aveva già pubblicato la maggior parte dei suoi più importanti scritti che gli assicurarono una meritatissima posizione di rilievo finanche nel contesto scientifico internazionale, sia i volumi della *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane (1870-1913)*, delle *Curiosità popolari tradizionali (1885-1899)* e dell'*Archivio per lo studio delle tradizioni popolari (1882-1909)*, sia la corposa *Bibliografia delle tradizioni popolari d'Italia (1894)*, nel 1904, appunto, l'editore palermitano Reber diede alle stampe *La vita in Palermo cento e più anni fa*.

Si tratta di un volume fortunato, potremmo dire, che ha vissuto un doppio ciclo vitale, poiché alla prima ristampa del 1911 seguì nel 1944 la collocazione del titolo nella nota edizione nazionale curata da Giovanni Gentile (quale volume XXVII e XXVIII), per riapparire in un'edizione Barbera di Firenze nel 1950, e di recente, prima in una riedizione anastatica del 1977 e poi in una edizione del Centro Internazionale di Etnostoria del 2007, a cura di Vito Titone, con note al testo di Francesca Correnti.

Si diceva opera di successo. Ciò non soltanto per le suddette ragioni editoriali, ma anche e soprattutto per il ragguardevole corpus documentario dispiegato, ripreso non soltanto da studiosi contemporanei di storia, che vi hanno attinto notizie preziose per attestare singolarità nobiliari scomparse, come, ad esempio, il cicisbeismo, ma anche da appassionati e tifosi di calcio palermitano che vi hanno scovato riferimenti che consentono di retrodatare la storia del football cittadino. Il volume, suddiviso in due tomi, il primo di 388 pagine, il secondo di 453, articolato ciascuno esattamente in ventisei capitoli, offre uno spaccato assai ricco e articolato della Palermo di fine Settecento, con riferimenti ad aspetti molteplici relativi alla dimensione socio-culturale

8 "L'uomo e gli uomini" è il titolo dell'introduzione che Paolo Mantegazza scrisse al volume di E. H. Giglioli, *Viaggio intorno al globo della R. Pirocorvetta "Magenta" negli anni 1865-66-67-68*, Maisner e Compagnia, 1875.

9 A tale riguardo di estremo interesse risulta G. Pitre, *Sul Sant'Ufficio in Sicilia*, a cura di A. Amitrano Savarese, Documenta Edizioni Ila Plama, Comiso 2002.

tanto dell'aristocrazia quanto delle classi sociali meno abbienti, con approfondimenti dedicati alla sfera rituale e cerimoniale, economica, urbanistica, igienico-sanitaria, politica e dell'ordine pubblico.

Nell'*Introduzione* si legge che il volume, alla luce del «culto delle memorie storiche di Sicilia», intende occuparsi «della vita pubblica e privata della varie classi sociali, prima delle trasformazioni, nell'ultimo ventennio del Settecento». A questo punto sorgono alcuni interrogativi: perché ad attirare l'attenzione dello studioso furono proprio quegli anni e quella particolare città? A svelare la ragioni di tale scelta è lo stesso autore che considerò il Settecento «un periodo di trasformazioni sostanziali», e Palermo, «un luogo che ben sintetizza in qualche modo l'intera isola».

La netta e chiara definizione di particolari fasi storiche e la perimetrazione di circostanziati luoghi del territorio insulare avrebbero restituito dimensioni spazio-temporali assai pregnanti sul piano euristico, su cui puntare la lente d'ingrandimento alla volta di analisi che attenzionavano dinamiche storiche e assetti socioculturali e politici di più ampia pregnanza cognitiva. Il netto taglio operato da Pitre nel tempo e nello spazio, se da una parte esponeva lo studioso ai pericoli della destorificazione, dall'altra gli apriva la strada per un approccio sperimentale che faceva di quella delimitata realtà un microcosmo significativo, una sorta di unità di analisi volta ad assecondare ben altri obiettivi conoscitivi.

L'attento e scrupoloso lavoro retrospettivo svolto da Pitre per la definizione di una adeguata piattaforma documentaria non è passato inosservato ad alcuni critici: Gentile parlò di «letteratura rara, curiosa, dimenticata»¹⁰, studiata attentamente da Pitre, mentre Cocchiara si espresse in maniera più estesa, evidenziando i tratti peculiari di un approccio originale che alla consueta attenzione pitreiana per le classi popolari seppe unire una altrettanto diligente disamina degli accadimenti storici:

ed il popolo (...) è sempre presente nei capitoli del Pitre; si sente che lo studioso anche in tali ricerche è mosso non solo dal desiderio di conoscere l'indole e i costumi del suo popolo, ma anche dalla necessità di fissare con sensibilità storica il passaggio da una età all'altra, il crollo di tutto un mondo, ormai vecchio, rinnovato dalle linfe che emergevano, appunto, anche dai ceti più umili¹¹.

Per il raggiungimento dei suoi obiettivi conoscitivi Pitre dovette confrontarsi con una metodologia assai diversa rispetto a quella a lui più consona, e mostrarsi capace di padroneggiare al meglio gli strumenti appropriati del lavoro -non demologico- ma storiografico. Se per altre ricerche il *campo* di studio

¹⁰ G. Gentile, *Il tramonto della cultura siciliana*, Sansoni, Firenze 1963, p. 106.

¹¹ G. Cocchiara, *Pitre, la Sicilia e il folklore...*, cit., pp. 54-55.

era costituito dalle abitazioni di contadini e pescatori, dalle strade e dalle piazze della sua città così come di tanti paesi vicini in cui si avvalse di abili e appassionati collaboratori, in questo specifico caso lo studioso rivolse la sua attenzione agli archivi (archivio di stato, archivio comunale, archivio della congregazione dei Bianchi, ecc.) e alle biblioteche, sia private che pubbliche. In questi luoghi deputati alla conservazione e alla perpetuazione della memoria, il lavoro di Pitrè non si concentrò naturalmente sulle fonti orali, come era accaduto per il lavoro etnografico, ma su quelle scritte, procedendo lungo una doppia direttrice. Anzitutto consultò gli studi già editi sugli anni di riferimento, dando prova di conoscere approfonditamente i saggi storici, politici, economici e demografici a firma di Palmeri e La Mantia, i dizionari linguistici, le raccolte di poesie, le opere di viaggiatori stranieri. Rispetto a tale scrupolosa ricostruzione dello stato delle conoscenze disponibili sul Settecento palermitano, assai prezioso risultò l'attento spoglio delle riviste, tra cui le Nuove effemeridi siciliane, il Giornale degli economisti, l'Archivio storico siciliano, la Biblioteca storica e letteraria di Sicilia. Svolto questo laborioso compito di inquadramento degli studi e di chiarificazione dello stato delle conoscenze, in tale disegno organico di individuazione di dati e di annotazioni documentarie, per Pitrè assunse particolare rilevanza la consultazione di prima mano di fonti dirette. Evidentemente, non pienamente soddisfatto delle pubblicazioni disponibili, lo studioso si concentrò sulla consultazione dei documenti dell'epoca, non soltanto quelli amministrativi, ma anche quelli giuridici ed ecclesiastici, tra i quali documenti ufficiali non sempre a stampa, come atti del senato, decreti, regolamenti, bandi per opere pubbliche, sentenze giudiziarie, atti notarili, bolle pontificie, bilanci di sacre congregazioni, relazioni di sinodi diocesani. Dunque, nulla restò intonso che potesse arricchire il bagaglio informativo sul Settecento palermitano.

Oltre a questo variegato corpus documentario disseminato in varie parti della città, e talvolta disperso in archivi anche di difficile accesso, Pitrè ritenne importante fare affidamento su fonti inedite. La citazione dettagliata di epistolari, di relazioni manoscritte e soprattutto di diari (specie di Villabianca) mostrano la capacità di Pitrè di farsi vero "topo di biblioteca", capace di operare un intreccio importante tra la figura del ricercatore di campo e quella dello studioso d'archivio.

Se a lungo il medico si era confrontato con la popolazione coeva, mostrando di sapersi addentrare nei segreti delle classi più povere, facendosi accogliere nelle abitazioni di proletari di diversa indole, in questo caso, invece, mostrò di trovarsi molto a suo agio nella frequentazione di archivi e biblioteche, tra la polvere di volumi e di scritti ingialliti e talvolta maleodoranti, alla volta di "fatti" storici diversamente irripetibili.

4. LA RICERCA STORICO-ARCHIVISTICA

A guidare Pitrè nella lettura e nell'impiego della documentazione storica ed archivistica fu un principio metodologico di fondamentale rilevanza, riconducibile alla inderogabile necessità di dare corso ad un'analisi critica e comparativa delle fonti. Poiché non tutti i documenti restituiscono il "dato", il "fatto",

allo stesso modo, e tenuto conto, inoltre, che ciascuna fonte svolge un'operazione di riduzione-codificazione del reale secondo un proprio linguaggio, strettamente interrelato alla committenza quanto allo stile e alla sensibilità dell'estensore, ecc., Pitrè si accostò ai materiali con una postura intellettuale guardinga ed equilibrata, volta a cogliere la specificità quanto la ridondanza, la validità così come i limiti di ogni fonte conoscitiva. Proprio rispetto a questo ordine di problematiche metodologiche, di particolare interesse le annotazioni svolte dal demologo sugli scritti dei viaggiatori stranieri, i quali si presentavano di particolare rilevanza informativa proprio perché a firma di autori non del posto, a cui bisognava riconoscere la capacità di vedere ciò che invece sfuggiva inconsapevolmente agli autoctoni: "Ma il soffio della vita del momento, non avvertito, perché ordinario ed abituale, dalla vigile Polizia, dal provvido Senato, dal severo Governo, dai diligenti diaristi, io non ho potuto altrimenti raccogliere che tenendo dietro ai forestieri venuti tra noi"¹², e ancora: "assai cose descrissero delle molte che videro, e videro quelle che i siciliani non guardavano, come vecchie e non degnate di attenzione"¹³.

Inoltre, gli scritti dei viaggiatori meritavano la massima considerazione in quanto: "contengono preziose e quasi tutte sicure notizie di costumanze, pratiche, scene qua e là vedute e udite da uomini colti (...) essi (...) si fermavano mesi e mesi girando, visitando attentamente ogni cosa, in portantina, su muli, a piedi, e patendo sovente il digiuno, il freddo, lo scirocco e gli inenarrabili supplizi delle osterie e dei fondachi"¹⁴.

A conferire alle pagine dei viaggiatori un ruolo preminente nella ricostruzione storica non era ovviamente un potere autodisvelante della loro scrittura, ovvero una sorta di facoltà, quasi magica, dell'inchiostro nero vergato sui fogli bianchi. A far sì che le annotazioni a firma di "stranieri" e "forestieri" potessero fungere da base informativa valida, vi era una attenta procedura di validazione scientifica, protesa a sottoporre al vaglio del confronto documentario diverse forme di testualizzazione documentaria. Consapevole della possibilità di distorsione e di fraintendimento così come di deliberata falsificazione, Pitrè procedette con una sistematica azione di controllo comparativo delle fonti: "A tutti questi viaggi io ho avuto la fortuna di far capo con insperato frutto; e le affermazioni di essi ho potuto controllare, corroborare e compiere con testimonianze d'altro genere"¹⁵.

E ancora: "Il tedesco Hager ne diede un giudizio che deve rispondere perfettamente alla realtà se concorda con quello datone poco dopo dall'inglese Galt, testimonio oculare anche lui pel corso di tre anni"¹⁶.

12 G. Pitrè, *La vita in Palermo cento e più anni fa*, 2 voll., G. Barbera ed., Firenze 1945, vol. I, p. XIII.

13 Ivi, vol. I, p. XV.

14 Ivi, vol. I, pp. XIII-XIV.

15 Ivi, vol. I, p. XV.

16 Ivi, vol. I, p. 76.

Nel suo lavoro Pitrè si mosse nel quadro di un paradigma che rinunciò all'idea di un sapere onnisciente. Con grande acume critico, lo studioso fu capace di riconoscere il limite della ricerca storica, secondo dettami precocemente relativisti. Non tutte le vicende trascorse erano documentabili; non tutto, pertanto, si rendeva conoscibile, comprensibile e spiegabile. Da qui, dunque, l'adozione di una evidente prudenza interpretativa: "Ma noi viaggiamo per un campo fantastico, dal quale, per indole nostra e per la natura schiettamente oggettiva di questo lavoro, ci siam tenuti lontani. Proseguiamo invece per via di fatti la vita dei nostri bisnonni"¹⁷.

Ed è proprio in tale quadro incerto che assumevano particolare rilevanza euristica i documenti della vita popolare. Rappresentazioni teatrali e repertori di poesia popolare, pratiche rituali e cerimoniali, finivano con il porsi in termini di *passé-partout* con cui accedere a prospettive conoscitive diversamente ignote: "Una cicalata di Fr. Sampolo è la più sottile psicologia del Cavalier serventi. Non conosciamo in proposito studio intimo più fine, come della voce *cicisbeo* non conosciamo etimologia più sicura di quella data da un vocabolista siciliano d'allora"¹⁸.

Ancora più chiaro quanto espresso in relazione alla poesia popolare: "I canti popolari sull'argomento sono d'una evidenza spaventevole"¹⁹.

Pitrè, dunque, intese impiegare al meglio gli attrezzi del mestiere di cui all'epoca era dato disporre, procedendo con una opportuna lettura critica e comparativa svolta a partire da dati ufficiali di natura storico-archivistica, estesa ad apparati documentari generati dall'osservazione di prima mano della vita del popolo, denominato anche "popolino", "plebe", "infimo ceto", "bassa gente", "genterella". Su questo piano di attento lavoro, che si presentava marcatamente descrittivo, ma allo stesso tempo intriso di profonde aspirazioni analitiche, in che modo Pitrè mise a frutto la strumentazione concettuale e teorico-metodologica maturata nel campo degli studi demoantropologici? In quali ambiti tematici spinse i suoi approfondimenti, per i quali, in quegli anni, non disponeva di alcun riferimento pregresso?

Nel vasto quadro di interessi che attraversa il volume *La vita a Palermo cento e più anni fa* è difficile selezionare un filone specifico: degni di attenzione sarebbero le modalità di analisi dei rituali, specie di investitura delle cariche politiche; l'attenzione serbata alle connotazioni simboliche colte, ad esempio, negli spazi pubblici, negli arredi domestici, ecc.; l'interesse serbato alla ricostruzione delle pratiche di sociabilità e di accesso alle corporazioni, ecc. Per cogliere i termini di una particolare sensibilità conoscitiva e gli elementi di una specifica maestria operativa può essere utile volgere l'attenzione agli approcci pitreiani dispiegati per la lettura della nobiltà palermitana, la quale annoverava a fine Settecento "142 Principi, 95 Duchi, 788 Marchesi, 59 Conti, e 1274 Baro-

¹⁷ Ivi, vol. II, p.120.

¹⁸ Ivi, vol. I, p. 302.

¹⁹ Ivi, vol. II, p. 282.

ni tra feudali e di franco allodio²⁰. In molte occasioni l'attenzione degli osservatori era stata richiamata dai banchetti e dai ricevimenti palermitani allestiti dalle casate più influenti impegnate in "lunghi festini con centinaia di invitati". A fronte di spese enormi che erano sembrate ai più del tutto incomprensibili, sostenute per realizzare autentici "prodigi di magnificenza" che talvolta determinavano l'indebitamento e la crisi economica dei fautori, Pitrè, piuttosto che assecondare il biasimo e la critica, si mostrò interessato a confutare il giudizio morale, per cogliere la logica e le motivazioni soggiacenti. Nessun cenno, naturalmente, alla teoria dello scambio e della reciprocità, ma acuti riferimenti al principio della distinzione: "L'alta posizione sociale consigliava sacrifici, che le condizioni personali forse non consentivano. Per una malintesa dignità, l'esempio diveniva contagioso: se non s'avea, erasi costretti a mostrar d'averne; se non si era, dovevasi fare ogni studio per comparir doviziosi"²¹. Concetto ribadito più avanti: "Difatti, quando un desinare od una festa si dà, non si risparmia nulla. Pare che tutto si voglia buttar giù dalle finestre; ed io metto pegno se si trovi un paese dove le cose si facciano con magnificenza, gusto, e vorrei anche dire con raffinatezza voluttuosa più che a Palermo"²².

L'onore era ragione di letizia, e si poneva quale motore che innescava competizione tra i signori della nobiltà cittadina. Definito tale movente, Pitrè si mostrò aperto all'analisi di alcuni effetti prodotti dai banchetti solenni, secondo una modalità interpretativa precocemente funzionalista, che riusciva a scorgere dietro lo sconcerto di tali ingiustificati atavismi, efficacissimi dispositivi di redistribuzione economica:

Questo spendere alla scioperata però aveva un lato buono: quello di dar da mangiare ad una poveraglia che sarebbe altrimenti rimasta priva di pane in un paese senza fabbriche e senza considerevoli opifici, dove il clima mette in corpo una certa pigrizia, sorella dell'accidia al lavoro. Così la moltitudine, che vedeva circolare il capitale, rimaneva soddisfatta²³.

L'apertura di Pitrè verso le ragioni degli altri, cifra specifica della pratica conoscitiva dell'antropologia contemporanea, non fu un l'esito casuale ed estemporaneo della sua strategia investigativa, semmai esercizio sistematico di metodo. Poiché le pratiche sociali e culturali del Settecento potevano sembrare nei primi anni del Novecento del tutto prive di fondamento razionale, accostarsi ad esse richiedeva l'adozione di un'indole storicista, volta a superare gli steccati concettuali frapposti dal distanziamento temporale. Da qui le seguenti considerazioni che mostrano la consapevolezza maturata da Pitrè dei forti condizionamenti posti inevitabilmente allo studioso, per essere inesorabilmente un cittadino di altri tempi: "La Società moderna rimane impassibile

20 Ivi, vol. I, p. 217.

21 Ivi, vol. I, p. 228.

22 Ivi, vol. I, p. 235.

23 Ivi, vol. I, p. 239.

o sorpresa a certi scopi (...) d'allora; ma ha torto nel giudicarli coi criteri che si son venuti formando da mezzo secolo in qua"²⁴, e ancora: "Eppure, la vista di cotali spettacoli non dovea essere così brutta come ne è adesso per noi il semplice ricordo. Ci si era nati, cresciuti, e perciò abituati: ed a forza di giornaliera ripetizioni doveva tenersi come una delle cose ordinarie della vita"²⁵.

In molte pagine Pitre propose di registrare i mutamenti storici intercorsi e di segnalare le eventuali persistenze, anche mediante la disamina di fatti ritenuti caratteristici, oggi diremmo paradigmatici. Ed è proprio in relazione a questi aspetti che è dato ritrovare alcune oscillazioni tra la necessità di storicizzare e dall'altra di enucleare qualcosa di più stabile della natura umana, così come evidenziato in precedenza: "In passato però non era diversamente, perché la pianta-uomo è sempre una, e là dov'essa cresce e si muove, le virtù vanno coi vizi, e gli esempi di onestà intemerata hanno il contrappeso di ributtanti brutture"²⁶.

Senza indugi, poi, un chiaro ed esplicito uso del concetto di "natura umana": "Dai difetti biasimati (...) defalchiamo il molto che deve attribuirsi alla umana natura"²⁷.

Nell'attenta ricostruzione delle vicende settecentesche Pitre non eluse il confronto con i tratti culturali a lui coevi, finendo con il cogliere ed evidenziare un substrato che accomunava la "pianta uomo" e che caratterizzava la "natura umana". Al di sotto, pertanto, degli strati superficiali più effimeri e mutevoli, affiorava un qualcosa di specificatamente umano, capace di relativizzare finanche le differenze più sostanziali tra le classi sociali:

Ma in mezzo a tanto fastigio di mobili, abiti, pranzi, feste, l'animo, insoddisfatto, non s'acquetava ad un capriccio stato appagato, ad una bizzarria compiuta, ad una delicatezza non a tutti, e solo a chi avesse mezzi, possibile. Un non so che d'infinito, che è infelicità di non gustar mai nulla, sopravanzava a tutto. I mobili erano una decorazione mutabile, gli abiti una servitù giornaliera, i pranzi una parata, le feste una distrazione effimera; ed il fastidio della ricchezza arieggiava il soffrire della povertà: ricco e povero in qualche cosa si somigliavano²⁸.

Nelle dense pagine di Pitre alcune tendenze volte alla caratterizzazione della popolazione siciliana, assunta come un tutt'uno, emergono in maniera tutt'altro che dissimulata: "Il dovere di ospitalità era (e con lieto animo possiamo dire è) profondamente sentito da ogni siciliano, fosse anche il meno colto"²⁹.

Tale convergenza di indole e di *modus operandi* emergeva inoltre nelle pagine dedicate alla descrizione dell'ospitalità sicula, la quale, in alcuni passaggi, assumeva contorni mitici, con l'impiego di immagini fortemente identizzanti³⁰:

24 Ivi, vol. II, p. 447.

25 Ivi, vol. I, p. 351.

26 Ivi, vol. II, p. 225.

27 Ivi, vol. I, p. 218.

28 Ivi, vol. I, pp. 235-236.

29 Ivi, vol. I, p. 260.

30 Per il concetto di identizzazione si veda E. V. Alliegro, *Antropologia italiana...*, cit., pp. 1-16.

Quali i padroni, tali i loro dipendenti; quali i nobili ed i civili, tali i popolari. Questo principio di ospitalità era ed è innato in tutti. La liberalità nel ricevere e trattare il forestiere senza un fine, che non fosse quello di compiere un atto di convenienza e di buona educazione, era pratica ordinaria³¹.

5. MICROSTORIA E STORIA NAZIONALE: LUNGO IL FILO DEL TEMPO

Il volume dedicato alla Palermo del Settecento non si presenta come sterile ricostruzione di un passato remoto ormai sepolto. Come già detto, continui richiami al confronto con gli anni direttamente vissuti dall'autore conferiscono al testo un valore supplementare, che risiede nella quota conoscitiva strettamente connessa alla testimonianza biografica. Mediante modalità discorsive che fecero leva, potremmo dire, su una chiamata diretta dell'attenzione del lettore, denominato spesso "amabile", Pitrè licenziò il lavoro proponendo nella parte conclusiva una delicata operazione di dosaggio di sentimenti di attaccamento alla Sicilia del passato -con i suoi corollari di autonomia politico-culturale- con posture politico-ideologiche di accettazione dell'unificazione nazionale. In questo delicato esercizio di riassetto tra "vecchio" e "nuovo", trovarono collocazione alcuni passaggi di ordine valutativo, non strettamente di natura storico-culturale, dedicati a re Ferdinando, resosi protagonista di un evidente «sfruttamento governativo dell'Isola» esercitato su «Palermo, città di primo ordine, Capitale del Regno di Sicilia».

La storia ricostruita e narrata da Pitrè si presenta indubbiamente quale vicenda di non facile lettura, intrigata e complessa, connotata da un forte intreccio tra variabili di diverso genere. Ad emergere dalle pagine del volume è pertanto una rappresentazione del passato in cui il corso degli eventi, indubbiamente "scritto" dagli uomini, si colloca in un canovaccio più ampio, di difficile definizione. Autodeterminazione dei popoli e volere dei governanti locali, pertanto, non risultano le sole forze capaci di imprimere alla storia una specifica direzione. Affianco a queste determinanti causali del fluire temporale, è dato cogliere il peso di processi che rientrano nella sfera d'azione di dinamiche sovralocali, che segnano improvvise accelerazioni, introducono punti di arresto, impedendo l'ascesa progressiva per fare spazio a corsi e ricorsi, evoluzioni e involuzioni. Assai emblematico di questo atteggiamento che rifugge da ogni forma di semplificazione, le annotazioni pitreiane rispetto all'Italia unita:

L'asservimento forzato al Governo di Napoli, l'antigeografico titolo di *Regno delle due Sicilie* al quale l'Isola dovette sottostare, non impedirono il rinnovamento della Città. Il 1860 trovò Palermo pronta ad immolare sull'altare della Unità d'Italia la sua autonomia. Pur di conseguire la libertà, che, ben intesa e mantenuta, è base e garanzia di civile floridezza, unì incondizionatamente le sue sorti a quella degli altri Stati della Penisola e diventò provincia del nuovo Regno.

Abolite da mezzo secolo ma non dimenticate le antonomastiche *Costituzioni*, la

³¹ G. Pitre, *La vita in Palermo...*, vol. I, cit., p. 263.

storia di Palermo, che è storia di Sicilia, si confuse e si perdette nella storia d'Italia; ma Palermo si fece più grande, più bella, degna in tutto e per tutto delle principali città sorelle di Terraferma³².

Le vicende risorgimentali avevano profondamente scosso ciò che la storia lunga aveva lasciato sedimentare con lo scorrere dei secoli. I tempi del mutamento, sembra voglia dirci con forza Pitrè, sono diversi, poiché la storia si muove con ritmi dissimili. Mentre tra Quattrocento e Seicento non si era registrato alcun avvenimento significativo, tutto veniva spazzato via tra Settecento e Ottocento, gli anni in cui si ebbe una trasformazione senza precedenti. I tempi repentini della modernità, che spingono verso l'archiviazione di usi e costumi popolari ormai in via di estinzione, su cui si fermava la scrittura attenta di Pitrè, venivano ad imporre la propria logica, che era quella di un mutamento discontinuo, mai olistico. Nel vortice di accelerazioni inattese che ampliavano i confini del possibile, venne a collocarsi l'operosità intellettuale di Pitrè, che tracciò una linea di ricerca netta in cui folklore e storia risultarono poste in una relazione di scambio edificante.

Giuseppe Pitrè, a cui si devono contributi importanti di natura intellettuale e organizzativo-istituzionale, di cui le discipline antropologiche hanno beneficiato a lungo, non ha dedicato in maniera esplicita alcun'estesa riflessione alle problematiche teorico-metodologiche proprie della ricostruzione storico-antropologica. Nondimeno, la sua ricca produzione scientifica è contrassegnata da argute esemplificazioni che mostrano una capacità assai pronunciata nel muoversi tra confini disciplinari e aree d'interesse che si presentavano in quegli anni separati in maniera piuttosto netta nell'ambito dell'organizzazione del sapere, ma congiunte nelle pratiche mature dei ricercatori più avveduti. L'attenzione mostrata da Pitrè nella verifica critica delle fonti; la lettura incrociata svolta sul contenuto dei diversi documenti; la continuativa comparazione tra apparati informativi di diversa matrice, costituiscono i tratti essenziali di una ricerca svolta costantemente per superare il fascino della cronaca minuta e respingere il richiamo insidioso del minuscolo.

Secondo una chiara volontà di cogliere, tra le fila capricciose intrecciate dal "destino", elementi meno occasionali ed estemporanei, l'approfondimento svolto lungo la linea del tempo, tra casualità imponderabili e causalità da definire, assunse nel lavoro di Pitrè pari dignità di quello reso possibile dall'indagine dei chiaroscuri tratteggiati da variabili sociali e culturali.

Tutto ciò in modo tale che il passato non figurasse quale scenario inerte per la ricostruzione della vita dei popoli, semmai quale forza poderosa capace di imporre la propria logica, il proprio regime di discorsività e di verità.

32 Ivi, vol. II, p. 450.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Atti del Convegno di Studi per il 50° anniversario della morte di G. Pitrè e S. Salomone Marino*, Palermo 25-27 novembre 1966, Flaccovio, Palermo 1968.
- Alliegro E. V., *Antropologia Italiana. Storia e storiografia. (1869-1975)*, Seid, Firenze 2011.
- Bellantonio L., *Riflessioni sull'opera di Giuseppe Pitrè nel primo centenario della scomparsa. Gli scritti inediti*, «Palaver», 6, 2017, pp. 136-146.
- Bonomo G., *Introduzione e Commento alla prolusione*, in G. Pitrè, *Che cos'è il folklore*, S. F. Flaccovio, Palermo 1965.
- Bravo G. L. (a cura di), *Prima etnografia d'Italia. Gli studi di folklore tra '800 e '900 nel quadro europeo*, FrancoAngeli, Milano 2013.
- Bronzini G. B., *Intellettuali e poesia popolare nella Sicilia dell'Ottocento*, Sellerio, Palermo 1991.
- Buttitta A., *Ideologie e folklore*, S. F. Flaccovio Editore, Palermo 1971.
- Cirese A. M., *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo 1973.
- Cocchiara G., *Giuseppe Pitrè e le tradizioni popolari*, F.lli Ciuni, Palermo 1941.
- Cocchiara G., *Storia degli studi delle tradizioni popolari in Italia*, Palumbo, Palermo 1947.
- Cocchiara G., *Pitrè, la Sicilia e il folklore*, G. D'Anna, Firenze 1951.
- Galasso G., *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Arnoldo Mondadori, Milano 1982.
- Gallini C., *Giuseppe Pitrè. La medicina popolare siciliana. Etnografia e scrittura*, «Lares», LXXII, 3, 2006, pp. 769-784;
- Gentile G., *Il tramonto della cultura siciliana*, Sansoni, Firenze 1963.
- Pitrè G., *La vita in Palermo cento e più anni fa*, 2 voll, G. Barbera, Firenze 1945.
- Pitrè G., *Che cos'è il folklore*, con introduzione e commento di Giuseppe Bonomo, S. F. Flaccovio, Palermo 1965.
- Pitrè G., *Sul Sant'Ufficio in Sicilia*, a cura di A. Amitrano Savarese, Documenta Edizioni Ila Plama, Comiso-Palermo 2002.
- Pitrè G., *La demopsicologia e la sua storia*, a cura di L. Bellantonio, Documenta-Ila Palma, Comiso-Palermo 2004.
- Rigoli A., *Il concetto di sopravvivenza nell'opera di Pitrè e altri studi di folklore*, S. Sciascia, Roma-Caltanissetta 1963.
- Rigoli A., *Pitrè prof. Giuseppe (Fascicolo personale)*, Cie, Palermo 2001.
- Rigoli A., *Ecco Pitrè (1985-2009)*, Cie/Aisthesis, Palermo 2009.

LAMBERTO LORIA E LA "DAMNATIO MEMORIAE"

1. TRADIZIONI DI STUDIO, MEMORIE MONUMENTALIZZATE

Chiunque si rechi a Roma per visitare il *Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari* potrà osservare al piano terra un busto commemorativo in cui è dato leggere: "Lamberto Loria Fondatore del Museo 1855-1913".

Il nome di Lamberto Loria omesso dalla denominazione ufficiale del *Museo* e il monumento innalzato nel 1956 in suo onore introducono una fenomenologia complessa di politiche e poetiche del ricordo e dell'oblio che sono alla base di ogni processo di costruzione della memoria, compreso quello che inevitabilmente investe le discipline scientifiche, i suoi artefici, i suoi protagonisti.

Come attentamente segnalato da Sandra Puccini, a cui si devono i maggiori approfondimenti loriani nel quadro di una ricerca che costituisce un riferimento solido per la scrittura della storia dell'antropologia italiana¹, Lamberto Loria fu ritrovato morto la mattina del 4 aprile 1913 nella propria abitazione posta in Via Lucrezio Caro, a Roma². Nelle settimane successive al decesso la notizia venne riportata dalla più importante rivista americana, l'*American Anthropologist*³, mentre amici e colleghi dedicarono a Loria necrologi e scritti commemorativi. Tra questi, degni di attenzione, quelli a firma di Raffaele

1 Rispetto alla vasta e approfonditissima produzione scientifica che ha caratterizzato la ricerca di Sandra Puccini, ogni puntuale riferimento a opere e saggi specifici sarebbe qui certamente riduttivo. A titolo soltanto indicativo ed esemplificativo sia pertanto consentito il rinvio ai lavori riportati in bibliografia.

2 S. Puccini, *L'Italia gente dalle molte vite. Lamberto Loria e la Mostra di Etnografia italiana del 1911*, Meltemi, Roma 2005.

3 Nella prestigiosa rivista americana si legge: "We regret to record the death, on April 4th last, of Lamberto Loria, who had recently organized the Musei of Anthropologia e di Etnologia of Rome and Florence, and, on June 5th, at Torino, of Antonio Marro, a former assistant of Lombroso", AA.VV., *Anthropologie Miscellanea*, «American Anthropologist», 15, 4, 1913, p. 717.

Pettazzoni⁴, Aldobrandino Mochi⁵, Luigi Pigorini⁶ e Francesco Baldasseroni⁷, nei quali si parlò del decesso in termini di “morte improvvisa”, nella variante, in un solo caso, di “repentina scomparsa”, mentre nel 1930, sulle pagine di “Lares”, si sarebbe fatto cenno ad una morte di altro genere, resa con l’espressione “tragicamente scomparso”⁸. Al di là di tali aspetti, nei quattro contributi esaminati fu configurato il ritratto di un uomo indefesso, la cui attività venne a dispiegarsi, diremmo oggi, sia in ambito etnografico che demologico.

Per quanto riguarda le iniziative di ricerca svolte fuori d’Italia, a prendere forma furono i contorni di un viaggiatore-raccoglitore infaticabile, postosi a servizio della scienza. Non si trattava, pertanto, di un avventuriero alla volta di ricchezze o di onori personali, semmai di un abile e coscienzioso ricercatore che svolse anzitutto un’infaticabile azione di (ri)produzione di documenti, sotto forma di teschi, manufatti, misurazioni, calchi in gesso, immagini, appunti, note, diari.

Il ritratto sempre più nitido tratteggiato negli scritti post-mortem è certamente quello del formidabile collezionista⁹.

Più articolata rispetto a quella etnografica, l’immagine di Loria disegnata sul fronte demologico. Qui, a partire dalla nota vicenda di conversione di Circello del Sannio, richiamata in tre dei quattro contributi visti, a Loria vennero riconosciuti meriti di ben altra natura. Alla luce della rilevanza scientifica di

4 R. Pettazzoni, *Lamberto Loria*, «Il Marzocco», XVIII, 15, 1913, pp. 1-2.

5 A. Mochi, *Commemorazione del Dott. Lamberto Loria*, *Comunicazioni della Presidenza*, 270^a adunanza, 31 maggio 1913, «Archivio per l’Antropologia e l’Etnologia», XLIII, 1913, pp. 352-356.

6 L. Pigorini, *Lamberto Loria. Cenni necrologici*, «Bollettino della Reale Società Geografica», Serie V, vol. II, parte I, Anno XLVII, 1913, pp. 548-552.

7 F. Baldasseroni, *Lamberto Loria*, «Lares. Bullettino della Società di Etnografia Italiana», II, 1, 1913, pp. 1-16.

8 P. Rajna, *Francesco Novati e il folklore*, «Lares. Organo del Comitato Nazionale per le Tradizioni Popolari», I, 1, 1930, p. 5.

9 Mochi, ad esempio, nel suo intervento richiamò espressamente, a proposito del secondo viaggio in Nuova Guinea, 2200 oggetti raccolti per il Museo Preistorico ed Etnografico di Roma, illustrati da Colini, e 400 crani destinati a Giuseppe Sergi per lo studio dedicato alla varietà della Melanesia. Nel corso del primo viaggio Loria aveva realizzato circa 600 fotografie, poi perse in un incendio, unitamente ai relativi diari. Nell’ultimo viaggio in Eritrea, gli oggetti raccolti ammontarono a 1300. A proposito delle qualità di Loria in questo campo, Pigorini specificò che si trattasse di: “nuovi trionfi della scienza, nuovi tesori per i nostri musei”, L. Pigorini, *Lamberto Loria*, cit., pp. 549. Nel corso dei suoi viaggi Loria si occupò anche di collezioni naturalistiche, cfr. C. Emery, *Viaggio di Lamberto Loria nella Papuasiasia Orientale*, «Annali del Museo Civico di Storia Naturale di Genova», 34, 2, 1894, pp. 701-706.

una serie di iniziative¹⁰, al suo lavoro fu ascritto il merito di aver tentato una mirabile ed eroica azione di fondazione di un campo di studio, denominato “etnografia italiana”. Secondo Pettazzoni, Loria aveva creato un movimento di studi per il quale aveva finanche cercato di tracciare alcune delle linee costitutive, rese chiare dall’idea di ricondurre l’analisi delle popolazioni italiane nell’alveo dell’etnografia generale¹¹.

Le narrazioni retrospettive redatte a ridosso della morte di Loria seguono i canoni di un paradigma storiografico che a partire da un approccio olistico tratteggiò una memoria estensiva e inclusiva, per certi versi organica, che nell’attenzione sia le esperienze etnografiche che quelle demologiche, finì con il consegnare ai lettori un giano bifronte, un Loria postosi a servizio di diversi campi di studio che venivano sempre più delineandosi come saperi distinti e autonomi, sebbene non ancora dotati di pieno riconoscimento accademico.

Nella misura in cui Pettazzoni, Mochi, Pigorini e Baldasseroni ritennero di non affrontare la discussione dell’opera di Loria attraverso la disamina puntuale dei contributi scritti (sebbene pochi), e meno che mai della produzione iconografica, museografica e di quella manoscritta (piuttosto copiosa), in quegli anni venne a configurarsi una rappresentazione del passato strettamente connessa ad una memoria monumentalizzata, ancorata ad attività ed istituzioni, più che a scritti e saggi.

2. SILENZI E RIMOZIONI STORIOGRAFICHE

Cosa ne sarà della figura di Loria negli anni successivi? Quali le direttrici di commemorazione attivate da quei saperi che nel corso del ventennio fascista e nei decenni successivi percorsero la strada della ricerca dell’autonomia disciplinare e del pieno riconoscimento accademico? Nel periodo qui considerato, le scienze antropologiche italiane si approcciarono al proprio passato con l’intento di definire genealogie e tradizioni di studio, ai fini di una più chiara visibilità istituzionale. Ed è proprio rispetto a questo intento fondante che l’operato di Loria subì destini diversi, anche contraddittori: il Loria viaggiatore in terre lontane fu pressoché rimosso dall’etnologia ufficiale (nessuna

10 Si tratta della creazione del Museo di Etnografia Italiana a Firenze nel 1906; dell’apertura di un’apposita collana di studi etnografici, con la stampa, nel 1907, di una monografia su Caltagirone; della fondazione della Società di Etnografia Italiana nel 1910, di cui sarà il primo presidente; della direzione dell’Esposizione di Etnografia Italiana del 1911 e dell’organizzazione del Congresso, dello stesso anno, con la pubblicazione dei relativi Atti; della fondazione della rivista *Lares* nel 1912.

11 “Il concetto più vasto di etnografia italiana introdotto come correzione del concetto troppo ristretto di folk-lore; l’etnografia generale, vale a dire l’etnografia, posta come base della etnografia italiana; o studio del popolo italiano condotto sistematicamente e coordinato per tutte le regioni d’Italia, senza trascurare i risultati della scienza generale dei popoli: queste furono le idee dominanti nell’opera e nel programma di L. Loria”, R. Pettazzoni, *Lamberto Loria*, cit., p. 1.

traccia di Loria si avrà nei manuali e nei volumi di Pietro Scotti, Raffaele Corso, Renato Boccassino, Vinigi Grottanelli, Ernesta Cerulli, ecc.)¹², mentre il Loria interessato alle popolazioni italiane venne ripreso, ma solo parzialmente, dalla demologia.

Tra le due guerre l'artefice dei maggiori tentativi di fondazione del folklore in quanto scienza autonoma fu Raffaele Corso¹³, il quale, nel 1923, diede alle stampe il primo manuale italiano per lo studio delle tradizioni popolari, denominato "Folklore"¹⁴. Già nell'indicare il nome della disciplina, dunque, Corso prese le distanze da Loria, al quale lo studioso calabrese riconobbe tuttavia di aver introdotto precisi criteri metodologici per la schedatura degli oggetti; di aver permesso di superare gli studi ripiegati unicamente sulla letteratura popolare; di aver fatto intravedere le potenzialità del sapere antropologico rispetto alla politica coloniale. Il manuale del 1923 di Corso (corredato da un ritratto di Loria, eliminato dall'edizione successiva del 1943) elevò a fondatore della disciplina Giuseppe Pitrè, mobilitato unitamente ad altri studiosi internazionali.

In anni in cui era necessario accreditare sulla scena istituzionale e scientifica un sapere robusto, all'operato troppo empirico di Loria non poteva evidentemente essere riconosciuto altro da parte di chi, come Corso, intese individuare e isolare nella storia degli studi, piuttosto egocentricamente, una linea di sviluppo ascendente e univoca, che da Pitrè conduceva diritto verso il proprio operato.

Peggior sorte, tuttavia, fu quella serbata a Loria da Giuseppe Cocchiara il quale, nel manuale Hoepli del 1927 "Folklore", rappresentò proprio Corso quale studioso insigne, oscurando completamente Loria, al quale non sarà serbato un trattamento migliore nel poderoso volume successivo¹⁵.

L'immagine di Loria tratteggiata quale uomo d'azione, resosi capace di sollecitare fortemente la ripresa degli studi nei primi anni del Novecento, fu quella propugnata da Paolo Toschi nel manuale *Guida allo studio delle tradizioni popolari*¹⁶, dal quale Loria fu però escluso proprio nel capitolo dedicato alla raccolta e alla schedatura degli oggetti museografici.

L'operato di Loria verrà inoltre rimosso del tutto da Toschi dal volume *Il Folklore*¹⁷, così come dalla nuova edizione della *Guida*¹⁸.

12 E. V. Alliegro, *Antropologia Italiana. Storia e Storiografia. (1869-1975)*, Seid, Firenze 2011.

13 Ibid.

14 R. Corso, *Folklore. Storia, oggetto, metodo, bibliografia*, L. Da Vinci, Roma 1923.

15 G. Cocchiara, *Storia degli studi delle tradizioni popolari in Italia*, Palumbo, Palermo 1947.

16 P. Toschi, *Guida allo studio delle tradizioni popolari*, Edizioni Italiane, Roma 1941.

17 P. Toschi, *Il Folklore*, Universale, Roma 1951.

18 P. Toschi, *Guida allo studio delle tradizioni popolari*, Boringhieri, Torino 1962.

3. TUMULAZIONI E RIESUMAZIONI MNEMONICHE

Come è possibile rendere intelleggibili tali estromissioni storiografiche che oscurarono l'apporto di Loria, almeno sino agli anni Settanta, quando la letteratura specialistica farà registrare importanti inversioni di tendenza, come mostrano alcuni specifici tagli di lettura e di investigazione a cura di Alberto Mario Cirese e di Luigi Maria Lombardi Satriani?¹⁹.

Una prima ipotesi esplicativa, relativamente alle estromissioni documentate negli anni Venti e Trenta del Novecento, concerne elementi di natura ideologica e politica, e può essere ascritta al tentativo operato dal fascismo di imporre una sorta di narrazione mitopoietica che facesse del folklore, in quanto scienza, il prodotto esclusivo del proprio slancio innovatore e riformista. Il ché equivaleva a dire che prima fossero operative soltanto timide e ingenuie esercitazioni, poiché la nascita della scienza del folklore era affare da ascrivere unicamente al Regime.

Una seconda ipotesi, di natura più teorico-metodologica, va ricercata nell'irruzione nel campo degli studi antropologici italiani di Ernesto de Martino il quale, nei primi anni Cinquanta, sostenne l'inadeguatezza epistemologica del folklore inteso quale scienza autonoma. Come è noto tale posizione si tradusse anche nella rilettura del passato disciplinare e degli antecedenti storici, rilettura poi tradottasi nella celeberrima discussione intorno alla genealogia "De Sanctis-Croce-Gramsci", voluta da de Martino, contrapposta a quella indicata da Toschi "Comparetti-D'Ancona-Novati-Barbi"²⁰, con l'estromissione definitiva, in entrambi i casi, del nome di Loria.

Infine, una terza ipotesi, strettamente connessa alla strumentazione della ricerca storiografica messa di volta in volta in campo, riguarda invece l'attivazione di percorsi di riflessione e di studio che non si avvalsero affatto dell'apporto, poi mostratosi molto significativo, della documentazione archivistica, capace di dischiudere un enorme potenziale euristico, e di restituire di Loria un'immagine più complessa e articolata.

Come già chiarito, dunque, è nei primi anni Settanta del Novecento che si è registrato un punto di svolta circa la riconsiderazione dell'opera di Lamberto Loria.

Il superamento di alcune opzioni teorico-metodologiche troppo schiacciate su visioni maturate nel quadro di logiche storiografiche presentiste, oltretutto sensibili a narrazioni di natura autoreferenziale, unitamente all'attivazione di processi di significativa riscoperta del valore di alcuni repertori della cultura popolare, non soltanto materiale, già di scena negli anni Sessanta, hanno condotto alcuni studiosi verso la riconsiderazione degli apporti loriani, messi definitivamente a fuoco con i successivi approfondimenti di Sandra Puccini.

19 A. M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo 1973; L. M. Lombardi Satriani, A. Rossi, *Calabria 1908-1910. La ricerca etnografica di Raffaele Corso*, De Luca, Roma 1973.

20 E. V. Alliegro, *Antropologia Italiana...*, cit.

Al netto di alcuni aspetti che sembrano oggi piuttosto discutibili dell'azione indefessa di Loria, come il suo mancato riconoscimento della rilevanza della pregressa tradizione demologica italiana, specie pitreiana²¹, a Loria certamente va riconosciuto il merito di aver svolto, almeno sul fronte demologico, un incisivo tentativo di creazione di una comunità scientifica.

Assumendo come modello ideale l'organizzazione del sapere disposto a Firenze da Paolo Mantegazza²², Loria, in pochi anni di febbrile ed entusiastico dinamismo, concretizzatosi con la nascita della "Società di Etnografia Italiana", della rivista "Lares" e del "Congresso di Etnografia Italiana", gettò le basi per la creazione di una piattaforma istituzionale tesa a fare dello studio delle tradizioni popolari italiane, ancora ad appannaggio di cultori solitari, un sapere maturo, capace di assumere quale cifra qualitativa del proprio operato la stabilizzazione del dibattito e del confronto scientifico.

Lamberto Loria non è stato un docente universitario di discipline antropologiche, uno scrittore di manuali dall'intento normalizzante, neppure di monografie dal valore paradigmatico. Al suo impegno non sono riconducibili approfondimenti teorico-metodologici e meno che mai studi di una certa rilevanza su nodi cruciali della disciplina. Pertanto, se il suo operato venisse valutato con questi criteri, certamente il suo nome non potrebbe trovare asilo nelle pagine delle storie degli studi dedicate ai fondatori illustri. Tuttavia, in anni difficili, in cui il sapere antropologico non godeva ancora di quella visibilità assicurategli successivamente dalle vicende del ventennio fascista, è alle sue iniziative, tendenti alla costituzione di una comunità scientifica specificatamente indirizzata allo studio della cultura popolare nazionale, che va certamente riconosciuto un ruolo di fondamentale rilevanza, ai fini della trasformazione di un sapere spurio in una disciplina scientifica.

Nella considerazione della rilevanza degli apporti assicurati da singoli studiosi rispetto alla fondazione, seppure embrionale, di un sapere scientifico, risulta sempre più opportuno muoversi all'interno di una visione non schiacciata unicamente sulla rilevanza dello sviluppo delle idee, delle teorie, dei metodi. Idee, teorie e metodi, per avere piena valenza scientifica, devono essere discussi e commentati. Devono poter disporre di un ambiente pubblico che trasformi i laboratori privati in spazi aperti di confronto basati su reti relazionali di dialogo e di severa verifica. L'apporto fornito da Loria all'organizzazione istituzionale del sapere demologico e all'incremento del capitale identitario disciplinare, costituisce certamente un elemento adeguatamente solido perché si possa legittimamente riconoscere il suo ruolo fondante nei processi successivi di professionalizzazione e di istituzionalizzazione accademica.

21 E. V. Alliegro, M. Coppola, *La nascita degli studi di tradizioni popolari in Italia tra Ottocento e Novecento*, in *Prima etnografia d'Italia. Gli studi di folklore tra '800 e '900 nel quadro europeo*, a cura di G. L. Bravo, Franco Angeli, Milano 2013, pp. 33-50.

22 E. V. Alliegro, *Antropologia Italiana...*, cit.

Loria, in quanto personaggio poliforme che ha proceduto tra estrinsecazione pubblica dei propri progetti e occultamento privato del proprio pensiero (confluito, almeno in parte, in note e diari), ha indubbiamente concorso alla delineazione più chiara dei campi di studio su cui verranno ad edificarsi le discipline antropologiche italiane. Questo, naturalmente, soltanto quando esse furono in grado di lasciare alle spalle quelle fasi aurorali di pratica, non accademica, del sapere, per spingersi verso la progressiva professionalizzazione e istituzionalizzazione della disciplina.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Anthropologie Miscellanea*, «American Anthropologist», vol. 15, n. 4, 1913, pp. 711-717.
- Alliegro E. V., *Antropologia Italiana. Storia e Storiografia. (1869-1975)*, Seid, Firenze 2011.
- Alliegro E. V., Coppola M., *La nascita degli studi di tradizioni popolari in Italia tra Ottocento e Novecento*, in *Prima etnografia d'Italia. Gli studi di folklore tra '800 e '900 nel quadro europeo*, a cura di G. L. Bravo, Franco Angeli, Milano 2013, pp. 33-50.
- Baldasseroni F., *Lamberto Loria*, «Lares. Bollettino della Società di Etnografia Italiana», II, 1, 1913, pp. 1-16.
- Cirese A. M., *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo 1973.
- Cocchiara G., *Folklore*, Hoepli, Milano 1927.
- Cocchiara G., *Storia degli studi delle tradizioni popolari in Italia*, Palumbo, Palermo 1947.
- Corso R., *Folklore. Storia, oggetto, metodo, bibliografia*, L. Da Vinci, Roma 1923.
- Emery C., *Viaggio di Lamberto Loria nella Papuasias Orientale*, «Annali del Museo Civico di Storia Naturale di Genova», 34, 2, 1894, pp. 701-706.
- Lombardi Satriani L. M., Rossi A., *Calabria 1908-1910. La ricerca etnografica di Raffaele Corso*, De Luca, Roma 1973.
- Mochi A., *Commemorazione del Dott. Lamberto Loria*, Comunicazioni della Presidenza, 270° adunanza, 31 maggio 1913, «Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia», vol. XLIII, 1913, pp. 352-356.
- Pettazzoni R., *Lamberto Loria*, «Il Marzocco», XVIII, 15, 13-04-1913, pp. 1-2.
- Pigorini L., *Lamberto Loria. Cenni necrologici*, «Bollettino della Reale Società Geografica», Serie V, vol. II, parte I, anno XLVII, 1913, pp. 548-552.
- Puccini S., *Evoluzionismo e positivismo nell'antropologia italiana (1869-1911)*, in AA.VV., *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 98-148.
- Puccini S., *Andare lontano. Viaggi ed etnografia nel secondo Ottocento*, Carocci, Roma 1999.
- Puccini S., *L'Italia gente dalle molte vite. Lamberto Loria e la Mostra di Etnografia italiana del 1911*, Meltemi, Roma 2005.
- Puccini S., *Mondi narrati. Contaminazioni e incontri tra letteratura e antropologia*, Cisu, Roma 2007.
- Puccini S., *Alieni esperti del campo. Mediatori, informatori e guide nelle indagini etnografiche*, in *Compagni di viaggio*, a cura di V. De Caprio, Sette Città, Viterbo 2008, pp. 357-376.
- Puccini S., *Uomini e cose. Esposizioni, Collezioni, Musei*, Cisu, Roma 2012.
- Puccini S. (a cura di), *L'uomo e gli uomini. Scritti di antropologi italiani dell'Ottocento*, Cisu, Roma 1991.
- Rajna P., *Francesco Novati e il folklore*, «Lares. Organo del Comitato Nazionale per le Tradizioni Popolari», I, 1, 1930, pp. 5-8.
- Toschi P., *Guida allo studio delle tradizioni popolari*, Edizioni Italiane, Roma 1941.
- Toschi P., *Il Folklore*, Universale, Roma 1951.
- Toschi P., *Guida allo studio delle tradizioni popolari*, Boringhieri, Torino 1962.

FOLKLORE E TRADIZIONI POPOLARI NELL'INCHIESTA PARLAMENTARE "BERTANI"

1. IDENTITÀ TERRITORIALE E CULTURE POPOLARI NEGLI STUDI DI STORIA DELLE TRADIZIONI POPOLARI

Nonostante non si disponga, come per altre regioni italiane¹, di alcuna monografia relativa alla storia degli studi demologici della Basilicata², si possono annoverare importanti contributi che hanno ricostruito i momenti essenziali attraverso i quali tale disciplina è venuta sviluppando e applicando il suo sapere.

1 G. Cocchiara, *Gli studi di tradizioni popolari in Sicilia. Introduzione alla storia del folklore italiano*, Palermo 1928; A. M. Cirese, *Gli studi di tradizioni popolari nel Molise. Profilo storico e saggio di bibliografia*, De Luca Editore, Roma 1955; P. Toschi, a cura di, *Romagna tradizionale. Usi e costumi, credenze e pregiudizi*, Licinio Cappelli Editore, Bologna 1963 (ed. or. 1952); E. Imbriani, *Il fiorire degli studi sul folklore in Terra D'Otranto dopo l'Unità d'Italia*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia», Università degli Studi della Basilicata, A. A. 1993-1994, Ermes, Potenza 1996, pp. 191-204.

2 Il primo tentativo di ricostruzione storica risale agli ultimi anni dell'Ottocento e fu firmato da Michele Gerardo Pasquarelli il quale, a proposito dei "Folk-loristi di Basilicata", scrisse: "Ne dico così, a memoria, quel poco che ne so. Abbiamo il Racioppi, l'illustratore delle memorie nostre nelle magistrali sue opere storiche; Con Comparetti e D'Ancona pubblicò molti canti di Moliterno, ecc. Il prof. R. Riviello, autore di pregevole opera storica su Potenza, ha cercato raccogliere i costumi del suo paese, che di solito riscontransi in gran parte della nostra provincia. Il dott. Miche Lacava anni or sono dié agio, con la "Lucania Letteraria" a pubblicare molti dei nostri canti popolari, di cui alcuni veramente bellissimi, per lo più d'indole erotica. Nella "Lucania" qualcuno s'occupò dei nostri dialetti, come il Solimena, e dei nostri costumi. Il senatore G. Gattini un suo saggio apparso ha amorosamente raccolto qua e là le tradizioni della sua Matera ed i canti popolari col Festa. Fortunatamente tutti i citati sono vivi e vegeti. Essi, che certo ne sapranno di più, aggiungano altro, per mio insegnamento. Devo, io per primo, confessare che da noi, per gli studi folk-lorici, siamo proprio all'inizio; mi pesa, però, che nessuno dei nostri siasi ancor mosso per ricordare quel che s'è fatto da noi, e per spingere qualche volentoso ai detti studi", M. G. Pasquarelli, *Noterelle folk-loriche per la Basilicata*, «Rivista delle tradizioni popolari italiane», I, 1893, pp. 635-641, ora in M. G. Pasquarelli, *Medicina, magia e classi sociali nella Basilicata degli anni venti. Scritti di un medico antropologo*, a cura di G. B. Bronzini, 2 voll., Congedo Editore, Galatina 1987, vol. I, pp. 120-121. Studiosi di folklore lucano sono citati da Raffaele Corso, il quale indica, in ordine: "Riviello, Caputi, Racioppi, Claps, Rigillo, Congedo, Montesano, Tripepi, De Pilato, Gattini, F. Lauria, Pesce", oltre a G. M. Pasquarelli, definito, dal Corso, "il più largo ricercatore e illustratore", R. Corso, *Folklore. Storia, obbietto, metodo, bibliografia*, Leonardo Da Vinci, Roma, 1923, p. 116. Interessi di ricerca sulla storia degli studi relativi alla cultura popolare lucana hanno connotato l'attività editoriale della rivista Archivio di Etnografia dell'Università degli Studi della Basilicata che ha una rubrica intitolata "Retrospective".

Non esiste, dunque, alcuna opera organica, tuttavia si dispone di ricerche che sono riconducibili soprattutto, ma non esclusivamente, a Giovanni Battista Bronzini³, la cui attività si è segnalata in ambito nazionale e internazionale, oltre che per indagini condotte su tematiche generali legate allo studio del folklore e ad una sua ri-fondazione in chiave storica, proprio per una serie assai cospicua di approfondimenti indirizzati a ricostruire la storia degli studi, non soltanto in ambito lucano⁴.

I saggi di Bronzini apparsi il 1991 ed il 1992 intitolati, rispettivamente, *L'etnografia lucana nel "Regno delle due Sicilie" di F. Cirelli*⁵ e *Aspetti di vita e cultura nella storiografia lucana del sec. XIX*⁶, sono da intendersi quali contributi indirizzati ad individuare temi e descrizioni di interesse folklorico ed etnografico in pubblicazioni ottocentesche che folkloriche ed etnografiche non erano affatto.

Nel primo degli interventi, infatti, Bronzini recuperò e ripubblicò le annotazioni di interesse demologico relative a vari comuni della Basilicata, traendole da un'opera del Cirelli⁷ dedicata ad aspetti storici, topografici, mo-

3 Si tratta di saggi, di profili biografici, di antologie e riedizioni critiche, la cui consistenza quantitativa e qualitativa induce a ritenere che il Bronzini perseguisse un disegno di ricerca indirizzato a scrivere un'opera sistematica di storia della demologia lucana. Per una ricostruzione ricca e articolata del percorso formativo, delle attività didattiche e di ricerca svolte dallo studioso lucano scomparso di recente (Matera 4 settembre 1925 - Matera 17 marzo 2002) si vedano i seguenti interventi di Ferdinando Mirizzi apparsi su alcune delle più importanti riviste demologiche italiane: *Giovanni Battista Bronzini demologo, progettista e scrittore di musei*, «Antropologia Museale», I, 2002, 1, p. 44; Giovanni Battista Bronzini, «La ricerca folklorica», 45, 2002, pp. 3-6. Dello stesso Mirizzi cfr. *Ricordando Giovanni Battista Bronzini*, «Paese», VI, 2002, 24/25, pp. 10-12. Per una rassegna bibliografica cfr. V. Di Natale, L. Carcereri, a cura di, *Per Giovanni Battista Bronzini direttore di "Lares"*, Leo S. Olshchki ed., Firenze 2002. Sullo studioso lucano si veda inoltre AA.VV., *Ricordando Giovanni Battista Bronzini. Incontro organizzato dal circolo "La Scaletta" e dalla fondazione "Zetema" di Matera il 22 aprile 2002*, «Lares», anno LXVII, n. 4, ottobre-dicembre 2001, pp. 657-672.

4 Non è possibile fornire l'elenco completo dell'attività editoriale di Bronzini nel campo della storiografia demologica. A titolo meramente esemplificativo si vedano: G. B. Bronzini, *Valori e forme della poesia popolare italiana nella cultura della prima metà dell'Ottocento*, Montemurro, Matera 1961; Id., *Lineamenti di storia e analisi della cultura tradizionale*, Ed. Ateneo, Roma 1971; Id., *Antropologia e medicina popolare. Note sugli studi dei positivisti italiani*, «La ricerca folklorica», 1983, n. 8, pp. 13-16; Id., *Intellettuali e poesia popolare nella Sicilia dell'Ottocento*, Sellerio, Palermo 1991; Id., *L'etnografia del Regno di Napoli nell'inchiesta napoleonica e murattiana*, in A. Cestaro, A. Lerra, a cura di, *Il Mezzogiorno e la Basilicata fra l'età giacobina e il decennio francese*, Atti del Convegno di Maratea 8-10 giugno 1990, 2 voll., Osanna, Venosa 1992, vol. I, pp. 263-279; Id., a cura di, *Giacomo Leopardi. Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, Osanna, Venosa 1997.

5 G. B. Bronzini, *L'etnografia lucana nel "Regno delle due Sicilie" di F. Cirelli*, «Bollettino Storico Della Basilicata», 1991, n. 7, pp. 105-160.

6 G. B. Bronzini, *Aspetti di vita e di cultura comunitaria nella storiografia lucana del sec. XIX*, «Bollettino Storico della Basilicata», 1992, n. 8, pp. 77-153.

7 F. Cirelli, *Il Regno delle due Sicilie descritto ed illustrato ovvero descrizione topografica, storica, monumentale, industriale, artistica, economica e commerciale delle provincie poste al di qua e al di là del faro e di ogni singolo paese di esse*, Tipografia Nobile, Napoli 1853.

numerali, artistici, economici e commerciali del Regno di Napoli. L'acume, in questo caso, fu quello di saper estrapolare pazientemente da un poderoso lavoro di carattere descrittivo circa il Regno di Napoli, tutto ciò che si mostrasse capace di documentare aspetti demologici di varie comunità lucane⁸. Ed è proprio dalle pagine pubblicate dal Cirelli, e riprese da Bronzini, che si ha notizia, infatti, di alcuni costumi lucani, di feste e processioni, di usi connessi a momenti di passaggio (riti della nascita, del matrimonio, della morte, ecc.), così come risultarono commentati da alcuni osservatori coevi.

È nel contributo successivo del 1992, avente quale oggetto il recupero di annotazioni d'interesse locale incluse nelle storie municipali, che Bronzini si appresta a definire un genere storiografico, quello delle storie municipali, quale fonte per lo studio delle culture territoriali. Si tratta, in questo caso, di una operazione di fondazione metodologica ed epistemologica che fissa l'impiego sul fronte della documentazione storico-antropologica di una letteratura storico-localistica non sempre degna di encomio sul piano storiografico. Sono, infatti, storici locali come Francesco Paolo Volpe (1818) e Giuseppe Gattini (1882) relativamente a Matera; Raffaele Riviello (1888) per ciò che concerne Potenza; Sebastiano C. Sinisi (1866) per Pisticci; Gennaro Araneo (1866) per Melfi; Teodoro Ricciardi (1867) per Miglionico; Luigi Martuscelli (1896) per Muro Lucano; Francesco Giannone (1905) per Oppido di Basilicata; Tommaso Andreucci (1910) per Grottole; Carlo Pesce (1913) per Lagonegro; Prospero Rondinelli (1914) per Montalbano Ionico; Antonio Pesce (1915) per Melfi, ecc., a rendere possibile la documentazione di aspetti di vita comunitaria. Non solo. Proprio perché a scrivere queste storie municipali sono state personalità locali, rappresentanti di gruppi dirigenti facenti parte di quella percentuale contenutissima di alfabetizzati, da tali resoconti ad emergere è la visione che dei fatti folklorici e delle masse popolari aveva maturato il notabilato locale. Da questo punto di vista le storie locali, in particolare le aperture documentarie verso i repertori demologici, probabilmente rispondevano, oltre che ad interessi di mera curiosità, di attrazione per il pittoresco, di sensibilità per il bizzarro e di documentazione dell'arcaico e dell'antico, anche ad istanze di carattere politico e ideologico. È, infatti, stigmatizzando le arretratezze del popolo, l'inciviltà connaturata ai suoi costumi, come fecero, se pur in modo velato, alcuni storici locali e, in maniera assai più netta, alcuni funzionari provinciali⁹, che si finiva per poter legittimare azioni di repressione e di controllo politico. Inversamente, proprio esaltando le virtù di un popolo civile, pronto a fare la sua comparsa sul palcoscenico dell'Italia unita, che si affossavano tentativi di restaurazione borbonica.

8 Un'operazione simile era già stata avviata, cfr. R. Jurlaro, *Tradizioni di Basilicata in opere della prima metà dell'Ottocento*, in F. Noviello, a cura di, *Tipologia e valore delle culture regionali*, Lacaita, Manduria 1988, pp. 109-130.

9 Cfr. E. Pani Rossi, *La Basilicata. Studi politici amministrativi e di economia pubblica*, 3 voll., Tipi Giuseppe Civelli, Verona 1868.

Scritti per mano di rappresentanti del notabilato locale preoccupato di sopravvivere ai mutamenti politici e di fornire anche legittimità culturale alla propria leadership e alle proprie posizioni di dominio e di guida morale delle comunità, i resoconti possono essere considerati spia del rapporto che le élite, nelle diverse congiunture politiche, cercarono di instaurare con i propri amministrati.

Se ragioni di ordine localistico, di dominio simbolico e di autolegittimazione infondano le pagine degli storici locali, è possibile, inoltre, scorgervi orientamenti e logiche che si collocavano in scenari di carattere provinciale e nazionale. È, dunque, questo insieme di aspetti che pervadono le narrazioni municipali a fare di queste una fonte polifunzionale di estrema significatività euristica sul piano della ricerca storico-antropologica. Esse sono da intendersi come strumenti per cogliere il ruolo di mediazione esercitato da alcune personalità del posto, che si frapponero tra gli strati più umili (chiamati talvolta ad incarnare l'alterità e la diversità, altre volte l'anima della nazione), e la società nel suo complesso.

Il saggio di Bronzini del 1992 relativo alla storiografia lucana reca una postilla che si rivela di estremo interesse per datare con maggiore precisione gli interessi dello studioso in ordine a tale ambito di ricerca. Vi si legge che il contributo era destinato ad una collana dell'editore "Matera", in particolare alla "Biblioteca di Cultura", del 1966. Ciò mostra inequivocabilmente che gli interessi dello studioso verso tale filone provenissero da molto lontano e che facessero parte di un disegno di ben più vasta portata. Del resto ciò trova una puntuale testimonianza in altri interventi.

Ben dieci anni prima, nel 1982, Bronzini si occupò di un sacerdote potentino, Raffaele Riviello, che nel 1893 diede alle stampe il primo volume di folklore municipale che sia mai stato pubblicato in Basilicata, dal titolo *Ricordi e note su costumanze, vita e pregiudizi del popolo potentino*¹⁰, in cui compaiono i seguenti capitoli: I. I tre punti della vita: nascita, battesimo, matrimonio, morte; II. Case e vestimenta, o costume; III. Giuochi di fanciulli, di giovani e di adulti; IV. Classi, occupazioni, lavoro; V. Cucina, pranzi; VI. Feste campestri e processioni solenni; VII. Industria, commercio, fiere; VIII, Religione, istruzione, educazione, nettezza; IX. Pregiudizi e leggende.

Leggendo le note introduttive di Bronzini è possibile capire quali significati fossero associati all'operazione:

La storia degli studi italiani di tradizioni popolari, come fu compiuta nel 1947, egregiamente per quegli anni da Giuseppe Cocchiara andrebbe oggi non solo integrata con nomi e opere di studiosi periferici, rimasti fuori o perché sconosciuti o perché ritenuti di ordine provinciale, ma andrebbe anche allargata nel suo obiettivo di rilevazione storiografica. Perché una storia dei nostri studi dovrebbe ricostruirsi come storia di tutta la cultura osservante nelle sue varie angolazioni e prospet-

10 R. Riviello, *Ricordi e note su costumanze, vita e pregiudizi del popolo potentino*, Tipografia Editrice Garramone e Santanello, Potenza 1893.

tive e, limitandoci al settore dell'attività specificatamente demologica, dovrebbe svincolarsi dai criteri centralistici e verticalistici, a cui è stata finora ancorata. In base a tali criteri (...) si è emarginata e addirittura trascurata una parte cospicua di indagini demo-antropologiche di fine Ottocento, che vanno recuperate alla nostra conoscenza. Esse ci rappresentano una realtà vissuta e toccata con mano da chi la memorizzò, l'annotò e la descrisse per trasmetterla e rivelano un notevole impegno sociale nel momento in cui ritraggono quella realtà da punti di vista diversi, in corrispondenza con ruoli che gli stessi autori (scrittori, storici o eruditi) hanno avuto nelle rispettive comunità¹¹.

È evidente che secondo il Bronzini è una duplice motivazione a legittimare l'analisi di studi folklorici ottocenteschi: la documentazione di pratiche tradizionali scomparse e il recupero del giudizio ad esse conferito da alcuni esponenti della borghesia.

Se l'interesse dell'antropologo verso l'opera del Riviello seguiva la ristampa anastatica del volume realizzata dalla Biblioteca Provinciale di Potenza¹², nel caso di un altro demologo lucano, il medico Michele Gerardo Pasquarelli, di cui si era già occupato in maniera assai convincente Antonio Lotierzo¹³, l'interesse di Bronzini andò oltre, fino alla riedizione critica e integrale degli scritti pubblicati in due volumi dall'editore Congedo, nel 1987¹⁴. È da questa pubblicazione che apprendiamo che il Pasquarelli, nativo di Marsico Nuovo¹⁵, aveva collaborato con le più importanti riviste etno-demologiche dirette da eminenti studiosi, quali Giuseppe Pitré, Raffaele Lombardi Satriani, Geatano Amalfi, Molinaro Del Chiaro, ecc., e che i suoi interessi servirono per avviare in Basilicata fronti di ricerca demologica rimasti sino ad allora inesplorati. I saggi sulla medicina popolare, sugli amuleti e la magia, ecc., mostrano che gli interessi di Pasquarelli andassero ben oltre i consueti schemi di rilevazione, limitati alla sola letteratura popolare di cui egli stesso fu, tra l'altro, con una serie di studi di paremiologia, un attento propugnatore.

11 G. B. Bronzini, *Raffaele Riviello e la cultura lucana dell'ultimo '800 e del primo '900*, in AA.VV., *Familiare '82. Studi offerti per le nozze d'argento a Rosario Jurlaro e Nunzia Dittono*, Amici della "A. De Leo", Brindisi 1982, p. 301.

12 La riedizione del volume del Riviello fu voluta e realizzata dall'allora direttore della biblioteca Provinciale di Potenza, prof. Giuseppe Giovanni Monaco.

13 A. Lotierzo, *Antropologia e cultura popolare. La Basilicata di M. G. Pasquarelli*, Lacaita, Manduria 1983.

14 M. G. Pasquarelli, *Medicina, magia e classi sociali nella Basilicata degli anni venti. Scritti di un medico antropologo*, a cura di G. B. Bronzini, 2 voll., Congedo Editore, Galatina 1987.

15 Sull'attività di ricerca del Pasquarelli si vedano gli interventi di R. Corso in «Folklore», X, n. 2, aprile-giugno 1924, pp. 27-30 e di G. Amalfi in «Basilicata nel Mondo», 3, maggio-giugno 1925, pp. 224-225. Inoltre, relativamente all'attività di medico svolta in vari paesi della Basilicata, cfr. A. Capano, A. M. Restaino, V. Rizzo, A. Lotierzo, B. Rizzo, *Omaggio a Michele G. Pasquarelli. Medico antropologo*, a cura di V. Rizzo, Erreci Edizioni, 2002.

Inoltre, relativamente alla poesia popolare¹⁶, Bronzini nel 1984¹⁷ diede alle stampe i canti lucani che in varie località della Regione (Corleto Perticara, S. Chirico Raparo, Brienza, Picerno, S. Costantino Albanese, Ferrandina, S. Mauro Forte, Matera) alcuni intellettuali e letterati raccolsero e inviarono alla rivista *La Lucania Letteraria*, stampata a Potenza tra il 1885 ed il 1886. Operazione che servì allo studioso per porre in risalto che anche la Basilicata seppe porsi sulla scia di quelle ricerche sulla poesia popolare che si affermarono nella seconda metà dell'Ottocento in tutta Italia. A riguardo, inoltre, l'analisi dello studioso è stata indirizzata ad esaminare le posizioni teoriche maturate da alcuni lucani nei primi decenni del Novecento¹⁸.

Sul fronte delle ricerche condotte sulla storia degli studi demologici lucani un decisivo incremento conoscitivo viene dai contributi di Ferdinando Mirizzi il quale, nel 1992, ha curato la riedizione critica del volume che Umberto Congedo pubblicò nel 1911 dal titolo *Note di folklore melfitano. (Canti e prover-*

16 Di poesia popolare lucana il Bronzini si era già occupato fin dagli anni '50 con una relazione dal titolo *Lineamenti storici e critici della poesia popolare in Basilicata: risultati di un'inchiesta presentata al primo Congresso storico della Basilicata*, Matera-Potenza 15-17 ottobre 1958. Per una rassegna antologica relativa alla poesia popolare lucana cfr. F. Noviello, a cura di, *I canti popolari della Basilicata: storia e testimonianze della civiltà letteraria popolare*, Centro studi delle tradizioni popolari, Bella 1976, su cui sono state sollevate alcune riserve di carattere metodologico da parte di G. B. Bronzini, cfr. G. B. Bronzini, *La "Lucania Letteraria" del 1885. Letteratura popolare e dialetto, I. Presentazione*, «Lares», 1984, L, n. 2, p. 250, e da Ferdinando Mirizzi, cfr. F. Mirizzi, *Aspetti demoantropologici*, in Società Dante Alighieri, Comitato di Potenza, *Cultura nazionale e cultura regionale: il caso della Basilicata*, Atti del Convegno di Potenza 19-20 maggio 1997, Osanna, Venosa, 1999, nota n. 12, p. 92. Può essere utile ricordare che alcuni canti di Spinoso, Latronico, Moliterno e Saponara vennero collocati nella nota raccolta sui canti meridionali del Casetti e dell'Imbriani, cfr. A. Casetti, V. Imbriani, *Canti popolari delle provincie meridionali*, 2 voll., Loescher, Torino, 1871-'72. Per quanto riguarda i canti di Spinoso, questi sono stati pubblicati e commentati nel 1983 da Antonio Lotierzo, cfr. A. Lotierzo, *Canti popolari di Spinoso. Studio e testi*, Ferraro, Napoli, 1983. Ulteriori indicazioni circa raccoglitori locali di poesia popolare sono in F. Noviello, a cura di, *I canti popolari...*, cit., p. 10, in cui viene citata, tra l'altro, una pubblicazione di Luigi La Rocca, *Pisticci e i suoi canti*, Off. Tipografica Editrice A. De Robertis e F. Putignano di Bari, 1927. Si tratta di un volume di 159 pagine in cui la raccolta dei canti è accompagnata da una serie di indicazioni circa gli usi e i costumi locali. Assai interessante sono i testi relativi al lamento funebre di Pisticci dei quali si occuperà negli anni '50, come è noto, l'etnologo e storico delle religioni Ernesto de Martino, cfr. E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Boringhieri, Milano 1958.

17 G. B. Bronzini, *La "Lucania Letteraria" del 1885. Letteratura popolare e dialetto, I. Presentazione e II Testi*, «Lares», 1984, L, n. 2 e n.3, pp. 249-251 e 369-447.

18 Al Bronzini dobbiamo inoltre l'analisi delle posizioni teoriche maturate in tema di poesia popolare da Isabella Lauria che nel 1921 diede alle stampe un articolo dal titolo *Saggio sulla letteratura popolare della Basilicata*, cfr. I. Lauria, *Saggio sulla letteratura popolare della Basilicata (1921), con una nota introduttiva di G. B. Bronzini*, «Lares», 1992, LVIII, n. 3, pp. 433-453. Il saggio della Lauria è citato dal Corso nel 1923, cfr. R. Corso, *Folklore...*, cit., p. 94.

bi)¹⁹. Volume in cui il curatore, tra l'altro, ha posto in risalto la capacità del Congedo di seguire in maniera critica le linee di ricerca dettate dal D'Ancona e dal Comparetti di cui il Congedo, a Pisa, fu allievo. Relativamente alla poesia popolare, inoltre, è proprio in questo saggio introduttivo che Mirizzi richiama l'attenzione su alcune pubblicazioni anteriori realizzate ancora su repertori orali lucani, tra cui gli studi di Luigi Molinaro Del Chiaro sui canti di Matera (1882)²⁰, di Luigi Ordine relativi ai canti di Maratea (1885)²¹, di Tommaso Claps (1906)²² su novelle del Vulture.

A Ferdinando Mirizzi, oltre a tali approfondimenti sul fronte della poesia popolare, dobbiamo una prima esemplificazione di ricostruzione organica della storia degli studi demologici in Basilicata. È, infatti, nel 1997²³ che lo studioso ha ripercorso le tappe più significative attraverso le quali si è giunti in Basilicata alla maturazione di una letteratura demologica, non più soltanto di carattere locale, ma ascrivibile a figure esterne sulle quali Mirizzi si soffermerà in maniera completa in un saggio successivo relativo alla storia degli studi nel secondo dopoguerra²⁴. È nel saggio del 1997 che lo studioso ha richiamato l'attenzione su autori poco noti²⁵ per la stesura di una storia della demologia lucana, oltre che sugli articoli che S. De Pilato, G. Solimene, N. Ramagli, E. Cappelletto pubblicarono sulla pagine del periodico *Basilicata nel mondo*.

Questo intenso, minuzioso e paziente lavoro di scavo archivistico e bibliografico che ha condotto Bronzini, Mirizzi, Lotierzo, ecc., all'individuazione di importanti contributi con i quali scrivere la storia degli studi demologici in Basilicata, può oggi fare leva su uno degli ultimi scritti pubblicati da Bronzini prima della sua scomparsa, *Vita e lavoro dei contadini attraverso le indagini*

19 U. Congedo, *Note di folklore melfitano (canti e proverbi)*, a cura di F. Mirizzi, Libria, Melfi 1992 (ed. or. 1911).

20 L. Molinaro Del Chiaro, *Canti del popolo materano*, Tip. Raimondi, Napoli 1882.

21 L. Ordine, *Canti popolari basilischi. Canti popolari di Maratea*, Tip. Del Giambattista Basile, Napoli 1885.

22 T. Claps, *A pie' del Carmine. Bozzetti e novelle basilicatesi*, Casa Editrice Nazionale Roux e Viarengo, Roma-Torino 1906.

23 F. Mirizzi, *Aspetti demoantropologici...*, cit. In effetti si tratta di un saggio pubblicato nel 1999 relativo ad una relazione presentata nel 1997.

24 F. Mirizzi, *La Basilicata dopo Levi, laboratorio e centro propulsivo di studi demoetnoantropologici*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia», Università degli Studi della Basilicata, 2000, annali 10, pp. 177-207. Per le ricerche di comunità compiute nel secondo dopoguerra in Basilicata, cfr. E. Imbriani, *Gli studi di comunità in Basilicata*, «Studi etno-antropologici e sociologici», XXV, 1997, pp. 21-36.

25 Cfr. A. Tripepi, *La "Processione dei Turchi" in Potenza. I "Pip'li" nelle feste di S Gerardo*, in Id., *Curiosità storiche di Basilicata*, Garramone, Potenza 1915; A. Cautela, *La sarcinedda mia. Melfi nei riflessi della sua storia e della sua leggenda. Versi e prosa dialettali. Usi e tradizioni*, Nucci e Salvatore, Melfi 1928.

*agrarie e le storie municipali*²⁶, incluso nel quarto volume della *Storia della Basilicata* curato da Gabriele De Rosa e da Antonio Cestaro. Il titolo del saggio non rispecchia il contenuto, rispetto al quale sembra piuttosto riduttivo. L'autore, infatti, non si limita all'analisi della vita e del lavoro dei contadini mediante l'utilizzo delle inchieste parlamentari e delle storie municipali come il titolo lascia supporre, piuttosto riporta alla luce un filo conduttore attraverso il quale seguire lungo l'intero Ottocento, fino ad arrivare alle inchieste novecentesche del secondo dopoguerra, le vicende delle classi più umili, con particolare riferimento agli aspetti demologici. Ne viene fuori, attraverso diciotto paragrafi, una ricostruzione storica ricca nella sua articolazione e nei suoi contenuti, un saggio davvero fondativo per la scrittura degli studi demologici, non solo lucani, secondo l'idea di fondo, che è quella di utilizzare, come hanno abbondantemente e opportunamente saputo fare gli storici, le fonti e le inchieste parlamentari.

2. I QUESITI DI NATURA DEMOLOGICA NELL'INCHIESTA PARLAMENTARE "BERTANI"

È nel quadro del filone di ricerca qui ricostruito nei tratti di maggiore significatività, avente quale oggetto l'individuazione di fonti per la ricostruzione degli studi di tradizioni popolari²⁷, e la configurazione delle modalità attraverso le quali le culture locali sono state rappresentate dagli osservatori coevi, che si colloca il recupero dei quesiti di carattere demologico presenti in una inchiesta parlamentare²⁸ orientata verso aspetti conoscitivi di altro genere. Come è stato messo in risalto nel paragrafo precedente, non è la prima

26 G. B. Bronzini, *Vita e lavoro dei contadini attraverso le indagini agrarie e le storie municipali*, in *Storia della Basilicata*, 4 voll., a cura di G. De Rosa, A. Cestaro, *L'età contemporanea*, vol. IV, a cura di G. De Rosa, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 409-478.

27 Circa la storia della demologia e dell'antropologia italiana, si vedano: G. Cocchiara, *Storia degli studi delle tradizioni popolari in Italia*, Palumbo, Palermo 1947; Id., *Storia del folklore in Europa*, Boringhieri, Torino 1952; Id., *Popolo e letteratura in Italia*, Einaudi, Torino 1959; A. M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo Palermo, 1973; L. M. Lombardi Satriani, *Realtà meridionale e conoscenza demologica. Linee per una storia degli studi demologici dagli anni postunitari alla conquista della Libia*, in Id., *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*, Sellerio, Palermo 1979, pp. 113-135; AA.VV., *Studi antropologici italiani e rapporti di classe. Dal positivismo al dibattito attuale*, F. Angeli, Milano 1980; AA.VV., *L'antropologia Italiana. Un secolo di storia*, Laterza, Roma-Bari 1985; S. Puccini, a cura di, *L'uomo e gli uomini. Scritti di antropologi italiani dell'Ottocento*, Cisu, Roma 1991.

28 Per un quadro completo delle inchieste parlamentari nell'Italia post-unitaria cfr. M. A. Fabiano, *Le inchieste sociali del parlamento italiano tra il 1860 e il 1911*, «Quaderni di Sociologia», XXIX, 1980-1981, n.2, pp.236-266. Relativamente alla sola Basilicata, cfr. A. Cestaro, *Le grandi inchieste parlamentari*, in *Storia della Basilicata*, a cura di G. De Rosa, cit., pp. 201-225. Per quanto riguarda, più in generale, le indagini sociali cfr. *La sociologia del positivismo italiano*, «Quaderni di Sociologia», XXIX, 2, 1980-1981; sullo stesso tema cfr. il numero monografico di «Quaderni Storici», n. 45, 1980, curato da Raffaele Romanelli *L'indagine sociale nell'unificazione italiana*.

volta che gli antropologi si indirizzano verso l'analisi di inchieste promosse da istituzioni dello Stato per recuperare dati utili per ricostruire aspetti di vita tradizionale²⁹. Tuttavia, non risulta che una operazione simile sia finora stata compiuta relativamente all'inchiesta Bertani³⁰.

Promossa nell'ambito, o parallelamente³¹, alla più nota Inchiesta Iacini³², la Bertani - *Inchiesta sulle condizioni igieniche e sanitarie civili ed economiche dei lavoratori della terra in Italia* - era protesa a ricostruire, secondo un disegno di ampio respiro, quale fosse la situazione in cui viveva la popolazione dedita all'agricoltura. Mentre la Iacini era indirizzata specificatamente ad analizzare

29 Oltre al già citato saggio di Bronzini e ai riferimenti di Cirese, si vedano: A. Fabi, *Documenti inediti romagnoli relativi all'inchiesta sulle costumanze popolari nel Regno italiano*, «Lares», vol. 17, 1951, n. 1-4, pp. 1-12 e vol. 18, 1952, pp. 28-41; B. e P. Toschi, *Documenti inediti sulla inchiesta napoleonica in provincia d'Arezzo*, «Lares», vol. 20, 1954, n. 2-3, pp. 1-42 e vol. 21, 1955, n. 1-2, pp. 42-54; G. Tassoni, *Inchiesta napoleonica sulle costumanze popolari nel dipartimento di Milano*, «Lares», vol. 26, 1960, n. 1-2, pp. 21-56. L'inchiesta napoleonica era stata utilizzata fin da subito da Michele Placucci, cfr. M. Placucci, *Usi e pregiudizi dei contadini della Romagna*, Forlì 1818.

30 Per un profilo biografico del Bertani (1812-86), nonché per un primo approccio alle sue attività scientifiche e politiche cfr. M. A. Fabiano, *Le inchieste sociali...*, cit., nota n. 29, pp. 246-247.

31 Relativamente ai rapporti controversi, e talvolta poco chiari, tra l'inchiesta Iacini e quella Bertani, assai utili risultano alcune precisazioni di Giacomina Nenci che ha scritto: "La Sinistra, sotto il cui governo si promulgò finalmente la legge per l'Inchiesta nel marzo del 1877, lasciò inalterato il risultato a cui si era giunti precedentemente; e i tentativi di Bertani, leader della Estrema, di rilanciare dentro e fuori della Giunta, il problema contadino, almeno nei termini elementari della situazione igienica, non ebbero rilevanti conseguenze, per il disinteresse sostanziale delle forze governative più che per i limiti di Bertani stesso. L'attività della Giunta apparve sempre caratterizzata dal dissenso tra Agostino Bertani, vicepresidente, e Stefano Iacini; anche se il conflitto fu in definitiva tra Bertani e la Giunta nel suo complesso. Il contrasto si inaspriva quando Bertani poteva fare maggiore affidamento sull'appoggio diretto del governo alle sue iniziative; si smorzava quando le continue e umilianti richieste di finanziamenti, elargiti disordinatamente, con criteri quasi di sussidio personale, non riuscivano a sollevarlo dalle difficoltà sue e dei suoi collaboratori. Il primo scontro sull'impostazione stessa dell'Inchiesta (per temi o invece per zone geografiche, come Iacini) si risolse per Bertani in una sconfitta onorevole: divisa la materia per compartimenti territoriali, gli si affidò, oltre l'indagine sulla circoscrizione ligure, un "incarico speciale" per lo studio dell'igiene del contadino, evidentemente marginale rispetto all'insieme del lavoro. Da quel momento Bertani non smise di cercare di recuperare lo spazio e il peso che riteneva indispensabile per dare un senso politico diverso alla sua ricerca: ampliò così il più possibile l'oggetto del suo "incarico speciale" passando dal limitato terreno dell'igiene alle condizioni complessive dei lavoratori della terra", G. Nenci, *Introduzione a S. Iacini, I risultati della Inchiesta Agraria. Relazione pubblicata negli Atti della Giunta per la Inchiesta Agraria*, Einaudi, Torino 1976, pp. XV-XVI. Secondo Bronzini la Bertani fu un'inchiesta privata, non ufficiale, condotta più che nell'ambito dell'inchiesta Iacini, parallelamente ad essa, cfr. G. B. Bronzini, *Vita e lavoro...*, cit., p. 441. Analisi assai puntuali circa il rapporto tra la Iacini e la Bertani sono in A. Caracciolo, *L'inchiesta agraria Iacini*, Einaudi, Torino 1976 e in M. A. Fabiano, *Le inchieste sociali...*, cit., pp. 236-266.

32 Cfr. A. Caracciolo, *L'inchiesta agraria...*, cit.

la produzione agricola, erano i produttori ad assurgere ad oggetto di studio nella Bertani. Produttori da cogliere nel loro contesto complesso, inteso secondo una latitudine che spaziava dagli aspetti sociali a quelli culturali, da quelli igienici a quelli più specificatamente sanitari.

L'idea di una ricerca di questo tipo era stata formulata da Bertani fin dal 1872 ed era confluita in una proposta parlamentare, controfirmata da cinquanta deputati: "I sottoscritti propongono alla Camera che, ispirandosi alla giustizia, alla opportunità, alla prudenza e riconoscendo doversi riparare i mali e prevenire i danni che il disagio di numerose classi agricole può cagionare all'ordine sociale, voglia deliberare un'inchiesta sulla condizione della classe agricola, principalmente dei lavoratori della terra"³³.

Motivazioni di ordine vario, tra cui spiccano soprattutto quelle di carattere pragmatico, avevano ispirato il Bertani, che per la rilevazione decise di servirsi di un questionario appositamente stilato e diviso in sei sezioni³⁴, così denominate: 1. Abitazioni; 2. Alimenti; 3. Proprietà della persona, Educazione, Istruzione, Usi sociali; 4. Condizioni fisiche e Sociali; 5. Moralità; 6. Condizioni economiche.

Come era già accaduto per l'inchiesta napoleonica³⁵, anche in questo caso venne deciso di chiedere la collaborazione ai medici, ai quali sarebbe spettata l'incombenza di compilare, nelle contrade più remote del Regno, il questionario, da poi rispedire al mittente tramite l'intervento dei prefetti. Da una nota intitolata *Sul metodo adottato per l'inchiesta*³⁶ scritta dallo stesso Bertani, apprendiamo perché si fosse deciso di impiegare proprio i medici:

Il medico condotto è un elemento illuminato nei comuni rurali, disinteressato moralmente e materialmente nelle cose locali della proprietà e del comune. Egli conosce tutte le case e tutti gli individui; spesso è naturalizzato in luogo dove conta anni e lustri di servizio sanitario, e ha potuto seguire il rapido succedersi delle generazioni nelle famiglie affette da morbi ereditati ed ha potuto lungamente osservare delle cause e degli effetti nei morbi acquisiti³⁷.

33 In M. Panizza, *Risultati dell'inchiesta istituita da Agostino Bertani sulle condizioni sanitarie dei lavoratori della terra in Italia. Riassunto e considerazioni*, Stabilimento Tip. Italiano, Roma 1890, p. XXXIX.

34 In effetti a queste sezioni, tese alla rilevazione dello stato di fatto, era unita una settima in cui veniva chiesto di individuare una serie di misure risolutive in cui si legge: "Quali miglioramenti, riconosciuti di facile ed immediata applicazione, si possono proporre in ordine ai differenti temi contenuti in questo Questionario". Su questa parte dell'inchiesta Bertani, cfr. L. Luccioni, *Le condizioni igieniche e sanitarie in Basilicata nella inchiesta Bertani*, "Rassegna Storica Lucana", 1993, n. 17-18, pp. 85-107.

35 Per la realizzazione dell'inchiesta napoleonica, oltre che con i medici, vennero attivati rapporti di collaborazione con varie figure del notabilato locale, tra cui segretari comunali, maestri, ecc.. Circa le finalità generali dell'inchiesta cfr. A. M. Cirese, *Cultura egemonica...* cit., pp. 132-134.

36 A. Bertani, *Sul metodo adottato per l'inchiesta*, in M. Panizza, *Risultati dell'inchiesta...*, cit., pp. 1-9.

37 Ivi, pp. 5-6.

A completare l'inchiesta, inoltre, si precisava che sarebbero concorsi approfondimenti *de visu* di singole realtà territoriali, nonché la raccolta di dati statistici ufficiali.

Se l'uso di dati quantitativi forniti dalla pubblica amministrazione e le inchieste sul campo si mostravano in linea con i procedimenti adottati dalla parallela inchiesta *Jacini*, e compatibili con altre rilevazioni ufficiali che in quei decenni venivano svolgendosi³⁸, del tutto innovativo sembra l'impiego di un questionario con risposte aperte il quale, se da una parte garantiva la standardizzazione dei quesiti, dall'altra impediva una analisi che fosse altrettanto pre-codificata.

Il questionario³⁹, stampato su 43 pagine dattiloscritte formato A3, comprendeva III domande aperte e intervallate da spazi bianchi riservati alla stesura delle risposte. I quesiti di interesse strettamente demologico⁴⁰ vennero collocati nella sezione *Proprietà della persona, Educazione, Istruzione, Usi Sociali*, in cui comparvero le seguenti domande: *Vi sono canti popolari morali? Vi è tendenza al canto insensato o peggio osceno? Quali siano i divertimenti abituali dei contadini? Quali festività si celebrano dai contadini, di quale indole e con quali sentimenti si frequentino?*

Oltre a questi interrogativi, nella medesima sezione venivano richieste informazioni su: *Superstizioni, Pregiudizi, in quanto valgono sulle abitudini e sul carattere dell'individuo lavorante.*

In linea con il complessivo disegno di ricerca in cui erano stati collocati, i quesiti demologici non erano molti. Essi, tuttavia, appaiono coerenti con l'intento riformista e con alcune posizioni ideologiche del legislatore che trapevano piuttosto chiaramente dall'articolazione dell'indagine. Da questo punto di vista, infatti, prima ancora che le risposte fornite dai medici nelle diverse località del Regno, a far emergere alcune concezioni della vita dei contadini sono proprio l'impostazione complessiva seguita e il tipo di domande formulate, nonché gli aggettivi impiegati e i giudizi di valore sottesi.

38 Sulle ricerche parlamentari e, più in generale, sulla funzione delle attività di ricerca promosse dallo Stato unitario, si vedano: R. Romanelli, a cura di, *L'indagine sociale nell'unificazione...*, cit.; *La sociologia del positivismo...*, cit.

39 Il questionario Bertani e la lettera circolare di accompagnamento sono stati interamente pubblicati, cfr. A. Caracciolo, *L'inchiesta agraria Jacini...*, cit., pp. 223-231. La denominazione completa e ufficiale del questionario era la seguente: *Questionario per lo studio delle condizioni igieniche e sanitarie civili ed economiche dei lavoratori della terra in Italia tracciato dal dottore Agostino Bertani commissario parlamentare per l'inchiesta agraria*, 1878.

40 Di interesse demologico risultano le domande circa lo svezzamento dei neonati e altri argomenti connessi alle cure genitoriali, le cui risposte sono incluse nell'appendice del presente lavoro. Non sono state prese in considerazione, invece, le seguenti domande che pure investono il campo storico-demologico: "Quali norme e consuetudini seguono nelle divisioni di famiglia? Se le ragazze dei contadini delle varie categorie sogliono, maritandosi, avere una dote e un corredo di qualche valore".

Relativamente ai canti, ad esempio, *Vi sono canti popolari morali?* è chiaro che le domande si muovevano dal presupposto di documentare una situazione di diffusa immoralità, definita tale secondo idee precostituite. Contrariamente a quanto negli stessi anni vari raccoglitori e studiosi di poesia popolare venivano asserendo e facendo proprio in relazione ai canti dei contadini (si pensi agli studi filologici del D'Ancona, del Nigra, del Rubieri e, ancor prima, quelli del Tommaseo), al legislatore interessava capire se tale ambito necessitasse di eventuali azioni di riforma: da qui la domanda volta a verificare se tra i contadini esistessero canti morali, il che, probabilmente, avrebbe costituito l'eccezione, e non la norma. In questo caso, dunque, ad orientare la stesura dei quesiti, vi era l'idea di una vita comunitaria contadina minata da espressioni indecorose e immorali che avrebbero in qualche modo messo a rischio le fondamenta stesse delle comunità, su cui le attività produttive si basavano.

Nel rileggere le domande poste nel questionario non bisogna mai dimenticare che il fine esplicito dell'inchiesta era quello di giungere ad azioni legislative indirizzate, in ultima analisi, ad aumentare il benessere collettivo attraverso l'incremento della produttività reso possibile dall'ottimizzazione delle condizioni fisiche, ma anche morali, dei lavoratori. È, dunque, da questa precisa finalità che i quesiti presero corpo.

Anche la domanda circa i *divertimenti abituali dei contadini*, se da una parte muoveva da una posizione pregiudizievole, tendente ad attribuire alla società contadina una modalità di uso e di concezione del tempo tipica del mondo borghese tardo ottocentesco, dall'altra denunciava il proposito di andare a verificare se il tempo libero dei contadini fosse da ostacolo all'attività lavorativa. Il riferimento, in questo caso, come alcune risposte dimostrano, fu, ad esempio, a fenomeni di alcolismo che si riteneva contraddistinguessero il momento di riposo dei contadini, pregiudicandone la produttività⁴¹. Ancora una volta risultava importante documentare, per poi riformare, tutto ciò che potesse distogliere dall'attività lavorativa che doveva essere intervallata, secondo il legislatore, soltanto da ricorrenze cicliche (le feste patronali), da vivere con buona indole e con sani sentimenti, senza che la quiete pubblica e la salute personale venissero compromesse.

L'idea che alcune inveterate abitudini potessero nuocere alla produttività traspare assai chiaramente dai quesiti dedicati alle superstizioni in cui, senza alcuna mezza misura, si chiedeva se queste avessero ripercussioni sullo stato fisico dei contadini e degli operai, se potessero costituirsi quale ostacolo al lavoro nei campi, all'introduzione di nuove modalità lavorative, ecc.

⁴¹ Importanti precisazioni circa tale problematica, relativamente ad un'area specifica, sono in F. Ramella, *Terra e telai. Sistemi di parentela e manifattura nel biellese dell'Ottocento*, Einaudi, Torino 1983.

3. SUPERSTIZIONI E PREGIUDIZI NELLE REGIONI ITALIANE SECONDO LA SINTESI DI MARIO PANIZZA (1890)

I questionari dell'inchiesta Bertani (furono più di 4.000 i Comuni che risposero⁴²) vennero analizzati dal deputato Panizza, che ne diffuse i risultati nel 1890⁴³. È attraverso questa pubblicazione che è possibile cogliere, se pur ridotti in termini sintetici, i risultati relativi ai quesiti demologici. Per quanto riguarda i pregiudizi, si specificava che questi erano suddivisibili in due categorie: "le superstizioni religiose e i pregiudizi riguardanti l'igiene e la cura delle malattie"⁴⁴. Di questi, tuttavia, il Panizza avrebbe preso in considerazione soltanto i secondi, quelli "che sono causa di danno alla salute".

Ecco un quadro di sintesi, in cui è ravvisabile un atteggiamento razionalista e positivista, tipico dell'osservatore distaccato che si sbarazza di usi locali considerati del tutto inutili, se non dannosi, alla salute dei contadini:

I pregiudizi riguardanti l'igiene o la cura delle malattie, sono in numero infinito. Veramente dannose riescono le pratiche che si fanno sui neonati, come le manipolazioni del cranio, allo scopo di assestarne la forma, il modo di stringerli nelle fasce, lo spremere le mammelle alle femmine perché diventino buone balie, il segnare il corpo od applicare strani rimedi per scongiurare vere o supposte verminazioni. Riguardo alle altre malattie, i contadini in generale possiedono un formulario di specifici che sono altrettanto strani, quanto vantati. Parecchi di questi, come tenere dei sassi in bocca per la cura dei disturbi mestruali, legare una ciocca di capelli con filo di rete per le malattie degli occhi, inalare acqua matricaria per le convulsioni, mangiare tre o quattro pidocchi nella minestra per l'itterizia, o qualche sorcio fritto in padella per l'incontinenza di urina, o le rane di S. Giovanni per l'asma, le così dette segnature, che consistono in segni di croce o di altre forme sulle parti ammalate, si potrebbero ritenere per sé innocui; hanno tuttavia sempre l'inconveniente di togliere all'infermo il rimedio vero e di peggiorarne le condizioni. In altri casi, se non sono di danno diretto, contribuiscono ad aumentare il sudiciume della persona; come, per es., ravvolgere il collo, pel mal di gola, con una calza sporca, introdurre nel naso la polvere di carbone per arrestare una epistassi, e in generale le frizioni che si fanno con olio semplice o bollito con olio, o con olio che scorre dall'armatura delle campane, o con miele o con miscele d'albume d'ovo e farine, o l'applicare i visceri palpitanti di gallina nera, sterco di bue, pannolini inzuppati nella feccia di vino: tutti rimedi vantati contro i geloni, l'idrocele, le emorroidi, le odontologie, le emicranie, le contusioni, le doglie articolari, ecc. Di grave

42 M. Panizza, *Risultati dell'inchiesta...*, cit., p. 6. Relativamente agli aspetti quantitativi dell'inchiesta Bertani, Mauro Antonio Fabiano ha precisato che su un totale di 10.000 questionari inviati, quelli compilati furono circa 4.500, e che si trattò di un vero successo, cfr. M. A. Fabiano, *Le inchieste sociali...*, cit., p. 248. Sull'esito quantitativo si era già soffermato Alberto Caracciolo il quale, relativamente al numero di questionari compilati, fornisce un dato simile a quello di Fabiano, cfr. A. Caracciolo, *L'inchiesta agraria Jacini...*, cit.

43 Alcune parti del libro di Panizza sono stati ripubblicati con il titolo *L'inchiesta Bertani sulle condizioni sanitarie dei lavoratori della terra* (1890), «Quaderni di Sociologia», XXIX, 1980-1981, n. 2, pp. 280-298.

44 Ivi, p. 327.

danno sono alcune false opinioni, come è il ritenere che lo strato di sudiciume che si forma sul capo dei bambini, sia di scudo a parecchie malattie; così che viene chiamato, nelle nostre campagne, il governo della testa. Infine vi sono pregiudizi, come certe cure proposte per le febbri, pel colera, pei parti difficili, per le polmoniti ecc., che consistono nella somministrazione di bevraggi composti nel modo più strano con aglio, mandorle amare, fuliggine, ortiche, i quali danneggiano l'infermo, o impediscono la cura e l'assistenza più razionale che potrebbero salvarlo. Questi pregiudizi sono comuni alla popolazione agricola di tutta Italia, dove più dove meno, e soprattutto li troviamo tenacemente radicati nelle donne⁴⁵.

Seguono schizzi altrettanto chiari su tutte le regioni d'Italia, in cui non veniva presentata alcuna differenza tra nord e sud, secondo una modalità di lettura del territorio nazionale che non risentiva di regionalismi di sorta, e non ancora di stereotipizzazioni etniche che sarebbero state formalizzate da Nicefero, Sergi, ecc.⁴⁶. Quella tratteggiata dall'inchiesta Bertani, dunque, non è più, o non è ancora, un'Italia divisa in due, un'Italia di basso profilo morale e intellettuale al sud e avviata verso la civilizzazione al nord. Piuttosto un'Italia caratterizzata e accomunata in ogni più recondito angolo del suo territorio dalla presenza di pregiudizi e superstizioni magiche, il che dimostra che nelle aule del parlamento le dichiarazioni di matrice "razziale" con le quali le popolazioni del sud vennero ripetutamente apostrofate, dovettero contrastare posizioni che assunsero le varie regioni del paese in termini paritetici e non ancora gerarchici.

Relativamente alla provincia di Torino si specificava che: "oltre ai pregiudizi accennati, si crede ancora a guarigioni miracolose per pratiche religiose, evocazioni di spiriti, sortilegi ecc."⁴⁷, mentre della Lombardia si scriveva:

la classe campagnola è, più o meno, in preda ad ogni sorta di superstizioni e di pregiudizi -specificando per la provincia di Pavia- che a detta di tutti i medici, i contadini credono ai miracoli dei santi, agli spiriti, agli stregoni, al demonio; se sono infermi, prestano fede alle donnicciuole, agli empirici, e quando vengono a farsi visitare, si sono già fatti benedire dal prete, od hanno subito le segnature, o si sono date ad altre pratiche superstiziose⁴⁸.

Dall'analisi dei questionari, Panizza concludeva che pressoché in tutte le regioni del nord, fatta eccezione per l'Emilia, dove "ci troviamo in migliori condizioni che in ogni altra parte d'Italia", risultavano assai diffuse le credenze che attribuivano poteri speciali, non solo di guarigione, ai preti.

La presenza di pratiche tradizionali venne letta come testimonianza del persistere di arretrate condizioni socio-economiche. Là dove, infatti, il livello

45 Ivi, pp. 327-328.

46 Cfr. C. Petraccone, *Le due civiltà. Settentrionali e meridionali nella storia d'Italia*, Laterza, Roma-Bari 2000.

47 M. Panizza, *Risultati dell'inchiesta...*, cit., p. 328.

48 Ivi, p. 329.

dell'istruzione e delle condizioni economiche risultava più alto, dove ci si era avviati verso un processo di ammodernamento, ecco che le pratiche tradizionali sembravano diradarsi, per fare spazio a criteri più consoni alla modernità. Si trattava, quindi, di anacronismi e di sopravvivenze che sarebbero stati spazzati via dall'insorgere di attività poste a sostegno del progresso e della civilizzazione delle campagne, e che certa retorica borghese urbanocentrica riteneva di poter ascrivere unicamente al mondo agro-pastorale, quello delle campagne, assunto in termini antitetici rispetto ai domini considerati civilizzati delle città.

Malgrado non ci fosse, come abbiamo visto, il tentativo di accreditare un sud Italia superstizioso a fronte di un nord più moderno, e nonostante non serpeggiasse l'idea di accreditare l'immagine salvifica di un'unificazione italiana che era stata ritenuta, in altre occasioni, e su altri fronti, capace di spazzare via arcaismi e localismi desueti tipici e esclusivi del sud, nondimeno la descrizione peggiore era spettata alla Calabria, in cui "le superstizioni d'indole religiosa sono molte, antiche e profondamente radicate".

Anche la Basilicata presentava pratiche superstiziose: "Nella Basilicata, molte sono le superstizioni d'indole religiosa; ma più di tutte si crede agli spiriti, alle streghe, alla magia e non mancano pure pregiudizi d'ordine sanitario"⁴⁹.

Quelli qui riportati sono i giudizi di sintesi formulati dal Panizza a partire dalle domande sulla superstizione. Ne ricaviamo descrizioni che pur fornendo dati utili su singoli aspetti regionali e nazionali, nulla restituiscono relativamente agli altri elementi di interesse demologico collocati nell'inchiesta. Per prenderne visione, dunque, e per approfondire il grado di conoscenza di singole realtà, è necessario lasciare la sintesi del Panizza e orientarsi verso i questionari così come vennero compilati nelle diverse provincie.

4. I RISULTATI DELL'INCHIESTA BERTANI IN BASILICATA

Nell'archivio di Stato di Potenza sono conservati 25 questionari⁵⁰ inviati da altrettanti comuni della Basilicata nei primi mesi del 1879⁵¹ e che, per ragioni a noi ignote, non giunsero mai al Bertani. È attraverso questo materiale documentario che è possibile prendere visione di come i medici condotti risposero ai quesiti e, soprattutto, è dato cogliere il giudizio conferito a livello locale da persone che si posero, in virtù del proprio sapere

49 Ivi, p. 332.

50 Archivio di Stato di Potenza, Prefettura, Gabinetto, 1° versamento, cart. 439 (d'ora in poi A.S.P., P., G., 1° vers., cart. 439). Si tratta di materiale documentario inedito, assai significativo se si considera che gli studiosi che si sono occupati dell'inchiesta Jacini hanno ripetutamente sottolineato che dei questionari non c'è alcuna traccia.

51 Il questionario e la relativa lettera di accompagnamento erano stati ultimati dal Bertani, a Genova, nel novembre del 1878, cfr. A. Caracciolo, *L'inchiesta agraria Jacini...*, cit., nota n. 1, p. 223, mentre i questionari conservati nell'Archivio di Stato di Potenza vennero compilati soltanto alcuni mesi dopo e risalgono tutti al 1879.

medico-scientifico, e in ragione della propria funzione pubblica, in maniera ora distaccata, ora intransigente. Quando si trattava di valutare la presunta licenziosità dei canti popolari e dei modi di occupare il tempo libero, i medici si mostrarono comprensivi e meno severi di chi aveva stilato l'inchiesta. Quando, invece, bisognava analizzare le pratiche che andavano a collimare con il proprio sapere, ovvero quando si trattava di ostentare competenze e professionalità acquisite, ruoli e funzioni da assolvere, ecco innescarsi dinamiche intransigenti di severa condanna. Ciò mostra che non vi fu da parte dei medici una modalità univoca di rapportarsi alle pratiche dei contadini, semmai modi differenziati, strettamente connessi al loro ruolo in seno alla comunità locale. In altre parole, se è vero che essi furono dei mediatori, lo furono in maniera non monolitica e univoca, come l'esempio seguente, tratto dalle risposte fornite dal medico di Rotondella, mostra. Alla domanda "vi sono canti popolari morali?" il medico condotto Leonardo Pastore il 15 marzo 1879 annotava che nel paese lucano "non vi è occasione di cantare ma di piangere", mentre, per porre in risalto l'enormità delle superstizioni, il medico di Teana annotava che "volendole accennare tutte bisognerebbe scrivere un libro".

Di estremo interesse, poi, la correlazione stabilita da taluni medici tra la presenza di pratiche tradizionali e la resistenza posta alla modernizzazione dell'agricoltura. Da questo punto di vista emerge un quadro generale in cui lo sviluppo delle colture doveva scontrarsi con saperi e sistemi definiti dai medici atavici e desueti, ma dai quali i contadini non osavano discostarsi.

Da Oliveto Lucano, alla domanda se le superstizioni gravassero sul lavoro nei campi, si rispondeva: "Il pregiudizio già radicato è che i lavori agricoli devono farsi come li facevano i loro genitori e sono pure riottosi ad ogni marcata innovazione che volessi attuare da qualche diligente proprietario"⁵², cui faceva eco il medico di Teana:

Non conoscendo il contadino le regole scientifiche dell'agricoltura, e facendo tutto per pratica, a seconda gl'insegnava il Nonno, si ha tuttavia a deplorare una quantità di pregiudizi che arrecano danno alla coltura dei campi. Così si vieta zappare le fave nel venerdì di Marzo perché divengono pitocchiose. Non si pianta il lauro per timore che muora il capo di famiglia, ecc.⁵³.

Infine, un sistema di credenze basato sulla magia e sulla superstizione, non poteva che condurre verso una graduale sottostima delle proprie facoltà, e precludere verso una visione sempre più fatalista, come veniva annotato a Tolve: "Come pregiudizio credesi più alla magia, agli scongiuri, alla potenza sconfinata dei santi, e precisa di S. Rocco loro protettore, in maniera che si rendono pigri, inerti, sperando invano il problematico aiuto"⁵⁴.

52 A.S.P. P.G., 1° vers., cart. 439, questionario del Comune di Oliveto Lucano.

53 A.S.P., P., G., 1° vers., cart. 439, questionario del Comune di Teana.

54 A.S.P., P., G., 1° vers., cart. 439, questionario del Comune di Tolve.

Oltre alla possibilità di cogliere valutazioni e atteggiamenti di alcuni protagonisti, le risposte ai questionari si presentano talvolta assai ricche sul piano documentario. Ad esempio, si apprende che a Melfi si festeggiava in maniera piuttosto singolare la ricorrenza della Pentecoste:

Le festività celebrate dai coltivatori sono di indole unicamente religiosa, così quelle dei Protettori, S. Antonio. A questa specie appartiene quella pur troppo bizzarra della Pentecoste, quando armati di fucile, dal vecchio al ragazzo di dieci anni, sogliono recarsi al Vulture, ove esta una Capella dedicata allo Spirito Santo, in commemorazione di una battaglia in tempi remotissimi, vinta contro gli abitanti delle città vicine, donde rientrano in città guidati da una goffa figura di generale, facendo continue scariche cò loro fucili⁵⁵.

Piuttosto enfaticamente, inoltre, emergono i giudizi espressi su alcune festività tradizionali, considerate di natura magica, e intrise di fanatismo. Relativamente a Tolve, il compilatore nell'indicare l'importanza della festività in onore di San Rocco, non mancava di segnalare che gli abitanti di quel comune fossero "divotissimi fino al fanatismo", mentre da Valsinni si scriveva che "il popolo va a Chiesa per abitudine, e senza esserne persuaso sinceramente", e da Cirigliano si precisava che "le festività più celebrate sono: il Natale, il carnevale, la Pasqua, e di qualche Santo che si professa fede, prevalendo il sentimento del divertimento"⁵⁶.

Più ricca di dettagli la descrizione di Episcopia:

I contadini celebrano tre festività in ogni anno, una nel maggio dedicata a S. Nicola di Bari, protettore del paese, un'altra nel giugno a S. Antonio da Padova e la terza in agosto alla Vergine della Neve. Queste tre festività sono puramente popolari, d'indole religiosa, ed i contadini le frequentano con sentimenti. La spesa delle bande municipali, e di giuochi pirotecnici in tale occasione è sostenuta dai contadini medesimi, con offerte in grano, candele, ed anco di agnello, e di qualche vitello, dalla cui vendita si ritrae il danaro pel mantenimento delle festività succennate⁵⁷.

Vi erano, tuttavia, anche giudizi diametralmente opposti, che ritraevano le festività tradizionali in linea con i dettami della Chiesa. Ad esempio, da Maratea si annotava che "le festività specialmente celebrate dai contadini sono la Pasqua, il Natale, e l'assunzione, il Corpus Domini ecc. con vero sentimento religioso"⁵⁸, mentre il medico di Brienza non mancava di evidenziare che "non si celebrano che le festività religiose le quali vengono frequentate con sentimenti di devozione e fede cattolica"⁵⁹.

55 A.S.P., P., G., 1° vers., cart. 439, questionario del Comune di Melfi.

56 A.S.P., P., G., 1° vers., cart. 439, questionario del Comune di Cirigliano.

57 A.S.P., P., G., 1° vers., cart. 439, questionario del Comune di Episcopia.

58 A.S.P., P., G., 1° vers., cart. 439, questionario del Comune di Maratea.

59 A.S.P., P., G., 1° vers., cart. 439, questionario del Comune di Brienza.

A fronte di queste e di altre posizioni piuttosto differenziate espresse sulle festività, ciò che colpisce sono due aspetti: da una parte che non si dicesse nulla circa occasioni rituali diverse da quelle legate al calendario religioso, come ad esempio il Carnevale (fatta eccezione per Ferrandina) e, dall'altra, che tutti mettessero in risalto l'importanza del ballo della tarantella, la presenza diffusa della zampogna, l'uso del bere vino.

Un quadro analogo fatto di silenzi, di giudizi intransigenti, di formulazioni moralistiche e pregiudizievole, ma anche di aperture documentarie e di spiragli analitici, emerge dalle risposte fornite ai quesiti relativi alle superstizioni e agli influssi sulla vita dei contadini (cfr. appendice), mentre più sobrie sembrano le descrizioni circa i metodi e i tempi dello svezzamento (cfr. appendice).

A questo punto, è utile dare la parola ai medici condotti, per vedere da vicino quale apparato normativo-valoriale si celi nelle parole impiegate nella compilazione dei questionari.

APPENDICE

Inchiesta *Bertani*: risposte ad alcune domande di interesse demologico

VI SONO CANTI POPOLARI MORALI? VI È TENDENZA AL CANTO INSENSATO O PEGGIO OSCENO?

ACCETTURA: *Vi sono canti insensati;*

ALBANO DI LUCANIA: Nessuna risposta;

ANZI: No;

BRIENZA: *Generalmente non si sentono che canzoni amoroze, ma canti insensati o osceni mai;*

CALVELLO: *Vi sono canti popolari, senza tendenza a canto insensato, osceno;*

CARBONE: No;

CASTRONUOVO S. ANDREA: *Canti morali, no, canti osceni, si;*

CIRIGLIANO: *Predominando nel popolo l'immaginazione vi è una tendenza al canto più nel senso nobile, elevando ora canzoni morali, ed ora amoroze canzoni;*

EPISCOPIA: *Non vi sono canti popolari morali, bensì una tendenza al canto amoroso, ma non si giunge però all'osceno;*

FERRANDINA: *Vi sono canti popolari in cui predomina l'elemento morale amoroso;*

FORENZA: No;

MARATEA: *Vi sono dei canti popolari morali. Non si sente mai qualche canto insensato ed osceno;*

MELFI: Nessuna risposta;

MISSANELLO: *Non vi sono canti popolari morali. Vi è molta tendenza all'insensato ed osceno;*

OLIVETO LUCANO: *Canti popolari morali ve ne sono ben pochi. Vi è invece alquanto tendenza ai canti insensati ed osceni;*

PESCOPAGANO: *Non vi sono canti morali o patriottici, vi è però del canto che tenta all'osceno, ma non può dirsi veramente tale;*

ROTONDELLA: *Al seguito della precedente osservazione non vi è occasione di cantare ma di piangere;*

RUOTI: *Vi sono canti popolari morali, ma non osceni;*

S. PAOLO ALBANESE: *Molti canti popolari, amorosi ma non osceni;*

STIGLIANO: *Vi sono molti canti popolari morali, ispirantisi soprattutto all'amore, non vi è tendenza al canto osceno o insensato;*

TEANA: *I canti popolari sono per lo più insensati. Il contadino saluta la sua bella al suono della zampogna nelle ore della notte, sfogandosi con parole, le quali racchiudono pochi sentimenti. Le contadine faticando giornalmente ripetono a coro dei canti popolari più in uso;*

TOLVE: *Non vi sono canti insensati ed osceni fra contadini. I contadini sono morali ed amorosi;*

VALSINNI: *Solo canti popolari volgarissimi;*

VIETRI DI POTENZA: *Vi è tendenza ai canti insensati;*

VIGGIANO: *NO.*

QUALI SIANO I DIVERTIMENTI ABITUALI DEI CONTADINI?

ACCETTURA: *L'unico divertimento abituale del contadino è di riposarsi nei giorni festivi e se può disporre di qualche soldo beve un bicchiere di vino in unione a degli amici;*

ALBANO DI LUCANIA: *Il ballo;*

ANZI: *Il ballo, il canto notturno, il giuoco alla morra, la maschera, le feste popolari del proprio e di vicini paesi;*

BRIENZA: *Nessuno;*

CALVELLO: *Il giuoco del vino nelle giornate feriali per taluni, la maggior parte degli altri poi si dedica al lavoro campestre;*

CARBONE: *L'unico divertimento del contadino consiste nel fare una serenata al suono della zampogna alla sua fidanzata, e qualche volta finirla con un ballo pastorale;*

CASTRONUOVO S. ANDREA: *Il ballo con la zampogna;*

CIRIGLIANO: *Il divertimento più abituale è il ballo;*

EPISCOPIA: *I contadini d'ambo i sessi quando lavorano in campagna, abitualmente si divertono cò canti popolari e nelle notti sereni i giovanotti al suono della ciaramella, strumento musicale antichissimo, offrono canzoni alle loro amanti. Il ballo poi è anche un divertimento abituale dei contadini, al suono d'organetto, tamburello, e ciaramella. Tale esercizio è anche igienico. Ma nei giorni festivi, ed anche in qualche giorno di lavoro, i giovanetti nelle cantine si divertono al giuoco delle carte, ed alla morra, consumando tempo e denaro, con danno della borsa, e della salute. Tale divertimento è riprovevole sotto tutti i rapporti;*

FERRANDINA: *I divertimenti abituali dei contadini nei giorni festivi, consistono nel giuoco della palla, del ballo e della mora. A questo giuoco sono soliti giuocarsi il vino;*

FORENZA: *I divertimenti abituali sono il giuoco a bere vino nei di che sono assenti dal lavoro;*

MARATEA: *Il divertimento abituale dei contadini consiste di radunarsi nelle feste principali ed al suono di una zampogna ballare per qualche tempo. Il giuoco alla palla raramente viene usato;*

MELFI: *I nostri coloni stanchi dalle durate fatiche della settimana, affranti dalle privazioni non usano divertirsi altrimenti nei giorni festivi che giucando al vino nelle cantine, onde il facile ubbriacarsi e la sorgente di tante risse che in alcuni casi terminano con ferite più o meno gravi o morte di alcuni di loro;*

MISSANELLO: *Divertimenti abituali non ci sono, meno il lavoro. Di rado si divertono, ma alla mora ed alle carte da giuoco per un bicchiere di vino. Alle volte si divertono al ballo patriarcale a suon di zampogna;*

OLIVETO LUCANO: *Il divertimento ordinario dei contadini è il giuoco alla mora condito con l'uso del vino, pel quale ànno simpatia allo spesso esagerata;*

PESCOPAGANO: *Il ballo ed il canto;*

ROTONDELLA: *Il giuoco della mora e danzano al suono della pira;*

RUOTI: *Giuoco del vino al cosiddetto tocco. Ballo paesano, ossia tarantella al suono del tamburello e chitarra battente;*

S. PAOLO ALBANESE: *La bettola ed il ballo nelle pubbliche strade;*

STIGLIANO: *Pochi sono i divertimenti abituali del contadino: il canto, il ballo ed il riunirsi per bere in compagnia un sorso di vino;*

TEANA: *I divertimenti più in voga è il giuoco della mora. Non appena si ha del tempo da perdere, specie nelle cattive stagioni si uniscono quattro o più amici a giocare il vino della mora. Nelle sere d'inverno, i giovani oltre il canto usano riunirsi nelle case e con le fidanzate ballano al suono della zampogna la tarantella. Sono appassionati per simile ballo, il quale invariabilmente si esegue da tempi remoti;*

TOLVE: *Solo nei giorni festivi i contadini si divertono col ballo, o col canto, o alla bettola, se la finanza lo permette;*

VALSINNI: *Il canto ed il ballo alle zampogne e di rado il giuoco a vino nelle bettole;*

VIETRI DI POTENZA: *Giuoco alla palla, alla mora ed ai balli campestri;*

VIGGIANO: *Operosità e lavoro.*

QUALI FESTIVITÀ SI CELEBRANO DAI CONTADINI, DI QUALE INDOLE E CON QUALI SENTIMENTI SI FREQUENTINO DA ESSI?

ACCETTURA: *Le feste da loro celebrate con pompa sono le familiari, come i matrimoni. Frequentano con piacere le feste religiose;*

ALBANO DI LUCANIA: *Nessuna risposta;*

ANZI: *Più le religiose che le civili: quasi sempre con sentimenti di superstizione;*

BRIENZA: *Non si celebrano che le festività religiose le quali vengono frequentate con sentimenti di devozione e fede cattolica;*

CALVELLO: *La domenica, le feste comandate, i Santi Padroni, e quelle solite a celebrarsi con grande concorso dei paesi limitrofi, e con sentimenti Religiosi;*

CARBONE: *Le festività che si celebrano dai contadini non sono che le religiose, perché non si conoscono in questi luoghi festività di altra indole;*

CASTRONUOVO S. ANDREA: *Festività religiose e con trasporto unicamente per i divertimenti che ne derivano;*

CIRIGLIANO: *Le festività più celebrate sono: il Natale, il carnevale, la Pasqua, e di qualche Santo che si professa fede, prevalendo il sentimento del divertimento;*

EPISCOPIA: *I contadini celebrano tre festività in ogni anno, una nel maggio dedicata a S. Nicola di Bari, protettore del paese, un'altra nel giugno a S. Antonio da Padova e la terza in agosto alla Vergine della Neve. Queste tre festività sono puramente popolari, d'indole religiosa, ed i contadini le frequentano con sentimenti. La spesa delle bande municipali, e di giuochi pirotecnici in tale occasione è sostenuta dai contadini medesimi, con offerte in grano, candele, ed anco di agnello, e di qualche vitello, dalla cui vendita si ritrae il danaro pel mantenimento delle festività succennate;*

FERRANDINA: *Gli ultimi giorni di carnevale, il di Pasqua, del Natale, e i giorni dé Patroni del Comune S.ma della Croce e S. Rocco. Nell'indole di queste feste predomina l'elemento religioso, ed il sentimento con cui si presentano è quello del divertimento;*

FORENZA: *Religiose;*

MARATEA: *Le festività specialmente celebrate dai contadini sono la Pasqua, il Natale, e l'assunzione, il Corpus Domini ecc. con vero sentimento religioso;*

MELFI: *Le festività celebrate dai coltivatori sono di indole unicamente religiosa, così quelle dei Protettori, S. Antonio. A questa specie appartiene quella pur troppo bizzarra della Pentecoste, quando armati di fucile, dal vecchio al ragazzo di dieci anni, sogliono recarsi al Vulture, ove esta una Cappella dedicata allo Spirito Santo, in commemorazione di una battaglia in tempi remotissimi, vinta contro gli abitanti delle città vicine, donde rientrano in città guidati da una goffa figura di generale, facendo continue scariche cò loro fucili;*

MISSANELLO: *Sono pochi i giorni consacrati alle festività ed al riposo, poco curandosi delle domeniche e di altri giorni festivi;*

OLIVETO LUCANO: *Sonovi poche pubbliche feste religiose, che si celebrano dai contadini, i quali vi concorrono più per amore di passatempo che per vera idea religiosa che va spegnendosi l'un di più che l'altro;*

PESCOPAGANO: *Non vi sono altre festività, tranne le religiose e specialmente in quella del Santo Protettore del comune si abbandonano ad ogni specie di allegrezza;*

ROTONDELLA: *Con molta ilarità il contadino si abbandona alle feste di Pasqua, Natale, S. Antonio di Padova Patrono del paese e Carnevale;*

RUOTI: *Le festività celebrate dai contadini sono quelle del patrono (S. Rocco), S. Vito, e Rosario che si frequentano con sentimento religioso;*

S. PAOLO ALBANESE: *Le sole festività religiose che aspettano tutti con sentimento di religione;*

STIGLIANO: *Le festività che si celebrano dai contadini sono specialmente religiose, e tuttavia si frequentano con sentimenti di devozione e di fiducia;*

TEANA: *Nel corso dell'anno i contadini sogliono solennizzare con bande musicali e fuochi pirotecnici alcune feste religiose. In simili giorni tutti sono al paese ed allegramente si divertono. Domina in qualche modo il sentimento religioso cattolico;*

TOLVE: *Qui non si celebrano che le feste solenni dell'anno, e quelle del protettore del paese S. Rocco, a cui sono divotissimi fino al fanatismo;*

VALSINNI: *Le festività religiose e con quel sentimento proprio del volgo, che va a Chiesa per abitudine, e senza esserne persuaso sinceramente;*

VIETRI DI POTENZA: *In generale tutte le feste del paese, in preferenza a poi quella del protettore S. Anselmo, S. Antonio, il Rosario ed il Carmine. Si frequentano da essi con sentimenti di devozione;*

VIGGIANO: *Religiose e ad esse corrispondenti.*

SUPERSTIZIONI

ACCETTURA: *Sono d'indole religiosa;*

ALBANO DI LUCANIA: *Niuna;*

ANZI: *Molte, donde la facilità alla ipocrisia e ... al ridicolo;*

BRIENZA: *Nessuna;*

CALVELLO: *Nell'ignoranza ed abrutimento del basso popolo regna qualche superstizione che per altro vedesi scomparire alla giornata a misura che l'istruzione progredisce;*

CARBONE: *Non ve ne sono;*

CASTRONUOVO S. ANDREA: *Quelle comuni a tutti i paesi cattolici;*

CIRIGLIANO: *Vi esistono molte superstizioni;*

EPISCOPIA: *Tutti i contadini sono superstiziosi, credendo che i morti escano dalle tombe, e camminino in tempo di notte, come pure prestano credenza à voluti Maghi, ai quali ricorrono in casi di malattie incurabili, per ottenere salute, con danno della borsa e della salute stessa, poiché i detti Maghi scroccano denaro dando rimedi insignificanti à numerosi clienti, senza ottenere l'intento, e tale superstizione inveterata non è stata possibile sradicarla dall'animo degli ignoranti contadini, ad onta che tanto il Parroco dall'altare, quanto gli insegnati nelle scuole si siano sforzati di togliere tali pregiudizi;*

FERRANDINA: *Esistono presso i contadini molte di quelle superstizioni tramandate da nostri Avi, come p.e. il canto della civetta si ritiene foriero di sventura, il versarsi dell'olio a serra, ecc.*

FORENZA: *Poco superstizioso;*

MARATEA: *Generalmente il contadino non è superstizioso;*

MELFI: *Poco o nulla superstizioso è il nostro popolo;*

MISSANELLO: *In maggioranza sono spregiudicati;*

OLIVETO LUCANO: *Speciali superstizioni non ve non sono tranne qualche attaccamento alla credenza nelle magherie, specialmente per le ragioni sanitarie;*

PESCOPAGANO: *Nella gente di contade non mancano delle superstizioni;*

S. PAOLO ALBANESE: *Gente spregiudicata;*

STIGLIANO: *Nessuna risposta;*

RUOTI: *Crede alla stregoneria, alle fate. Ritiene, nei casi di guarigione e di pericoli scampati, al miracolo di un santo;*

ROTONDELLA: *Credono alle maggie per inveterato pregiudizio;*

TEANA: *Le nostre popolane sono molto superstiziose. Esse credono ancora alla magia, alla triste influenza dei magari; agli spettri, alle correnti di cattivo augurio. I fatti più semplici e naturali sono interpretati cattivi. Così il vento im-*

petuoso è lo spirito di qualche morto. La tempesta è castigo di Santo. Volendole accennare tutte bisognerebbe scrivere un libro. Non posso però tacere di quelli che riguardano la salute; così il ragazzo ammalato nove volte su dieci viene preso dalla così detta occhiatina, ed è necessario l'intervento del prete. Molte donne fanno alzare le ossa del petto, che si credono cadute (...) contro qualunque morbo. Esse arrecano molti danni alla pubblica salute;

TOLVE: *Non mancano nulla di meno le superstizioni ed i pregiudizi;*

VALSINNI: *Si crede alla magia, all'esistenza di spiriti benigni e maligni, alle leggende e a moltissime altre sciocchezze dipendenti dalla credulità ed ignoranza;*

VIETRI DI POTENZA: *Ve ne esistono moltissime, e quelle in gran parte riguardano la salute del contadino. Molte non sono dannose quali sarebbero ad esempio il ligare strettamente gli alluci nell'itterizia, il portare dei talismani ed oggetti di simil genere. Altre nuocciono (...) che si trascurano i precetti dell'arte salutare per seguire i consigli di istrioni.*

VIGGIANO: *Creduli a sortilegi.*

PREGIUDIZI, IN QUANTO VALGONO SULLE ABITUDINI E SUL CARATTERE DELL'INDIVIDUO LAVORANTE

ACCETTURA: *Non ve ne sono;*

ALBANO DI LUCANIA: *Spregiudicati;*

ANZI: *Non poche. Rendono il lavoratore timido, pauroso, di facile (...) e pronto a sacrificare diverse ore, o parecchie giornate all'ozio;*

BRIENZA: *Le abitudini ed il carattere dei lavoratori non sono influenzati da pregiudizio di sorta;*

CALVELLO: *L'individuo lavorante benché attaccato alle vecchie abitudini pur tuttavia sente il beneficio del progresso e migliora gradatamente;*

CASTRONUOVO S. ANDREA: *Tende al passato;*

CARBONE: *Non influiscono ad altro, che a rendere il lavoratore tenace delle massime dei propri genitori;*

CIRIGLIANO: *Investiti dal pregiudizio malignano puranche il lavoro;*

EPISCOPIA: *Nessun pregiudizio che influisca sulle abitudini e sul carattere dell'individuo lavorante;*

FERRANDINA: *Nessuna risposta;*

FORENZA: *I pregiudizi lo rendono non di carattere fermo, ma dubbioso;*

MARATEA: *I pregiudizi sono vari, i quali non arrecano alcun influenza sull'animo del contadino;*

MELFI: *Pregiudizi di sorta non esistono in città;*

MISSANELLO: *In maggioranza sono spregiudicati;*

OLIVETO LUCANO: *Il pregiudizio già radicato è che i lavori agricoli devono farsi come li facevano i loro genitori e sono pure riottosi ad ogni marcata innovazione che volessi attuare da qualche diligente proprietario;*

PESCOPAGANO: *Son ben rari i casi che i pregiudizi dipendenti per loppiti da credenze in normali nell'ordine religioso, che producono nei contadini abitudini non convenienti alla salute, come il carattere che vedasi s fibrato anzicchè risoltero;*

ROTONDELLA: *Nessuna risposta;*

RUOTI: Per le superstizioni mentovate, abitualmente gli uomini in ogni domenica si portano in chiesa, ed in ogni giorno le donne, che sono molto attaccate alla confessione. In materia di offesa religiosa, si spingerebbero a qualunque cosa;

S. PAOLO ALBANESE: Nessuna risposta;

STIGLIANO: Molti tuttavia sono i pregiudizi e le superstizioni della classe agricola, e non poca influenza esercitano sulle abitudini e sul carattere dei lavoratori del suolo; sebbene però gli uni e le altre vadano man mano disappearing si a misura che progredisce lo sviluppo intellettuale della stessa classe agricola;

TEANA: Non conoscendo il contadino le regole scientifiche dell'agricoltura, e facendo tutto per pratica, a seconda gl'insegnava il Nonno, si ha tuttavia a deplorare una quantità di pregiudizi che arrecano danno alla coltura dei campi. Così si vieta zappare le fave nel venerdì di Marzo perché divengono pitocchiose. Non si pianta il lauro per timore che muora il capo di famiglia, ecc. ecc.;

TOLVE: Come pregiudizio credesi più alla magia, agli scongiuri, alla potenza sconfinata dei santi, e precisa di S. Rocco loro protettore, in maniera che si rendono pigri, inerti, sperando invano il problematico aiuto;

VALSINNI: Diversi, i quali si modificano grandemente l'abitudine dei lavoratori ed in particolare modo il loro carattere. Perciò sono per lo più timidi, fatalisti e paurosi;

VIETRI DI POTENZA: Pochissimi sono i pregiudizi del nostro popolo, anzi se si escludono la così detta influenza lunari, rimangono quasi a zero. Qui poi non si vuole discutere di quei tali pregiudizi ereditati dalle cognizioni scientifiche passate, e che vanno estinguendosi giorno per giorno;

VIGGIANO: Poco o nulla.

I BAMBINI LATTANTI PER QUANTI MESI SI COSTRINGONO NELLE FASCE?

ACCETTURA: Si costringono tra le fasce oltre un anno;

ALBANO DI LUCANIA: Per otto a dieci mesi;

ANZI: Per 8 a 10 mesi;

BRIENZA: Ordinariamente per un anno o più, finché dura la lattazione, è a notarsi che dopo i primi mesi sogliono lasciare colle braccia libere;

CALVELLO: Tra gli 8 ai 10 mesi i lattanti si costringono in fascia, in prosieguo sciolti colle braccia fino alla durata della lattazione di 15 ai 20 mesi;

CARBONE: Oltre l'anno, ma non più di mesi venti;

CASTRONUOVO S. ANDREA: Fino ai nove mesi;

CIRIGLIANO: Da 12 a 15 mesi i bambini si costringono nelle fasce;

EPISCOPIA: I bambini lattanti ordinariamente si costringono nelle fasce per nove o dieci mesi, ed in tale età sogliono vestirsi;

FERRANDINA: I bambini sono tenuti nelle fasce sino a mesi 10;

FORENZA: Fino al decimo mese;

MARATEA: I bambini stanno generalmente alla fasce per sei mesi;

MELFI: Sogliono i bambini tenersi costretti nelle fasce fino al 10° mese; meno in caso di malattia o cattiva costituzione, prolungandosi in questo caso nelle fasce fino al 15° mese;

MISSANELLO: *I bambini lattanti sono costretti nelle fasce ordinariamente a dieci mesi;*

OLIVETO LUCANO: *I bambini lattanti si tengono nelle fasce per circa 18 mesi;*

PESCOPAGANO: *Per soli sei mesi ed indi si vestono, affinché la muscolatura si rende più sviluppata per il principio fisiologico;*

ROTONDELLA: *Ordinariamente ad un anno;*

RUOTI: *Per un anno;*

S. PAOLO ALBANESE: *Per circa un anno;*

STIGLIANO: *Il bambino lattante si costringono nelle fasce fino all'età di otto o 10 mesi;*

TEANA: *I bambini si tengono nelle fasce fino al 9° mese;*

TOLVE: *I bambini se non passa l'anno di sua vita è sempre strinto dalle fasce;*

VALSINNI: *Costantemente dai nove a dieci mesi;*

VIETRI DI POTENZA: *Fino a diciotto mesi;*

VIGGIANO: *D'ordinario fino al 6° mese.*

QUALE È IL CRITERIO FISIOLOGICO CHE SUGGERISCE ALLE MADRI O ALLE NUTRICI LA SOMMINISTRAZIONE DELLA PAPPA AI LATTANTI? SI ATTENDE LA COMPARSA DEI PRIMI INCISIVI?

ACCETTURA: *Si somministra la pappa appena compariscono i primi incisivi;*

ALBANO DI LUCANIA: *La maggiore nutrizione suggerisce alle madri la somministrazione della pappa dopo i cinque mesi, senza attendere la comparsa dei primi incisivi;*

ANZI: *La comparsa dei primi denti;*

BRIENZA: *Unico desiderio è di avvezzarli a mangiare. S'incomincia a somministrare la pappa sempre dopo la comparsa degli incisivi;*

CALVELLO: *Generalmente lattano senza altra nutrizione sino agli 8 o 9 mesi tempo in cui incominciano colle pappine a pastina condite con olio, ed aglio, tranne quelle poche che sequestrano scarsissimo latte e per lo più si attende l'epoca della comparsa degli incisivi per somministrare alimenti più sostanziosi;*

CARBONE: *La comparsa soltanto de' denti;*

CASTRONUOVO S. ANDREA: *Si attende la comparsa dei primi incisivi;*

CIRIGLIANO: *Il criterio fisiologico della pappa è che i bambini si nutriscono meglio, non vanno soggetti a dolori ventrali, ed anche avvezzarli al cibo, attendendo i primi incisivi;*

EPISCOPIA: *Le madri o nutrici che scarseggiano del proprio latte per particolare idiosincrasia, o per condizioni fisiologiche peculiari, sogliono somministrare a bambini la pappa o qualche uovo, oltre il latte, ma ordinariamente si attende la comparsa di primi incisivi, dal 5° al 7° mese, per somministrare loro di cibi convenienti all'età infantile;*

FERRANDINA: *Il criterio di somministrare la pappa a bambini è quello di migliorarne la nutrizione, nonché avvezzarli ai cibi che costituiranno l'abituale alimento. La comparsa dei primi incisivi è il termine in cui suolsi incominciare la somministrazione della pappa;*

FORENZA: *Quando il ragazzo è ben pasciuto ed il latte della madre è scarso per la nutrizione in allora fanno uso della somministrazione della pappa;*

MARATEA: *Il criterio che hanno le contadine si è di somministrare la pappa quante volte il latte è scarso e non in tale quantità da ben allevare il bambino. La comparsa dei primi incisivi non si attende con molta premura;*

MELFI: *Il criterio per cui la madre o la nutrice somministrano i primi alimenti ai bambini sono vaghi, chè fondasi in gran parte su di usi inveterati in paese. In generale si costuma dare il primo alimento quando, sopraggiungendo(...) nel periodo di allattamento, tal secrezione lattea diminuisce senza prendere la sua qualità. In contrario suole attendere il quinto mese (...). Lo svezzamento invece vuole farsi costantemente dopo spuntati i canini;*

MISSANELLO: *Il criterio fisiologico per somministrare la pappa è suggerita dalla scarsezza del latte, e dall'appetito del bambino. Non si attende la comparsa de' primi incisivi;*

OLIVETO LUCANO: *Nessun criterio teorico suggerisce la somministrazione della pappa oltre il latte ai bambini, ne si attende la comparsa dei primi incisivi. Se ne fa uso appena le agitazioni ed il pianto dei bambini li fa supporre insoddisfatti della quantità o della qualità del latte;*

PESCOPAGANO: *Il criterio fisiologico che suggerisce alle madri per somministrazione della pappa o cosa simile, è quello che accorte, che i bambini hanno bisogno di molta nutrizione non avendo latte sufficiente, suppliscono con i mezzi sopradetti unitamente al latte. E ciò avviene all'osservanza allo spuntare de' primi incisivi nel settimo ed ottavo mese;*

RUOTI: *Se delle volte si somministra della pappa oltre del latte prima della comparsa degl'incisivi, ciò si avvera quando vi è deficienza di latte, del resto si attende la comparsa degl'incisivi;*

ROTONDELLA: *Il criterio della madri nell'aggiungere la pappa alla lattazione, dipende dall'idea di meglio nutrirsi i ragazzi. Però non tutte le madri attendono alla comparsa degli incisivi;*

S. PAOLO ALBANESE: *La voracità del bambino o la scarsezza del latte della madre senza riguardo alla comparsa dei primi incisivi;*

STIGLIANO: *La madre o nutrice dall'8° mese in poi sogliono cominciare a somministrare ai loro bambini la pappa oltre il latte. Talune prendono norma dalla comparsa dei primi quattro incisivi;*

TEANA: *Le donne per timore che venisse meno il latte sogliono avvezzare i bambini a cibarsi più dai primi mesi. Di rado si aspetta la comparsa dei denti incisivi;*

TOLVE: *Si somministra la pappa appena si può al bambino, alle volte non si aspetta neppure alla dentizione;*

VALSINNI: *Nessuna risposta;*

VIETRI DI POTENZA: *Oltre l'età del bambino, l'istinto dello stesso che lo chiama a domandare altro alimento. Non si incomincia a dare altro alimento oltre il latte al bambino che non abbia passato gli otto mesi;*

VIGGIANO: *Quello che alla madre o nutrice fa vedere che con latte abbondante, il lattante non si sazia.*

IN QUAL MODO È PREPARATO IL PRIMO CIBO CHE SI SUOL DARE AI LATTANTI?

ACCETTURA: *Si suol dare ai lattanti per primo cibo pan cotto, pastina ed uova;*

ALBANO DI LUCANIA: *Pan cotto col grascio, uova e pasta;*

ANZI: *Con la così detta pappa, o col tuorlo d'Uova;*

BRIENZA: *Il primo cibo che suole amministrarsi ai lattanti, sono il pan-cotto, le uova e la pastina;*

CARBONE: *Pane bollito ed uova arrostitite;*

CALVELLO: *Nessuna risposta;*

CASTRONUOVO S. ANDREA: *Pane cotto con olio;*

CIRIGLIANO: *E' il pan cotto appena condito con olio, (...) al sale;*

EPISCOPIA: *Il primo cibo che si dà à lattanti è il pan cotto in acqua condita con poco sale, ed un poco di sugna. Col pan cotto si mescola qualche uovo, e dopo qualche mese si somministrano pastine ben cotte;*

FERRANDINA: *Il primo cibo che duolsi dare à lattanti consiste in pastina cotta nel brodo di carne, ovvero pane intinto nel torlo d'uovo. Più si adopera la pastina scaldata con zaccaro;*

FORENZA: *Pane cotto in acqua con pochissimo quantità di grasso;*

MARATEA: *Il primo cibo che si suol dare ai lattanti è pane con uova;*

MELFI: *Il primo cibo che suole somministrarsi ai bambini, viene preparato con sostanze fecolanti, farina di riso, mica di pane, pasta di frumento, che sotto forma di pappa;*

MISSANELLO: *Il primo cibo che si dà à lattanti è pane cotto condito con grascio ed olio, ovvero pasta di casa;*

OLIVETO LUCANO: *Il primo cibo che si concede ai bambini componesi di uova e pasta cotta;*

PESCOPAGANO: *Cuocendosi pappa o pastina si prepara il primo cibo per lattante;*

ROTONDELLA: *La pappa;*

RUOTI: *Pane cotto con uova;*

STIGLIANO: *Il primo cibo che suol darsi ai lattanti è il pane cotto condito di poco olio e sale. Tali altri danno la semolina pur condita con olio e sale, ovvero col latte e più tardi si passa a dar a bere le uova calde;*

S. PAOLO ALBANESE: *Pappa e zuppa col vino;*

TEANA: *I primi cibi che si danno ai lattanti sono le uova fresche, ovvero il pancotto composto di pane ed uova, ovvero pane e formaggio;*

TOLVE: *Il primo cibo che si dà è il pancotto condito coll'olio;*

VALSINNI: *Pane cotto, uova, latte di capra, tagliolini;*

VIETRI DI POTENZA: *Pan cotto con olio di ulivo, o con formaggio, torlo di uova, ed anche le minestre ed altro che mangiano i genitori;*

VIGGIANO: *Semplicemente con pappina al brodo, all'acqua o al vino.*

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Studi antropologici italiani e rapporti di classe. Dal positivismo al dibattito attuale*, F. Angeli, Milano 1980.
- AA.VV., *L'antropologia Italiana. Un secolo di storia*, Laterza, Roma-Bari 1985.
- AA.VV., *Ricordando Giovanni Battista Bronzini. Incontro organizzato dal circolo "La Scaletta" e dalla fondazione "Zétema" di Matera il 22 aprile 2002*, «Lares», anno LXVII, n. 4, ottobre-dicembre 2001, pp. 657-672.
- AA.VV., *La sociologia del positivismo italiano*, «Quaderni di Sociologia», XXIX, 1980-1981, n.2.
- Amalfi G., *La festa della Bruna in Matera*, «Archivio di Etnografia», anno I, 1, 1999, pp. 95-99.
- Bertani A., *Sul metodo adottato per l'inchiesta*, in M. Panizza, *Risultati dell'inchiesta istituita da Agostino Bertani sulle condizioni sanitarie dei lavoratori della terra in Italia. Riassunto e considerazioni*, Stabilimento Tip. Italiano, Roma 1890, pp.1-9.
- Bronzini G. B., *Valori e forme della poesia popolare italiana nella cultura della prima metà dell'Ottocento*, Montemurro, Matera 1961.
- Bronzini G. B., *Lineamenti di storia e analisi della cultura tradizionale*, Ed. Ateneo, Roma 1971.
- Bronzini G. B., *Raffaele Riviello e la cultura lucana dell'ultimo '800 e del primo '900*, in AA.VV., *Familiare '82. Studi offerti per le nozze d'argento a Rosario Jurlaro e Nunzia Ditunno*, Amici della "A. De Leo", Brindisi 1982.
- Bronzini G. B., *Antropologia e medicina popolare. Note sugli studi dei positivisti italiani*, «La ricerca folklorica», 1983, n. 8, pp. 13-16.
- Bronzini G. B., *La "Lucania Letteraria" del 1885. Letteratura popolare e dialetto. I. Presentazione, II Testi*, «Lares», 1984, L, n. 2 e n.3, pp. 249-251 e 369-447.
- Bronzini G. B., *Intellettuali e poesia popolare nella Sicilia dell'Ottocento*, Sellerio, Palermo 1991.
- Bronzini G. B., *L'etnografia del Regno di Napoli nell'inchiesta napoleonica e murattiana*, in A. Cestaro, A. Lerra, a cura di, *Il Mezzogiorno e la Basilicata fra l'età giacobina e il decennio francese*, Atti del Convegno di Maratea 8-10 giugno 1990, 2 voll., Osanna, Venosa 1992, vol. I, pp. 263-279.
- Bronzini G. B., *L'etnografia lucana nel "Regno delle due Sicilie" di F. Cirelli*, «Bollettino Storico Della Basilicata», 1991, n. 7, pp. 105-160.
- Bronzini G. B., *Aspetti di vita e di cultura comunitaria nella storiografia lucana del sec. XIX*, «Bollettino Storico della Basilicata», 1992, n. 8, pp. 77-153.
- Bronzini G. B., *Vita e lavoro dei contadini attraverso le indagini agrarie e le storie municipali*, in *Storia della Basilicata*, 4 voll., a cura di G. De Rosa, A. Cestaro, *L'età contemporanea*, vol. IV, a cura di G. De Rosa, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 409-478.
- Bronzini G. B., a cura di, *Giacomo Leopardi. Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, Osanna, Venosa 1997.
- Capano A., Restaino A. M., Rizzo V., Lotierzo A., Rizzo B., *Omaggio a Michele G. Pasquarelli. Medico antropologo*, a cura di V. Rizzo, s.l., Erreci edizioni, 2002.
- Caracciolo A., *L'inchiesta agraria Jacini*, Einaudi, Torino 1976.
- Casetti A., Imbriani V., *Canti popolari delle provincie meridionali*, 2 voll., Loescher, Torino 1871-'72.

- Cautela A., *La sarcinedda mia. Melfi nei riflessi della sua storia e della sua leggenda. Versi e prosa dialettali. Usi e tradizioni*, Nucci e Salvatore, Melfi 1928.
- Cestaro A., *Le grandi inchieste parlamentari*, in G. De Rosa, a cura di, *Storia della Basilicata*, vol. IV, *L'età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 201-225.
- Cocchiara G., *Gli studi di tradizioni popolari in Sicilia. Introduzione alla storia del folklore italiano*, Palermo 1928.
- Cocchiara G., *Storia degli studi delle tradizioni popolari in Italia*, Palumbo Palermo, 1947.
- Cocchiara G., *Storia del folklore in Europa*, Boringhieri, Torino 1952.
- Cocchiara G., *Popolo e letteratura in Italia*, Einaudi, Torino 1959.
- Congedo U., *Note di folklore melfitano (canti e proverbi)*, a cura di F. Mirizzi, Libria, Melfi 1992 (ed. or. 1911).
- Cirelli F., *Il Regno delle due Sicilie descritto ed illustrato ovvero descrizione topografica, storica, monumentale, industriale, artistica, economica e commerciale delle provincie poste al di qua e al di là del faro e di ogni singolo paese di esse*, Tipografia Nobile, Napoli 1853.
- Cirese A. M., *Gli studi di tradizioni popolari nel Molise. Profilo storico e saggio di bibliografia*, De Luca Editore, Roma 1955.
- Cirese A. M., *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo 1973.
- Claps T., *A pie' del Carmine. Bozzetti e novelle basilicatesi*, Casa Editrice Nazionale Roux e Viarengo, Roma-Torino 1906.
- Corso R., *Folklore. Storia, oggetto, metodo, bibliografia*, Leonardo Da Vinci, Roma 1923.
- De Luna P., *Parole e silenzio. Rassegna bibliografica della cultura popolare*, Quaderni Regionali ENAIP, Cultura Popolare, Moliterno 1987.
- De Martino E., *Morte e pianto rituale. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Boringhieri, Milano 1958.
- De Rosa G., Cestaro A., a cura di, *Storia della Basilicata*, 4 voll., *L'età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- Di Natale V., *Per una bibliografia delle tradizioni popolari della Basilicata*, in F. Noviello, a cura di, *Cultura, meridionalismo e lotte contadine in Basilicata nel secondo dopoguerra*, Centro studi di Storia delle Tradizioni popolari di Basilicata, Bella 1984, pp. 361-363.
- Di Natale V., Carcereri L., a cura di, *Per Giovanni Battista Bronzini direttore di "Lares"*, Leo S. Olschki ed., Firenze 2002.
- Fabi A., *Documenti inediti romagnoli relativi all'inchiesta sulle costumanze popolari nel Regno italico*, «Lares», vol. 17, 1951, pp. 1-12; vol. 18, 1952, pp. 28-41.
- Fabiano M. A., *Le inchieste sociali del parlamento italiano tra il 1860 e il 1911*, «Quaderni di Sociologia», XXIX, 1980-1981, n.2, pp.236-266.
- Imbriani E., *Il fiorire degli studi sul folklore in Terra D'Otranto dopo l'Unità d'Italia*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia», Università degli Studi della Basilicata, Anno Accademico 1993-1994, Ermes, Potenza 1996, pp. 191-204.
- Imbriani E., *Gli studi di comunità in Basilicata*, «Studi etno-antropologici e sociologici», XXV, 1997, pp. 21-36.
- Jurlaro R., *Tradizioni di Basilicata in opere della prima metà dell'Ottocento*, in F. Noviello, a cura di, *Tipologia e valore delle culture regionali*, Lacaita, Manduria 1988, pp. 109-130.

- La Rocca L., *Pisticci e i suoi canti*, Off. Tipografica Editrice A. De Robertis, Putignano di Bari 1927.
- Lauria I., *Saggio sulla letteratura popolare della Basilicata (1921)*, con una nota introduttiva di G. B. Bronzini, «Lares», 1992, LVIII, n. 3, pp. 433-453.
- Lombardi Satriani L. M., *Realtà meridionale e conoscenza demologica. Linee per una storia degli studi demologici dagli anni postunitari alla conquista della Libia*, in Id., *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*, Sellerio, Palermo 1979, pp. 113-135.
- Lotierzo A., *Antropologia e cultura popolare. La Basilicata di M. G. Pasquarelli*, Laica, Manduria 1983.
- Lotierzo A., *Canti popolari di Spinoso. Studio e testi*, Ferraro, Napoli 1983.
- Luccioni L., *Le condizioni igieniche e sanitarie in Basilicata nella inchiesta Bertani*, «Rassegna Storica Lucana», 1993, n. 17-18, pp. 85-107.
- Mirizzi F., *Aspetti demoantropologici*, in Società Dante Alighieri, Comitato di Potenza, *Cultura nazionale e cultura regionale: il caso della Basilicata*, Atti del Convegno di Potenza 19-20 maggio 1997, Osanna, Venosa 1999.
- Mirizzi F., *La Basilicata dopo Levi, laboratorio e centro propulsivo di studi demoantropologici*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia», Università degli Studi della Basilicata, 2000, annali 10, pp. 177-207.
- Mirizzi F., *Giovanni Battista Bronzini demologo, progettista e scrittore di musei*, «Antropologia Museale», I, 2002.
- Mirizzi F., *Giovanni Battista Bronzini*, «La ricerca folklorica», 45, 2002, pp. 3-6.
- Mirizzi F., *Ricordando Giovanni Battista Bronzini*, «Paese», VI, 2002a, 24-25, pp. 10-12.
- Molinari Del Chiaro L., *Canti del popolo materano*, Tip. Raimondi, Napoli 1882.
- Nenci G., *Introduzione a S. Jacini, I risultati della Inchiesta Agraria. Relazione pubblicata negli Atti della Giunta per la Inchiesta Agraria*, Einaudi, Torino 1976, pp. XV-XVI.
- Noviello F., a cura di, *I canti popolari della Basilicata: storia e testimonianze della civiltà letteraria popolare*, Centro studi delle tradizioni popolari, Bella 1976.
- Ordine L., *Canti popolari basilischi. Canti popolari di Maratea*, Tip. Del Giambattista Basile, Napoli 1885.
- Panizza M., *Risultati dell'inchiesta istituita da Agostino Bertani sulle condizioni sanitarie dei lavoratori della terra in Italia. Riassunto e considerazioni*, Stabilimento Tip. Italiano, Roma 1890.
- Pani Rossi E., *La Basilicata. Studi politici amministrativi e di economia pubblica*, 3 voll., Tipi Giuseppe Civelli, Verona 1868.
- Pasquarelli M. G., *Noterelle folk-loriche per la Basilicata*, «Rivista delle tradizioni popolari italiane», I, 1893, pp. 635-641.
- Pasquarelli M. G., *Medicina, magia e classi sociali nella Basilicata degli anni venti. Scritti di un medico antropologo*, a cura di G. B. Bronzini, 2 voll., Congedo Editore, Galatina 1987.
- Placucci M., *Usi e pregiudizi dei contadini della Romagna*, Forlì 1818.
- Petraccone C., *Le due civiltà. Settentrionali e meridionali nella storia d'Italia*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- Puccini S., a cura di, *L'uomo e gli uomini. Scritti di antropologi italiani dell'Ottocento*, Cisu, Roma 1991.
- Ramella F., *Terra e telai. Sistemi di parentela e manifattura nel biellese dell'Ottocento*, Einaudi, Torino 1983.

- Riviello R., *Ricordi e note su costumanze, vita e pregiudizi del popolo potentino*, Tipografia Editrice Garramone e Santanello, Potenza 1893.
- Romanelli R., a cura di, *L'indagine sociale nell'unificazione*, «Quaderni Storici», n. 45, 1980.
- Tassoni G., *Inchiesta napoleonica sulle costumanze popolari nel dipartimento di Milano*, «Lares», vol. 26, 1-2, 1960, pp. 21-56.
- Toschi P., a cura di, *Romagna tradizionale. Usi e costumi, credenze e pregiudizi*, Licinio Cappelli Editore, Bologna 1963 (ed.or.1952).
- Toschi B. e P., *Documenti inediti sulla inchiesta napoleonica in provincia d'Arezzo*, «Lares», vol. 20, 1954, n. 2-3, pp. 1-42; vol. 21, 1955, n. 1-2, pp. 42-54.
- Tripepi A., *La "Processione dei Turchi" in Potenza. I "Pip'li" nelle feste di S Gerardo*, in Id., *Curiosità storiche di Basilicata*, Garramone, Potenza 1915.

LA MESSA A FUOCO DEL MONDO CONTADINO.

L'INCHIESTA PARLAMENTARE "FAINA" E LA MOSTRA DI ETNOGRAFIA ITALIANA TRA SAPERE DEMOLOGICO E APPROCCI DI ECONOMIA AGRARIA E POLITICA

1. PER INIZIARE: UNA STORIA DI SGUARDI

In una fotografia pubblicata nel 1910 da Giovanni Lorenzoni nell'inchiesta parlamentare Faina¹, si offre la seguente scena: sulla soglia di un laboratorio, in una cornice di ombre che sembra avvolgere i presenti, compare un artigiano mentre decora un carretto siciliano. Alla sua destra, quasi a ridosso, un anziano signore, dal fare distinto, ben vestito, munito di un bastone. Alle sue spalle un giovane garzone colto nel tentativo di strappare al maestro ancora qualche segreto. Il signore anziano in giacca e chapeau fissa con attenzione il "dipintore"² il quale, invece, con insistenza guarda altrove, verso il centro della macchina da presa.

La scena restituisce metaforicamente la storia di una relazione che si estrinseca attraverso sguardi selettivi: quello del signore in giacca che cerca il dipintore; quello del maestro che incrocia lo sguardo della macchina da presa; infine quello del fotografo che si concentra sul dipintore. Una storia, come avremo modo di appurare, di dinieghi e di consensi visivi, una storia che ben evidenzia una serie di dinamiche e di processi che attengono a modalità peculiari di percezione e di rappresentazione del mondo contadino di scena tra Ottocento e Novecento in particolari ambiti disciplinari.

2. L'INCHIESTA PARLAMENTARE "FAINA": LA PRIMA INDAGINE VISUALE DEL MONDO CONTADINO MERIDIONALE

L'inchiesta Faina, *Inchiesta parlamentare sulle condizioni dei contadini nelle province meridionali e nella Sicilia*, venne approvata il 19 luglio 1906³. A differenza della precedente inchiesta parlamentare sui *Lavoratori della Terra*, la

1 Cfr. Inchiesta parlamentare sulle condizioni dei contadini nelle province meridionali e nella Sicilia, *Sicilia*, Relazione del delegato tecnico Giovanni Lorenzoni, vol. VI, tomo I, parte III, IV e V, Bertero, Roma 1910, tav. X, fig. 36, p. 504.

2 È questa la denominazione impiegata nella didascalia che accompagna la fotografia.

3 Cfr. A. Prampolini, *Agricoltura e società rurale nel mezzogiorno agli inizi del '900. L'inchiesta parlamentare sulle condizioni dei contadini nelle province meridionali e nella Sicilia*, vol. I, *L'Agricoltura*, F. Angeli, Milano 1981.

nota inchiesta agraria “Jacini”⁴, alla quale in qualche modo pure si richiama, la “Faina” prevedeva una propedeutica ricerca tecnico-scientifica, analogamente, per certi versi, alla “Bertani”⁵. Fase di approfondimento e di acuta analisi territoriale che andava assolutamente tenuta distinta dalla riflessione e dalla proposta di natura politica di competenza delle Sotto Giunte, istituite in seno alla suddetta Commissione in ogni circoscrizione. Secondo il proposito di rendere le rilevazioni tecniche, da svolgersi in ciascuna delle cinque circoscrizioni, in qualche misura comparabili⁶, la Commissione affidò a Francesco Coletti⁷ (1866-1940) il compito di realizzare un apposito questionario-programma, che venne discusso dai membri dell’ufficio di Presidenza, per essere definitivamente approvato in data 11 marzo 1907⁸.

Il *programma-questionario* redatto da Coletti si articola in sette parti, in ciascuna delle quali è collocato un lungo elenco di quesiti che ben restituisce l’intento conoscitivo dell’inchiesta, protesa ad analizzare in maniera sistematica e capillare le reali condizioni di vita dei contadini, nonché gli assetti produttivi nelle province meridionali, a circa mezzo secolo dall’unificazione nazionale.

A connotare l’inchiesta tecnica concorse l’impostazione metodologica voluta da Coletti il quale, sulla scia di analoghe indagini svolte in alcuni paesi europei⁹, sottolineò, nella sua introduzione, il carattere oggettivo, assolutamente attendibile, che avrebbe dovuto caratterizzare l’indagine, fortemente ancorata

4 Cfr. A. Caracciolo, *L’inchiesta agraria Jacini*, Einaudi, Torino 1973; S. Jacini, *I risultati della inchiesta agraria. Relazione pubblicata negli Atti della Giunta per la Inchiesta agraria*, Einaudi, Torino 1976.

5 Cfr. M. Panizza, *Risultati dell’inchiesta istituita da Agostino Bertani sulle condizioni sanitarie dei lavoratori della terra in Italia, Riassunto e considerazioni*, Roma 1890. In relazione all’esito dell’inchiesta Bertani in una provincia specifica, cfr. E. V. Alliegro, *Sapere demologico e inchiesta parlamentari nell’Italia post-unitaria. L’esempio della “Bertani” (1878) sui lavoratori della terra in Basilicata*, «Bollettino storico della Basilicata», 2002, n. 18, pp. 13-48.

6 Cfr. R. Romanelli (a cura di), *L’indagine sociale nell’unificazione italiana*, «Quaderni Storici», n. 45, 1980.

7 Nella adunanza dell’Ufficio di Presidenza del 24 gennaio 1907 il Presidente della Commissione, on. Faina, presentò del Coletti il seguente profilo scientifico: “*insegnante di Economia e Statistica nella Università di Sassari, molto noto anche per la sua specialissima competenza in Economia Rurale ed Agraria essendo stato per cinque anni segretario generale della Società degli Agricoltori italiani ed anche nominato alla cattedra di Economia Politica applicata all’agricoltura nella Regia Scuola Superiore di Agraria di Perugia*”, in Archivio Centrale di Stato di Roma (d’ora innanzi A.C.S.R.), Atti Inchiesta Parlamentare Faina (d’ora innanzi A.I.P.F.), busta n. 5, fasc. n. 5. Su Coletti, inoltre, cfr. A. Prampolini, *Agricoltura e società rurale...*, cit., nota n. 34, p. 25.

8 A.C.S.R., A.I.P.F., busta n. 5, fasc. n. 5, processo verbale n. 2 del 24-01-1907.

9 In Francia l’inchiesta agraria ebbe luogo nel 1866, in Germania, coordinata da Max Weber, nel 1890, in Spagna nel 1902. Importanti annotazioni critiche di ordine teorico-metodologico, nonché storico e storiografico, sulle indagini europee, sono in P. Becker, W. Clark, ed. by, *Little tools of knowledge. Historical essays on academic and bureaucratic practices*, University of Michigan Press 2004.

a presupposti empiristi¹⁰. A riguardo, nelle annotazioni metodologiche, il Coletti precisava che: “nella redazione del programma bisognava prescindere da ogni personale o soggettivo punto di vista, da ogni particolare predilezione di metodo ecc. Bisognava essere della massima impersonalità”¹¹.

Coletti, inoltre, non mancava di richiamare i collaboratori al “più rigoroso e sincero metodo induttivo, che fa parte del patrimonio mentale d’ogni studioso di scienze economiche ed agrarie”¹². Inoltre, nella nota introduttiva che accompagna il questionario, lo studioso invitava i delegati a raccogliere documenti ufficiali, a elaborare dati statistici e, cosa davvero rilevante sul piano metodologico, a redigere storie di famiglia, secondo il metodo elaborato dal noto studioso Le Play. Ancora, e veniamo all’aspetto che attiene alle modalità di rilevazione dei dati, nella nota metodologica lo studioso richiamò i delegati all’uso della fotografia¹³. Nel paragrafo *Scopo del programma. Metodo col quale eseguirlo. Documenti. Fotografie. Controllo dell’opera dei delegati tecnici*, è dato leggere: “Giovamento, e non solo estetico, verrà all’inchiesta dalle fotografie che dovranno farsi di costumi o fogge di vestire, di abitazioni, di capanne, di strumenti agricoli, di tipi di persone, ecc.”¹⁴

Inoltre, in relazione alla specificità conoscitiva ascritta alla fotografia, veniva chiarito: “una fotografia ci dà meglio l’idea pronta ed esatta di una cosa che una lunga e minuziosa descrizione alla Balzac”¹⁵.

Può essere non del tutto irrilevante sottolineare l’apertura mostrata dal Coletti verso l’impiego della fotografia in una indagine che intendeva ispirarsi ad una rigorosa impostazione metodologica. Tuttavia, non deve neppure sfuggire che nelle annotazioni non comparivano affatto prescrizioni metodologiche volte ad orientare in maniera analitica la rilevazione fotografica. Tale mancata standardizzazione dell’impiego delle immagini, assolutamente coerente con l’impianto dell’inchiesta in cui risultava dominante l’uso di un questionario con domande aperte e la stesura di storie di famiglia, vale a dire l’enfasi posta sull’impiego di fonti e metodi che oggi definiremmo qualitativi, nella misura in cui si colloca tutto sommato al di fuori di taluni standard di utilizzo della fotografia, che pure si erano venuti affermando all’epoca¹⁶, si mostra ricca di

10 Cfr. M. A. Fabiano, *Le inchieste sociali del parlamento italiano tra il 1860 e il 1911*, «Quaderni di Sociologia», XXIX, 1980-1981, n. 2, pp. 236-266.

11 Inchiesta parlamentare sulle condizioni dei contadini nelle province meridionali e nella Sicilia, *Programma-Questionario dell’inchiesta*, vol. I, 1907-1911, Bertero, Roma p. 35.

12 Ivi, p. 38.

13 Cfr. F. Mattioli, *Sociologia Visuale*, Nuova Eri, Roma 1991, p. 23. Per un quadro generale circa l’impiego della fotografia nell’area meridionale cfr. M. Miraglia, *La documentazione etnofotografica sul Mezzogiorno d’Italia*, in F. Faeta, A. Ricci, a cura di, *Lo specchio infedele. Materiali per lo studio della fotografia etnografica in Italia*, Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni popolari, Roma 1997, pp. 155-187.

14 Inchiesta parlamentare sulle condizioni dei contadini nelle province meridionali e nella Sicilia, *Programma-Questionario dell’inchiesta...*, cit., p. 39.

15 *Ibid.*

16 Cfr. F. Faeta, A. Ricci, a cura di, *Lo specchio infedele...*, cit..

interesse. Essa, infatti, consente di dischiudere importanti piste di ricerca di carattere più generale che attengono al rapporto che si venne a creare tra documentazione fotografica e assetti teorico-metodologici di alcuni saperi che a vario titolo avevano assunto il mondo contadino quale oggetto di approfondimenti specifici. L'impiego della rilevazione fotografica del Coletti, secondo linee piuttosto generiche che certamente ignoravano alcune procedure che si erano affermate nella comunità scientifica coeva¹⁷, è probabilmente intelligibile se collocata in un particolare contesto storico, quello di fine Ottocento e inizio Novecento, in cui si stava consumando, all'interno dell'impalcatura teorico-metodologica di alcune discipline, un timido distacco, ma allo stesso tempo, significativo, dagli approcci tardo positivisti, senza tuttavia operare quel definitivo disincanto rispetto alle concezioni realiste e oggettiviste ascritte al dato visivo. L'uso della fotografia propugnato nell'Inchiesta sembra evidenziare una situazione di compromesso, tipica di una fase di transizione e di rivisitazione paradigmatica. Alla luce di tale lettura sembra plausibile ritenere che l'impiego della fotografia venisse legittimato alla luce della sua presunta capacità di trasposizione oggettiva della realtà, al suo potere disvelatore, ancora, alla sua propensione assertativa e alla sua vocazione all'enunciazione ritenuta chiara e non ridondante¹⁸, sebbene al di fuori di un preciso disegno conoscitivo, metodologicamente orientato e teoricamente sostenuto.

In effetti i delegati tecnici, proprio perché erano assenti precise codificazioni, attribuirono alla fotografia un ruolo piuttosto diverso all'interno delle rispettive attività di ricerca e di divulgazione. Ciò traspare piuttosto chiaramente dalle fotografie effettivamente pubblicate. Complessivamente, nelle relazioni ufficiali dell'inchiesta, compaiono 282 immagini. Si tratta del più importante apparato documentario sul Mezzogiorno di inizio Novecento prodotto nell'ambito di un'azione sistematica di rilevazione. In relazione alle singole circoscrizioni, le fotografie pubblicate risultano suddivise come segue: Sicilia 83; Campania 60; Calabria 54; Puglia 44; Abruzzo e Molise 22; Basilicata 19.

Il corpus visuale prodotto risulta piuttosto composito e riconducibile ad una tipologia multiforme: 1. masserie, case coloniche e case contadine, 85; 2. tipi di contadini e costumi, 30; 3. lavoro nei campi con ausilio di mezzi meccanici, 24; 4. interni di centri abitati, 20; 5. paesaggio non agrario, 19; 6. opifici e cultura materiale, 18; 7. produzioni tipiche locali (zafferano, tabacco, canapa, bergamotto), 18; 8. pastorizia e zootecnia, 18; 9. paesaggio agrario, 12; 10. lavoro nei campi senza ausilio di mezzi meccanici, 11; 11. interno di abitazioni contadine, 8; 12. strumenti agricoli, 6; 13. feste, processioni e attività artigianali, 5; 14. emigrazione, 4; 15. membri della Giunta, 4.

Complessivamente assunte, le 282 fotografie restituiscono uno sviluppo diseguale dell'economia del Mezzogiorno, un vasto e variegato territorio contraddistinto da punte di innovazione e sacche di accentuata arcaicità.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cfr. F. Faeta, *Strategie dell'occhio. Saggi di etnografia visiva*, F. Angeli, Milano 2003².

Sul piano visivo, coerentemente con lo stato delle tecniche di registrazione visuale, risultano dominanti le fotografie relative a soggetti statici (edifici, case contadine, case coloniche, masserie, attrezzi di lavoro), e di paesaggi, agrari e non. Inoltre, le fotografie in posa sono decisamente preponderanti rispetto a quelle istantanee. Una considerazione a sé meritano le fotografie di interni, le grandi assenti di talune spedizioni etnografiche postume, le quali denotano la costruzione di un rapporto del tutto particolare con i luoghi e le persone della ricerca, un rapporto che i delegati riuscirono a costruire sul campo, fino alla volta dell'intimità domestica.

A destare tuttavia un certo interesse è la considerazione che malgrado Coletti avesse esplicitamente indicato nella sua breve nota la necessità che i delegati realizzassero fotografie di "costumi o fogge di vestire, di tipi di persone", tali fotografie, sebbene presenti, risultano davvero di scarsa rilevanza qualitativa e quantitativa. I delegati tecnici sembrano attratti da aspetti di altro genere, probabilmente maggiormente coerenti rispetto al disegno investigativo che erano chiamati a perseguire e maggiormente pertinenti rispetto al quadro disciplinare di riferimento.

Nelle succinte considerazioni di Coletti risulta dominante l'idea che la fotografia potesse soffermarsi sulla tipicità, catturarla e restituirla. Come a dire, alla fotografia è dato trasporre sinteticamente ciò che si sottrae all'irregolarità, che richiama un certo ordine, un certo ripetersi, che sarà possibile congelare, appunto, visivamente. Nella rilevazione concretamente articolatasi sul campo, la fotografia sembra invece proiettata a sottrarsi a tale imperativo e, tutto sommato, a non eludere una realtà maggiormente complessa, non ridicibile a stereotipi e a stilemi. Una realtà talvolta assunta, erroneamente, proprio nell'ambito del sapere demologico coevo, in termini uniformi, e che proprio l'inchiesta finiva con il negare e che la fotografia, paradossalmente, avrebbe potuto confermare o mistificare.

Del resto, che la fotografia, piuttosto riduttivamente, dovesse servire nell'inchiesta quale strumento atto a narrare la società contadina attraverso specifici capisaldi visivi chiamati a tipicizzare il reale, emerge chiaramente da alcune considerazioni svolte in seno al Consiglio di Presidenza. Come risulta dal verbale inedito dell'undicesima seduta del 15 novembre 1907, alla Presidenza era giunta una nota di spese relative a materiale fotografico, per un ammontare complessivo di 400 lire. Poiché si trattava di una somma davvero rilevante, considerato, tra l'altro, che essa era relativa ad una sola Circoscrizione, l'ufficio di Presidenza nell'affrontare tale questione non mancò di chiarire il significato e la funzione da serbare alla fotografia nel quadro complessivo della ricerca e delle pubblicazioni: "È opportuno far osservare (...) che tali spese devono essere contenute in giusti limiti pel fatto che devono riprodursi in fotografie e pubblicarsi nelle relazioni soltanto poche e tipiche fotografie"¹⁹.

19 A.C.S.R., A.I.P.F., busta n. 5, fasc. n. 5.

È evidente che proprio l'indagine tecnico-scientifica, svolta nell'ambito dell'inchiesta parlamentare per decostruire un mondo troppo frequentemente letto a partire da una prospettiva monolitica, correva il rischio di rivedere comparire, proprio nelle fotografie, gli spettri di una società complessa troppo semplicisticamente ridotta in quegli anni a poche dimensioni, secondo un approccio di standardizzazione e di classificazione visuale.

3. ICONOGRAFIA DEL SOTTOSVILUPPO: L'INDAGINE DI EUGENIO AZIMONTI

Il compito di redigere la relazione tecnica sulla Basilicata venne affidato a Eugenio Azimonti (1880-1953), mentre come relatore della Sotto Giunta per la Basilicata e la Calabria fu nominato Francesco Saverio Nitti (1868-1953).

Eugenio Azimonti, al quale era stata assegnata in un primo momento anche la Calabria²⁰, era nato in provincia di Varese. Nel 1904, dopo aver svolto i suoi studi presso la Scuola Superiore di Milano, condusse una approfondita ricerca di carattere agrario in Lombardia e, nel 1905, a seguito di alcune esperienze maturate nel Mezzogiorno in qualità di agricoltore, e i primi contatti con la scuola di Portici, divenne titolare di una delle cattedre ambulanti di agricoltura istituite in Basilicata ai sensi della legge speciale del 1904. Nel 1907, anno in cui ebbe l'incarico per l'inchiesta Faina, Azimonti risultava direttore dell'ufficio regionale consorzi del Mezzogiorno, a Napoli, dove consolidò il rapporto con Giustino Fortunato, che lo avrebbe definito uno dei maggiori studiosi e conoscitori della società rurale lucana.

Tra giugno e luglio 1907, in soli due mesi, Azimonti svolse la ricerca di campo, recandosi nei quattro distretti lucani che l'esercizio della pratica agronomica gli aveva consentito di conoscere approfonditamente. Tra agosto e aprile del 1908 ultimò l'elaborazione del materiale, mentre lo spoglio delle fonti e la redazione del resoconto vennero completati nel mese di agosto del 1908. In meno di due anni la ricerca di circa 200 pagine fu pubblicata quale tomo I del volume V negli atti ufficiali dell'inchiesta²¹. È in questo libro che compaiono diciannove fotografie (ciascuna provvista di una didascalia parzialmente riportata nell'apposito indice delle tavole), alcune delle quali, molto probabilmente, realizzate dallo stesso Azimonti²².

20 Cfr. A.C.S.R., A.I.P.F., processo verbale n. 9 del 08-04-1907. In tale verbale si legge: *“Per le gravi difficoltà ed obiezioni mosse dal Ministero di Agricoltura alla nomina del prof. Azimonti a delegato per la Basilicata e la Calabria si è dovuto limitare l'incarico del prof. Azimonti alla sola Basilicata”*.

21 Inchiesta parlamentare sulle condizioni dei contadini nelle province meridionali e nella Sicilia, *Basilicata e Calabria, Relazione del delegato tecnico Eugenio Azimonti*, vol. V, Tomo I, Bertero, Roma 1909.

22 Nell'introduzione al volume, Azimonti precisa: *“le poche fotografie riprodotte nel testo della relazione sono in gran parte, se non tutte, dovute all'opera del Sig. Sansoni, allora sorvegliante esperto della Cattedra ambulante di agricoltura”*.

Il territorio della Basilicata, suddiviso in quattro circondari (Matera, Potenza, Melfi, Lagonegro), venne suddiviso da Azimonti in tre zone, alle quali corrispondevano determinati e specifici assetti produttivi, fondiari, demografici e sociali: la zona della montagna (Basilicata montuosa occidentale); delle marine (Basilicata pianeggiante orientale); e media (Basilicata collinare).

Alla zona della montagna, che occupa con il 90% pressoché la totalità del territorio della Regione, Azimonti dedica l'attenzione maggiore. Essa risulta caratterizzata da clima freddo con inverni piuttosto lunghi, da terra instabile e poco fertile, da un paesaggio ricco di boschi e di pascoli, con scarsissima presenza di colture arborate. Un territorio in cui la viabilità e i sistemi di comunicazione sono precari, l'agricoltura arretrata, in cui predomina una estrema polverizzazione fondiaria, l'assenza dei proprietari, in cui dilaga l'usura, il disboscamento, il disordine delle acque, la malaria, l'ignoranza, l'emigrazione.

In questa prima parte della relazione sono incluse dodici fotografie in cui i contadini sono ritratti sui campi mentre sono dediti alle attività lavorative. Ad esse Azimonti conferisce la funzione di rappresentare visivamente taluni aspetti specifici dell'area montana, riconducibili al suo assetto produttivo e allo stato arcaico dell'agricoltura. In questa sezione, piuttosto chiaramente, Azimonti assegna alla fotografia il compito di attestare visivamente la fatica immonda di poveri contadini colti in attività di mera sussistenza. Immagini di piccole imprese armentizie, congiuntamente a scene di attività incentrate intorno ad un'agricoltura arcaica, come la semina di fave a buche, la sgranatura e lo scartocciamiento del granturco, la raccolta di patate, il trasporto del letame, svolgono la funzione di fissare le coordinate per una lettura dei quadri ambientali e degli assetti produttivi in termini di assoluta precarietà. Piuttosto significativamente, tutto ciò avviene senza mai sfociare in una rappresentazione stereotipata del mondo contadino, pertanto al di fuori sia di cliché tipici di certa enfattizzazione spettacolare della miseria e sia dell'esaltazione romantica della vita silvo-pastorale.

In questa sezione le fotografie sostengono e rafforzano il testo, secondo il proposito di attestare un'area meridionale non ancora avviata sulla strada della modernizzazione. Un mondo contadino faticosamente aggrappato all'esistenza attraverso il lavoro nei campi, contrassegnato da un indice di produttività piuttosto contenuto.

La seconda zona, quella orientale delle marine, è caratterizzata invece da assetti produttivi e da quadri ambientali di tutt'altro genere, tipici dell'agricoltura estensiva. In questa sezione compaiono quattro fotografie. La prima, nel territorio di Pisticci, ritrae un'azienda con ricoveri di animali in un'area quotizzata destinata a maggese crudo, mentre le altre tre sono relative al latifondo ionico, alle immense aziende di cerealicoltura, in cui le immagini non ritraggono le distese monoculturali, gli ampi orizzonti del paesaggio del grano, piuttosto scene volte a documentare il mancato rinnovamento, che contraddistingue in questo caso finanche le grandi aziende capitaliste.

La terza zona, o zona centrale, è quella a cui Azimonti conferisce meno importanza sul piano visuale. In questa parte compaiono soltanto tre fotografie dedicate all'area collinare povera, in particolare alla media Valle dell'Agri in

cui si scorgono pastori ricoperti da pelle di capra. Nessuna fotografia, piuttosto stranamente, viene dedicata da Azimonti alle colline arborate del Vulture, ovvero a quella parte di Basilicata tutto sommata florida, la cosiddetta Basilicata Felix, dove l'olivicoltura e la viticoltura, praticate secondo una logica non di mero autoconsumo, sembrano aver raggiunto un alto livello di produttività.

Nella relazione tecnica sulla Basilicata, in cui vi sono attente e ben documentate osservazioni critiche nei confronti della legge speciale del 1904, in particolare sulle quotizzazioni che avrebbero favorito la piccola proprietà contadina, quindi un'economia di autosussistenza, nonché acute riflessioni relative ai processi di modernizzazione e di trasformazione in atto, Azimonti sostiene che la meccanizzazione non implichi automaticamente la modernizzazione, e afferma che le trasformazioni sociali e culturali più profonde siano ascrivibili unicamente ai contadini, ai loro viaggi verso le americhe, e non all'intervento pubblico.

Ad essere tratteggiata, pertanto, è una società contadina complessa, in trasformazione, colta con sobrio distacco a partire da una solida strumentazione scientifica disposta da una scienza agronomica molto attenta alla dimensione sociale, ma poco incline a recepire lo sguardo del fotografo.

Le diciannove fotografie inserite da Azimonti nella relazione tecnica costituiscono nel quadro dell'inchiesta Faina il corpus visuale di minore rilevanza quantitativa. Inoltre, e ciò è davvero rilevante, al di là della dimensione quantitativa, esse, analizzate sul piano qualitativo, risultano assolutamente inadeguate ad accennare, pur minimamente, alla complessità dell'analisi svolta dall'autore, sia sul piano della caratterizzazione dei quadri ambientali, sia sul piano della ricostruzione dei rapporti di produzione, sia su quello dello stato dell'agricoltura e della vita dei contadini. Eppure lo studioso dovette senz'altro servirsi per l'espletamento della pratica agronomica, nel quadro dei canoni metodologici della disciplina di riferimento, dello sguardo e della capacità investigativa proprio di un occhio abile ed esperto. L'analisi morfologica (e cromatica), ad esempio, indirizzata verso la disamina di forme e colori, dovette senz'altro accompagnare il concreto svolgersi della professione, caratterizzando un sapere che faceva della capacità di discernimento oculare un insostituibile strumento di conoscenza per cogliere lo stato di salute dei campi, così come l'eventuale condizione patologica. È evidente che i cicli agrari si estrinsecano in una complessa fenomenologia visiva che uno sguardo esperto deve assolutamente saper decodificare. Ed è proprio su questo piano che si registra inesorabilmente il distacco con la fotografia e prende corpo una certa diffidenza di Azimonti nei confronti del fotografare. Probabilmente proprio la documentazione fotografica, monocromatica, agli occhi di Azimonti, avrebbe irrimediabilmente cancellato il rigido sistema di segni di cui il paesaggio agrario si compone, vanificando la scrupolosa disamina visiva svolta da uno sguardo esperto, abile e acuto, uno sguardo perspicace.

Nelle fotografie di Azimonti, pertanto, c'è soltanto spazio per la rappresentazione di un'economia di autosussistenza assolutamente da redimere, trasposta in una iconografia della marginalità e del sottosviluppo in cui la fotografia registra il lavoro nei campi piuttosto che accennare allo stato dell'agricoltura.

È il contadino piccolo-proprietario che interessa Azimonti il quale, come traspare dai volti sereni ritratti, era riuscito a costruire un rapporto intimo, di estrema vicinanza, con quei luoghi e quegli uomini, in virtù certamente del sapere di cui era depositario. Per certi versi analogamente a Carlo Levi, il medico amico dei contadini, il dottore della buona salute a cui sarà concesso, alla stregua di un santo taumaturgo²³, seguire i diseredati fin dentro casa, secondo l'intento di portare sollievo dove domina la sofferenza, all'agronomo Azimonti, il dottore dei buoni raccolti, sarà dato recarsi indisturbato sui poderi colinari dove regna l'infertilità, per attivare interventi salvifici per la conquista dell'agognata fertilità.

4. ICONOGRAFIA DEL DISSESTO AMBIENTALE E DELLA MODERNIZZAZIONE: LA RELAZIONE DI FRANCESCO SAVERIO NITTI

L'inchiesta Azimonti venne utilizzata in termini di canovaccio investigativo per i lavori della Sotto Giunta parlamentare la quale, nel 1910, diede alle stampe il volume a firma di Francesco Saverio Nitti.

La Basilicata, la terra delle foreste, era diventata, secondo la scrupolosa indagine di Nitti, il luogo del disboscamento selvaggio che causava il dissesto idrogeologico, a sua volta responsabile della malaria. In tale quadro di desolante e perdurante miseria, ai contadini più poveri non restava che l'emigrazione, da considerarsi, secondo lo statista, quale strada contadina alla modernizzazione, quale fattore di grande trasformazione economica, sociale e culturale, capace di incidere sul fatalismo funesto, innanzi al quale il contadino si era dovuto piegare nel corso della sua storia millenaria.

Anche la Sotto Giunta fece ricorso alla fotografia, e il volume relativo alla Basilicata e alla Calabria presenta complessivamente 143 fotografie, di cui 52 dedicate alla Lucania.

Nelle *Avvertenze*, relativamente all'autore delle immagini, Nitti molto opportunamente specificò:

In tutti i viaggi la Sottocommissione ha avuto la fortuna di aver con sé il prof. Giuseppe de Lorenzo, ordinario di geografia fisica nella R. Università di Napoli. L'illustre scienziato (cui si deve anche il I capitolo della parte I di questa relazione) è stato spesso guida preziosa in molte indagini. A lui si devono anche quasi tutte le fotografie che sono in questa relazione.²⁴

Le 143 fotografie sono distribuite nelle sei parti in cui il volume si articola: *La terra e gli uomini*; *Lo stato attuale della ricchezza*; *Le cause modificatrici*; *L'agricoltura nella sua situazione attuale*; *I lavori agricoli nella loro situazione attuale*;

23 Cfr. D. Fabre, *Carlo Levi nel paese del tempo*, in G. Charuty, a cura di, *Nel paese del tempo. Antropologia dell'Europa cristiana*, Liguori, Napoli 1995, pp. 17-45.

24 Inchiesta parlamentare sulle condizioni dei contadini nelle province meridionali e nella Sicilia, *Basilicata e Calabria, Relazione della Sotto Giunta Parlamentare*, vol. V, Tomo III, Bertero, Roma 1910.

Una politica di rinnovazione. A differenza di Azimonti, Nitti, con il sostegno attivo e creativo del geologo De Lorenzo, napoletano di adozione ma lucano di nascita, scienziato che ben conosceva la tecnica fotografica, nonché il territorio meridionale, non costringe la rilevazione visuale in un ambito monotematico. Sembra, piuttosto, coerentemente con l'impiego scientifico della fotografia maturato nell'ambito delle discipline geologiche e geografiche praticate dal De Lorenzo, che la Basilicata sia messa a fuoco a partire da uno sguardo che unisce all'analisi socio-politica e alla propensione alla denuncia, propria del parlamentare Nitti, la perspicacia visuale e l'attitudine investigativa, tipica del geologo De Lorenzo. Ne scaturisce una rilevazione matura, tutt'altro che improvvisata, prodotta da un insolito connubio, a tratti simbiotico, tra Nitti e De Lorenzo, sodalizio apparentemente assoggettato ad una logica tardo positivista di basso profilo descrittivista, ma in effetti connesso ad una specifica filosofia ed epistemologia del dato visivo, considerato, come vedremo, un elemento fondamentale per la costruzione del sapere.

La prima parte, *La terra e gli uomini*, a firma di De Lorenzo, è dedicata alla descrizione della configurazione geologica e ambientale delle due regioni. L'apparato iconografico registra aspetti deleteri tipici di una fase avanzata di dissesto idrogeologico opportunamente evidenziato attraverso campi lunghi di profili montuosi spogli, corsi d'acqua incontrollati, versanti rocciosi improduttivi.

Nella seconda parte *Lo stato attuale della ricchezza*, le fotografie illustrano la principale risorsa delle due regioni, la montagna, che concede ora nei paesaggi rovinosi della Locride, ora nelle zone pianeggianti e collinari della Basilicata, ora nelle fitte foreste Silane, territori ideali per la coltivazione, per il pascolo e finanche per l'avvio di una moderna industria del legno.

Molto più corposa risulta la documentazione fotografica relativa alla terza parte, *Le cause modificatrici*. Qui le immagini raccontano momenti di assoluta drammaticità. È evidente, infatti, come i terremoti succedutisi con straordinaria violenza (gli ultimi nel 1905 e 1908), iconizzati in immagini di abitazioni crollate, aziende e centri storici completamente distrutti, siano entrati in modo tangibile nella vita stessa delle popolazioni, al punto da alimentare una psicologia della paura, concretizzatasi nell'insicurezza del vivere. Tutto ciò risulta trasposto e suggellato in una tanatologia visuale, quasi a futura memoria, in una eloquente iconografia della morte che, in qualche modo, dà seguito alle rilevazioni visuali svolte da Robert Mallet²⁵ in occasione del terremoto del 1857.

25 Proprio in Basilicata ebbe luogo la prima campagna sistematica di rilevazione fotografica relativa ad un evento tellurico, cfr. E. V. Alliegro, *Vedere, fotografare, osservare la catastrofe. Il resoconto di Robert Mallet come documento antropologico*, in G. Ferrari (a cura di), *Viaggio nelle aree del terremoto del 16 dicembre 1857. L'opera di Robert Mallet nel contesto scientifico e ambientale attuale del Vallo di Diano e della Val D'Agri*, SGA, Bologna 2004, vol. I, pp. 269-288; P. Becchetti, G. Ferrari, *Fotografia e osservazione scientifica. Robert Mallet e il reportage fotografico nelle aree del terremoto del 16 dicembre 1857*, in G. Ferrari, a cura di, *Viaggio nelle aree del terremoto...*, cit., pp. 63-92.

Accanto alle preoccupazioni per i fenomeni tellurici, la documentazione fotografica viene impiegata per la configurazione di una sorta di topografia iconica del rischio, quest'ultimo reso ben evidente da immagini relative ad opere di disboscamento che favoriscono frane e smottamenti, nonché al disordine delle acque a carattere torrentizio. Non sfuggono all'obiettivo, inoltre, le aree esposte alla malaria, nelle zone paludose non ancora bonificate. Quasi come antidoto a questa articolata e sistematica attività di inventariazione visiva della fragilità territoriale, in questa sezione sono collocate fotografie relative all'esito dell'emigrazione, considerata la causa principale della grande e silenziosa trasformazione del paesaggio umano.

Nella quarta parte, *L'agricoltura nella sua situazione attuale*, e nella quinta, *I lavori agricoli nella loro situazione attuale*, vengono pubblicate immagini di strumenti e processi di lavoro, di abitazioni e aziende.

L'ultima parte, la sesta, *Una politica di rinnovazione*, comprende immagini di tutt'altro genere, certamente dotate di un forte valore simbolico, alle quali Nitti attribuisce una funzione che è dato definire predittiva. Si tratta di immagini chiamate a testimoniare la mancata modernizzazione ripetutamente invocata per la Basilicata e la Calabria, nonché a invocare e a prefigurare possibili scenari di sviluppo. Se nelle parti precedenti di scena vi è una iconografia del dissesto territoriale, in queste pagine finali la fotografia è chiamata ad anticipare attraverso una sorta di iconografia della modernizzazione le potenzialità e gli scenari futuri, proprio a partire dalla ricognizione visuale delle ingenti risorse inutilizzate. È evidente come, con queste immagini, l'inchiesta Faina non accenni neppure timidamente a uno specifico genere fotografico, quello relativo alla modernizzazione, immortalato attraverso i processi di infrastrutturazione del territorio, che sarà compiutamente di scena sia nel corso del ventennio fascista e sia negli anni repubblicani, nell'ambito di quella controversa parentesi di trasformazione che ebbe luogo nell'ambito della riforma agraria e della Cassa per il Mezzogiorno. Nella relazione Nitti, a connotare la modernizzazione, infatti, non è ancora un precipuo modulo narrativo destinato a immortalare l'intero ciclo delle opere pubbliche, e che spingerà il fotografo a riprendere l'inaugurazione dei cantieri, con la messa in posa della prima pietra sino ad arrivare all'inaugurazione dell'opera con tanto di taglio di nastro in una cornice di festeggiamenti comunitari. A comparire, invece, piuttosto acutamente e provocatoriamente, sono i luoghi selvaggi dei massicci montani, gli spazi indomiti dei corsi d'acqua fuori controllo chiamati ad attestare la ricchezza inaudita, ancorché dissipata, delle regioni meridionali. Queste fotografie vengono chiamate a capovolgere una rappresentazione fortemente stereotipata, quella della povertà del Mezzogiorno, e a modellarne una nuova, quella dell'ingente presenza di risorse naturali indispensabili per la produzione di energia elettrica e di carbone, capisaldi insostituibili dello sviluppo della società industriale moderna.

La fotografia in questo caso, sebbene a partire dalla realtà, rimanda al suo superamento. Essa, pertanto, evoca una visione e, allo stesso tempo, postula una previsione: quella dello sviluppo possibile. Ed è così che la fotografia del visibile si fa premonitrice dell'invisibile, del prevedibile e del fattibile, di ciò che non si vede e pure si intravede.

Complessivamente assunto il volume di Nitti, attraverso l'iconografia della marginalità e dell'arcaicità dell'armatura territoriale, poi tramutatisi in iconografia delle risorse disponibili e delle trasformazioni possibili, attesta che la storia millenaria del territorio meridionale può essere riscritta secondo le esigenze dello sviluppo economico e della modernizzazione. Ciò è quanto il racconto visuale provvede a sostenere con la giustapposizione di campi lunghi di immense foreste con primi piani di contadini diseredati piegati dal peso della legna trasportata a spalla.

Nel volume di Nitti le fotografie relative alla Basilicata e alla Calabria compaiono nelle medesime tavole. Le argille di Grassano, in provincia di Matera, risultano giustapposte ai massi di granito di San Giovanni in Fiore, mentre le greggi di pecore presso Pignola, in Basilicata, figurano nella stessa pagina in cui sono collocate le immagini della Valle dello Stilaro, presso Ferdinandea, in Calabria. Se, tuttavia, si compie una lettura disaggregata del testo e dell'apparato iconografico, si ha la netta impressione che le fotografie svolgano una funzione molto diversa per le due regioni.

La Calabria, a differenza della Basilicata, risulta dotata di risorse davvero straordinarie, al punto che Nitti la ritiene tra le regioni più ricche d'Italia. In un verbale inedito di una adunanza della Commissione, la n. 17 del 17-06-1910, è lo stesso Nitti a descrivere le due regioni in termini antitetici. Vi si legge:

L'On. Nitti spiega che sull'avvenire della Basilicata è necessario non farsi soverchi illusioni: è un paese prevalentemente montuoso, capanne disabitate ed infestate dalla malaria. Ma crede anche che la Calabria sia destinata a un grande avvenire. Infatti la Calabria è un paese che si trova in ben felici condizioni: esse è come un grande molo che si distacca dalla penisola italiana alla stessa guisa che l'Italia intiera si distacca dall'Europa Continentale. E' una penisola strettissima attraversata da una catena di monti (di cui i gruppi principali sono la Sila la Serra S. Bruno e l'Aspromonte) la quale fa da condensatore dell'umidità. Quindi grande abbondanza di acqua che può formare la ricchezza di quelle regioni e che ora invece semina la rovina. Il problema oltre quello della malaria principale consiste nell'utilizzazione delle acque. Lo Stato deve agire indirettamente, determinando le condizioni de convenienza economica al costituirsi di Società capitalistiche per sfruttare tali energie.²⁶

Le 52 fotografie lucane restituiscono proprio questa idea maturata da Nitti. La Basilicata, a differenza della Calabria, è una provincia povera, in cui la fotografia è anzitutto chiamata a riprodurre un territorio indocile e disordinato nel suo variegato manifestarsi, ed in cui il lavoro dei contadini diventa impresa eroica dall'efficacia improbabile. Da qui l'enfasi posta su immagini di territori argillosi, di corsi d'acqua incontrollati, di siti malarici, che complessivamente ammontano a diciotto, nonché l'attenzione specifica riservata a immagini relative a industrie pastorali primitive, a contadini poveri, a caseggiati arcaici, allo spopolamento, che ammontano a venti. Su un totale di cinquan-

26 A.C.S.R., A.I.P.F., busta n. 5, fasc. n. 5.

tadue fotografie, pertanto, trentotto restituiscono una Basilicata in difetto di modernizzazione. Le restanti quattordici, invece, cenni di progressi possibili, mediante l'esempio dell'azienda Fortunato e della colonizzazione del Vulture con famiglie di coloni provenienti dalle Marche.

Le fotografie lucane riconducibili quasi prevalentemente ai temi della povertà dei quadri ambientali e territoriali e all'arcaicità del mondo contadino sono disseminate nelle sei parti in cui il volume si articola. Ciò mostra che esse fungono da sfondo visuale alla lettura del testo, costituendosi come filo conduttore. In questo caso il racconto visuale si fa testimonianza iconica di un mondo povero colto senza chiaroscuri, nella sua piatta e grigia marginalità.

Alla luce di tali considerazioni pare plausibile ritenere che la messa a fuoco operata dall'inchiesta Faina nell'ambito del mondo contadino meridionale, complessivamente assunta, dissolva i confini del fotografabile fissati dagli obiettivi specificatamente demologici, o etno-antropologici, sui quali gli studiosi coevi erano soliti insistere (costumi, fogge, tipi di persone, ecc.) per irrompere nella società contadina assunta olisticamente nelle sue molteplici e articolate espressioni. Una nuova finestra sembra aprirsi e un mondo inedito dischiudersi: quello della deprecabile società rurale, non priva tuttavia di risorse endogene per la modernizzazione.

5. ICONOGRAFIA DELLA CULTURA POPOLARE: LA RACCOLTA MUSEOGRAFICA E LA RILEVAZIONE VISUALE DI GIUSEPPE ANDRIULLI PER LA MOSTRA DI ETNOGRAFIA ITALIANA DEL 1911

Proprio nel 1910, anno di pubblicazione del volume del Nitti, si aggirava nei paesi della Basilicata Giuseppe Andriulli, il quale vi era giunto in qualità di addetto alla raccolta di manufatti etnografici, nell'ambito della nota Mostra di Etnografia Italiana del 1911, diretta da Lamberto Loria nell'intero territorio nazionale²⁷.

Dalla corrispondenza dell'Andriulli con il Baldasseroni e il Loria²⁸ si evince che i contadini della Basilicata si ritrovarono in quest'occasione ad essere nuovamente immortalati a partire, tuttavia, da una prospettiva disciplinare specifica, molto diversa rispetto a quella esperita in seno ai lavori parlamentari.

27 Cfr. S. Puccini, *Evoluzionismo e positivismo nell'antropologia italiana (1869-1911)*, in AA.VV., *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Roma-Bari, Laterza 1985, 97-148; Id., *L'Italia gente dalle molte vite. Lamberto Loria e la Mostra di Etnografia italiana del 1911*, Meltemi, Roma 2005. Della stessa autrice si veda, inoltre, *Parrucche, stampe e scarabattoli. Salvatore Di Giacomo e l'etnografia italiana*, «Lares», anno LXXI, n. 2, 2005, pp. 381-457.

28 Sull'attività di ricerca condotta da Andriulli in Basilicata si veda E. Silvestrini, *Raccolte lucane del novecento. Le collezioni del museo nazionale delle arti e tradizioni popolari*, in F. Mirizzi, P. Venturoli, a cura di, *Musei e collezioni etnografiche in Basilicata*, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Soprintendenza per il patrimonio storico artistico e demoeoantropologico della Basilicata, pp. 27-33. La corrispondenza completa tra Andriulli, Baldasseroni e Loria, è in E. V. Alliegro, *La Terra del Cristo. Percorsi antropologici nella cultura tradizionale lucana*, CRB, Potenza 2005, pp. 753-768.

Andriulli, docente nell'istituto tecnico Leonardo Da Vinci di Firenze, ebbe l'incarico di recarsi in Basilicata nel mese di settembre del 1909. La partenza, programmata per il dicembre di quell'anno²⁹, venne posticipata a giugno dell'anno successivo, per avere luogo effettivamente nel mese di agosto del 1910. In relazione a tale incarico, così si era espresso il Loria in una lettera del 27 settembre 1909:

Caro Andriulli, rispondo alle sue del 13 e 25 corr.

Accetto tutte le condizioni da Lei così chiaramente esposte nelle sue due lettere e sono ben contento di aver assicurato l'opera di una persona attiva e intelligente come Lei. Non dubito che la raccolta dei manufatti della Basilicata sarà fatta con sano criterio scientifico e completamente. Quando giungerà il tempo della sua partenza, si metta d'accordo con l'amico Baldasseroni per le altre modalità.³⁰

Come si evince dalla corrispondenza, il ricercatore, senza alcun tipo di preparazione di natura demologica, giunse in Basilicata nei primi giorni di luglio del 1910, mentre il ritorno a Firenze ebbe luogo presumibilmente tra agosto e settembre. Complessivamente meno di due mesi di ricerca sul campo, intervallati da un breve soggiorno a Roma, nel corso dei quali Andriulli si recò in vari paesi della Basilicata, certamente a Matera, Potenza, Ferrandina, San Paolo Albanese, Pietragalla, Anzi, Laurenzana, Corleto Perticara, Viggiano, Moliterno, Spinoso, San Chirico Raparo, Montescaglioso, secondo il proposito non soltanto di raccogliere manufatti, costumi, prodotti caseari e altri oggetti della cultura tradizionale lucana, ma anche per svolgere una campagna di rilevazione etnofotografica, la prima di tale genere consapevolmente e intenzionalmente condotta in Basilicata.

Che fosse lo stesso Andriulli a fare direttamente uso della macchina da presa, è quanto si apprende da una delle prime lettere inviate dalla Basilicata al Baldasseroni e da un articolo corredato da immagini, a sua firma, comparso nel 1931 su *Vie d'Italia*³¹:

Carissimo, non ho fatto che pochi acquisti sinora. Molti oggetti tra qui e paesi vicini ho ordinato per riprenderli poi; altri mi riservo di comprare al mio ritorno, per poterli spedire a Roma. Bisogna in proposito che tu me ne scriva le modalità. Ti manderò solo (forse domani) dei latticini, che hanno bisogno di essere sottoposti a qualche processo chimico per conservarsi bene. (...). Qui per la festa del carro ho fatto molte fotografie: e speriamo che sian venute bene. Ed ho potuto fare anche d'un altro carro più modesto, a Miglionico; così di case-grotte di qui, ecc.³².

29 Ivi, p. 753.

30 Ivi, p. 754.

31 Cfr. G. A. Andriulli, *Mezzogiorno ignorato. Paesi della Basilicata*, «Vie d'Italia», maggio 1931, pp. 354-360. L'articolo dell'Andriulli è interamente dedicato a Muro Lucano, in provincia di Potenza. In esso si specifica che Andriulli è anche l'autore delle fotografie.

32 E. V. Alliegro, *La Terra del Cristo...*, cit. p. 755.

La documentazione fotografica prodotta in Basilicata dall'Andriulli acquisisce particolare rilievo se collocata nel quadro delle laboriose e dispendiose attività di raccolta di costumi e di manufatti che costituivano le incombenze maggiori che gravavano sul giovane ricercatore:

A Pietragalla andai per le cantine, che sono costruite quasi a trulli. Ho fatto le fotografie; quindi si vedrà poi se una ricostruzione può essere utile. Così anche delle cantine di Montescaglioso, so, che sono molto caratteristiche. Delle case di Matera, tagliate nel tufo, feci molte fotografie e di lì vedrete se è il caso d'una riproduzione. Gli ingegneri potranno venire in agosto qui.³³

Coerentemente con taluni propositi espositivi fissati da Loria, Andriulli si occupò in Basilicata prevalentemente, ma non esclusivamente, di costumi popolari. Ed è proprio in relazione ad essi, infatti, che Andriulli chiese chiarimenti metodologici al Baldasseroni, ed è proprio rispetto ad essi che veniva a profilarsi un impiego tutt'altro che improvvisato della fotografia, una fotografia attenta in maniera particolare al volto delle contadine lucane non più ritratte, come nell'inchiesta parlamentare, con gli abiti del lavoro dei campi, piuttosto nel costume del giorno di festa. Secondo il Loria, infatti, i costumi, da esibirsi nei padiglioni della mostra, necessitavano di manichini fatti appositamente costruire con il volto riproducente le reali sembianze dei contadini delle regioni italiane. A riguardo risulta particolarmente incisivo l'orientamento metodologico fornito da Baldasseroni ad Andriulli in una lettera inviata da Firenze il 13 luglio 1910:

Ho ricevuto le cartoline illustrate: se riuscirai ad avere tutti quei costumi, sarà già una discreta collezione. Ma, a proposito dei costumi, ricordati che ognuno deve avere una fotografia la quale dia un'idea più che sia nitida ed esatta dei visi e degli atteggiamenti; e che nel verso delle fotografie deve essere notato il colore degli occhi, dei capelli, della pelle, e debbono essere date tutte quelle indicazioni e istruzioni che servano per facilitare l'opera di chi prepara i fantocci.³⁴

Appare chiaro che secondo i propositi del Baldasseroni non risultava sufficiente raccogliere i costumi, in quanto si rendeva inderogabile restituire visivamente finanche i caratteri fisiognomici dei contadini. E neppure risultava sufficiente fotografare i costumi, in quanto alle fotografie sarebbero sfuggiti alcuni aspetti che lo studioso avrebbe dovuto integrare, di suo pugno, sul retro delle stesse.

Dalla lettera del Baldasseroni è dato cogliere che in questo campo la rilevazione fotografica fosse maggiormente codificata rispetto alla ricerca programmata dallo stesso Coletti. Tuttavia, non per questo, meno ambigua, come si evince dalla precisazione del Baldasseroni, là dove quest'ultimo sosteneva che le fotografie dei costumi dovessero restituire non soltanto "un'idea nitida ed esatta" del viso, a cui, evidentemente, era possibile giungere con una foto-

³³ Ivi, p. 758. Da alcune lettere si evince che a Matera Andriulli fece uso della lampada al magnesio.

³⁴ Ivi, pp. 756-757.

grafia in posa, ma, allo stesso tempo, anche degli “atteggiamenti”, per la cui realizzazione era indispensabile una fotografia istantanea.

Alla luce di tali considerazioni si coglie perché ci fosse da parte della direzione della Mostra una certa diffidenza nei confronti di fotografie realizzate al di fuori di tali orientamenti metodologici. Come risulta da una lettera del 14 luglio 1910 inviata dall'Andriulli al Loria, i costumi lucani erano già stati fotografati in occasione del viaggio in Basilicata del Presidente Zanardelli:

Bisogna che tu cerchi di trovare di Sbisà la collezione completa delle fotografie da lui fatte nel viaggio di Zanardelli; se non le ha a Firenze ne faccia ricerca a Roma. E' utilissimo perché ci sono fotografie di usi locali e soprattutto di donne negli abiti caratteristici, e ben riuscite come non sarei sicuro d'averne io.³⁵

Poiché era necessario che una fotografia desse, secondo l'espressione del Baldasseroni, “un'idea nitida ed esatta dei visi e degli atteggiamenti”, risultava decisivo diffidare delle fotografie lucane dello Sbisà realizzate secondo procedure difformi: “Quanto alle fotografie da chiedersi allo Sbisà -precisava Baldasseroni- credo che di esse non ci possiamo troppo fidare per i visi e pei tipi da riprodurre: andrò tuttavia a vederle, ma tu cerca di procurarne altre costà”³⁶. È evidente che nell'ambito della documentazione etnofotografica prodotta nel campo dei costumi popolari, precise indicazioni metodologiche disponevano che si giungesse ad una fotografia che è dato definire bifocale e bifacciale. Bifocale, perché proiettata a riprodurre non soltanto il costume ma anche il volto di chi indossava realmente quel costume. Bifacciale, in quanto sul retro l'autore doveva annotare taluni aspetti che la fotografia non riusciva a catturare.

La necessità che la fotografia documentasse le caratteristiche fisiognomiche dei contadini venne richiamata da Loria nel corso dei preparativi della mostra. In una lettera del 7 gennaio 1911 inviata all'Andriulli si legge che:

Il Baldasseroni giustamente osserva, a proposito delle Sue robe, che occorre subito, e prima di tutto, pensare ai costumi, se si vuole che per l'epoca stabilita siano pronte le facce, le mani e l'ossatura dei fantocci. Bisogna che Ella trovi o indichi nitide fotografie per le facce, bisogna che dica per ogni fantoccio il colore degli occhi, dei capelli, della pelle; bisogna che dia tutte le indicazioni necessarie perché le misure siano prese bene: dove arrivano le maniche, dove la gonnella, se il collo è nudo e fino a quel punto.³⁷

La rilevazione fotografica svolta da Andriulli in Basilicata segue un doppio binario. Il primo, relativo ai costumi popolari, sembra circoscritto in un orizzonte metodologico tratteggiato da Loria per l'intero territorio nazionale³⁸.

35 Ivi, p. 759.

36 Ivi, p. 760.

37 Ivi, pp. 764-765.

38 Cfr. L.M. Lombardi Satriani, A. Rossi, *Calabria 1908-10. La ricerca etnografica di Raffaele Corso*, De Luca, 1973, p. 44.

Questo filone si ricollegava, piuttosto chiaramente, alla fotografia fisiognomica ottocentesca³⁹, di cui riprendeva taluni aspetti. Il secondo, relativo a feste, a centri abitati, a manufatti, ovvero ad ambiti che è dato definire di etnografia, sembra poggiare sulla sensibilità dell'autore, per svolgersi stranamente al di fuori di quei precisi orientamenti metodologici che invece proprio Loria aveva provveduto a formalizzare per le attività di ricerca volte alla costituzione del museo etnografico di Firenze nel 1905. Le fotografie non richiedevano in questo caso la messa in posa dei soggetti ed alcuna annotazione supplementare e integrativa. Ed è proprio alla luce di tali aspetti che in questi ambiti etnografici sembrava plausibile e del tutto legittimo poter ricorrere a fotografie effettuate da terzi o appositamente commissionate:

Qui a Potenza ho pensato alla riproduzione del carro dei Turchi.

(...) Qui stesso, anzi, c'è un'altra torre (senza nave) che si porta in giro la festa del Carmine; e siccome questa è domani l'altro io ho già potuto vedere e mi sono assicurato la cooperazione d'un giovanotto che mi farà trovare al mio ritorno qui le fotografie.⁴⁰

Andriulli in Basilicata non si occupò soltanto della produzione e della raccolta di fotografie, ma anche di un dettagliato programma di registrazione cinematografica su temi specificatamente di interesse antropologico. In data 19 novembre 1910 Andriulli inviava al Baldasseroni un elenco di eventi festivi secondo il primo, incompiuto, disegno di documentaristica demologica lucana:

Quanto a quello che interessa il Mainardi, non saprei indicare se non queste cose: 1 la festa del carro a Matera (2 luglio), 2 la festa del carro del Turco a Potenza (nei giorni di maggio); 3 la festa di Picciano a Matera (1 domenica di Maggio) è una cosa interessante ma, più ancora: 4 la processione del Santuario di Viggiano al paese (8 settembre), con migliaia di persone e donne in tutti i costumi di Basilicata.⁴¹

Quante sono effettivamente le fotografie realizzate dall'Andriulli e a quali ambiti attengono? Che tipo di immagini vennero prodotte e secondo quali strategie? Nel Catalogo della mostra di etnografia italiana in Piazza D'Armi vennero pubblicate alcune fotografie relative ad oggetti lucani. Vi compaiono riproduzioni di forchettoni di legno, di collane d'oro, di costumi, oltre ad una immagine del carro della Madonna della Bruna di Matera⁴².

39 Su questi aspetti cfr. L. Mazzacane, *Il mostro di Galton. Fotografia e dato visivo nell'apparato delle scienze antropologiche di fine Ottocento*, in F. Faeta, A. Ricci, a cura di, *Lo specchio infedele...*, cit., pp. 239-257.

40 E. V. Alliegro, *La Terra del Cristo...*, cit., p. 759.

41 Ivi, p. 764.

42 Esposizione internazionale di Roma, *Catalogo della mostra di etnografia italiana in Piazza d'Armi*, Istituto Italiano d'Arti Grafiche, Bergamo 1911.

È, invece, nell'archivio storico del Museo di tradizioni popolari di Roma che sono conservate e inventariate le fotografie realizzate dall'Andriulli⁴³. Non sono molte, e neppure particolarmente significative sul piano qualitativo se comparate, ad esempio, con quelle relative alla Calabria⁴⁴ che denotano uno sguardo analitico rivolto a repertori specifici della cultura popolare, ed alle circa 500 prodotte dal Mainardi che si occupò dell'Abruzzo, del Molise e di altre province del Centro Italia⁴⁵. Dallo spoglio del catalogo risultano presenti nell'archivio storico soltanto 38 fotografie. Esse, probabilmente una parte del corpus prodotto, sono indicizzate come segue: cantine di Pietragalla, 4; donna, 5; scene di vita, 1; scorcio di via, 1; primo piano donna, 1; Santa Sinforosa, 2; donna in abito, 2; fiera San Chirico Raparo, 1; lavandaie, 1; vita agricola, 4; donne alla fonte, 2; anziano al sole, 1; contadini-colombaie, 1; battitura del grano, 3; donna con culla, 1; alla fonte, 1; donne-scorcio di via, 1; spigolatura del grano, 1; carro, 1; vita agreste, Pietragalla, 3; processione San Chirico Raparo, 1.

È con queste fotografie che la Lucania degli usi e dei costumi popolari, delle fiere di paese e delle processioni sacre, delle cantine rustiche e delle giovani contadine, irrompe sulla scena nazionale senza, tuttavia, alcun tratto di anormalità e di eccezionalità.

Le fotografie dell'Andriulli, scaturite da una attività di documentazione demologica nazionale, congiuntamente a quelle impiegate da Azimonti e da Nitti, realizzate da Sansoni e da De Lorenzo, connesse invece ad una inchiesta parlamentare nel Mezzogiorno d'Italia, sono fondamentalmente e sostanzialmente in linea con gli apparati iconografici coevi prodotti nelle altre regioni del Mezzogiorno e d'Italia. Esse, proprio perché non indirizzate a rappresentare una regione in termini di "topos" della diversità, come metafora visuale dell'oscuro, contribuirono in maniera decisiva alla configurazione di una specifica piattaforma visiva, di un archetipo percettivo e iconico, che restituiva della Basilicata un'immagine, tra virgolette, normale.

Esse non segnarono l'avvio di una lettura della Basilicata in termini di inaudita e incivile arcaicità, e meno che mai ne proposero una restituzione in termini di terribile selvatichezza. Non è il volto oscuro della miseria tenacemente sottrattasi allo sviluppo ad essere tratteggiata in queste pionieristiche iniziative di documentazione etnofotografica, piuttosto i contorni di un mondo contadino colto nelle sue molteplici espressioni sociali e culturali.

43 Museo Nazionale di Arti e Tradizioni Popolari di Roma, Archivio storico, Fototeca. Le fotografie dell'Andriulli sono catalogate con numero di inventario compreso tra il 33410 e il 35582. Una immagine, inoltre, porta il numero 86867. Ben sei fotografie non catalogate si trovano in un fascicolo della corrispondenza con Loria.

44 Cfr. L. M. Lombardi Satriani, A. Rossi, *Calabria 1908-10...*, cit.

45 Tale dato è estrapolato da una lettera inedita del Mainardi, cfr. Museo Nazionale di Arti e Tradizioni Popolari di Roma, Archivio storico, corrispondenza Mainardi.

6. EPILOGO: UNA STORIA DI SAPERI

L'inchiesta Faina, precedentemente delineata nei suoi tratti di maggiore significatività, e la rilevazione etnofografica dell'Andriulli per la Mostra del 1911, piuttosto lontane, entrambe, dagli studi demologici che si sarebbero affermati nel secondo dopoguerra, offrono uno spaccato assai suggestivo per cogliere una prospettiva specifica a partire dalla quale era dato rapportarsi tra Ottocento e Novecento alla società contadina.

Come è noto gli studi demoantropologici italiani, in quegli anni, si muovevano lungo direttrici teoriche multiple, in un campo disciplinare in cui convergevano non soltanto gli approcci di matrice antropometrica, fisiognomica, folkloristica, ma anche analisi che si rifacevano alla tradizione degli studi di letteratura popolare e storico-geografica. È in questo campo variegato di interessi nei confronti del mondo contadino, che si collocarono gli approcci della geografia, e riformisti dell'economia agraria e politica, sul cui sapere le inchieste parlamentari intesero fare leva. Ed è proprio da queste prospettive disciplinari che si originarono studi sulla società contadina, ai quali si deve la specificità di un approccio conoscitivo tutt'altro che trascurabile, i cui contributi teorico-metodologici maggiori non vennero affatto raccolti dalla demologia coeva.

Là dove i folkloristi, fatti naturalmente i distinguo del caso, coglievano una massa indistinta di "popolino" e di "plebi rustiche", gli studiosi coinvolti nelle inchieste parlamentari scorgevano acutamente persone legate alla terra da rapporti dinamici di proprietà, non riconducibili ad un unicum monolitico.

Ecco quindi che la categoria "contadini", intesa quale realtà statica, finiva con lo scomporsi, con il decostruirsi e il disarticolarsi nelle relazioni tecniche parlamentari, per riapparire, quasi fatalmente, nelle narrazioni folkloriche. Eppure, una contaminazione scientificamente proficua si sarebbe potuta realizzare tra sguardi e approcci dissimili e, di fatti, seppur episodicamente, si realizzò. Lo testimoniano le inchieste nel 1892 *Sulle proprietà collettive*, e nel 1893 sulle *Case rurali*, promosse dalla Società di Antropologia ed Etnologia di Firenze diretta Paolo Mantegazza. Così come i quesiti di natura demologica-folklorica presenti sia nell'inchiesta parlamentare Jacini e sia in quella Bertani, unitamente ai temi di natura demologica contemplati dalla ricerca Faina, in cui ci sono descrizioni davvero sorprendenti di vari pellegrinaggi. Tali attività mostrano inequivocabilmente che gli agronomi si erano spinti sulla strada dei demologi, e viceversa. Tuttavia, tali approcci, tra Ottocento e Novecento, più che incontrarsi, si sfiorarono, senza mai lasciarsi contaminare, lasciando agli agronomi l'analisi degli aspetti colturali e agli antropologi quelli culturali. È in questo quadro che la rilevazione fotografica risulterà funzionale agli uni e agli altri, come la vicenda lucana mostra.

Questo incontro parziale, tra uomini e oggetti di ricerca, più che tra saperi e metodi, assume tratti inverosimili nelle vicende connesse alla nascita dell'etnografia italiana. Quando Loria si accingeva a redigere il programma del primo congresso di Etnografia italiana al quale, tra l'altro, partecipò lo stesso

Andriulli con una relazione sulle colonie albanesi⁴⁶, chiese a Coletti, il responsabile dell'Inchiesta Faina, di svolgere una relazione sul brigantaggio. L'invito venne respinto dal Coletti il quale, attonito, molto chiaramente, rispose che il Brigantaggio "(...) è ormai, un frutto storico, fortunatamente. E io proprio non saprei dir nulla. L'inchiesta sul Mezzogiorno (...) ha messo in luce altri fenomeni"⁴⁷.

È evidente che il mondo contadino tra Ottocento e Novecento venne analizzato da prospettive conoscitive che si ispiravano a elaborazioni teoriche e ad apparati metodologici alquanto diversi, ulteriormente diversificati dalle concrete finalità, tra virgolette, politiche, che ad esse soggiacevano. La messa a fuoco operata da chi ricorse all'uso della fotografia, conferma, sostanzialmente, tale quadro. La fotografia lucana sembra inequivocabilmente portare acqua al mulino della mancata convergenza, delle dissonanze e delle divergenze tra saperi che si muovevano in confini disciplinari troppo angusti.

Ed è proprio tale situazione, questo incontro possibile tra saperi, che la storia di sguardi, posta in apertura al presente itinerario conoscitivo, richiama.

Il signore anziano in abito elegante, sebbene un po' indebolito, ignorato sia dal dipintore che dal fotografo, è Giuseppe Pitrè, il fondatore della demopsicologia.

46 G. A. Andriulli, *Le colonie albanesi*, Atti del primo Congresso di Etnografia Italiana, Roma 1912, pp. 183-186. Ad Andriulli il Loria chiese pure una relazione sulla casa contadina.

47 Cit. in S. Puccini, *L'itala gente dalle...*, cit., p. 181.

BIBLIOGRAFIA

- Alliegro E. V., *Sapere demologico e inchiesta parlamentari nell'Italia post-unitaria. L'esempio della "Bertani" (1878) sui lavoratori della terra in Basilicata*, «Bollettino storico della Basilicata», 2002, n. 18, pp. 13-48.
- Alliegro E. V., *Vedere, fotografare, osservare la catastrofe. Il resoconto di Robert Mallet come documento antropologico*, in G. Ferrari, a cura di, *Viaggio nelle aree del terremoto del 16 dicembre 1857. L'opera di Robert Mallet nel contesto scientifico e ambientale attuale del Vallo di Diano e della Val D'Agri*, SGA, Bologna 2004, vol. I, pp. 269-288.
- Alliegro E. V., *La Terra del Cristo. Percorsi antropologici nella cultura tradizionale lucana*, CRB, Potenza 2005.
- Andriulli G. A., *Le colonie albanesi*, in Atti del primo Congresso di Etnografia Italiana, Roma 1912, pp. 183-186.
- Andriulli G.A., *Mezzogiorno ignorato. Paesi della Basilicata*, «Vie d'Italia», maggio 1931, pp. 354-360.
- Atti del primo Congresso di Etnografia Italiana, Roma 1912.
- Becchetti P., Ferrari G., *Fotografia e osservazione scientifica. Robert Mallet e il reportage fotografico nelle aree del terremoto del 16 dicembre 1857*, in G. Ferrari, a cura di, *Viaggio nelle aree del terremoto del 16 dicembre 1857. L'opera di Robert Mallet nel contesto scientifico e ambientale attuale del Vallo di Diano e della Val D'Agri*, SGA, Bologna 2004, vol. I, pp. 63-92.
- Becker P., Clark W., ed. by, *Little tools of knowledge. Historical essays on academic and bureaucratic practices*, University of Michigan Press, 2004.
- Caracciolo A., *L'inchiesta agraria Jacini*, Einaudi, Torino 1973.
- Esposizione internazionale di Roma, *Catalogo della mostra di etnografia italiana in Piazza d'Armi*, Istituto Italiano d'Arti Grafiche, Bergamo 1911.
- Fabiano M. A., *Le inchieste sociali del parlamento italiano tra il 1860 e il 1911*, «Quaderni di Sociologia», XXIX, 1980-1981, n. 2, pp. 236-266.
- Fabre D., *Carlo Levi nel paese del tempo*, in G. Charuty, a cura di, *Nel paese del tempo. Antropologia dell'Europa cristiana*, Liguori, Napoli 1995, pp. 17-45.
- Faeta F., *Strategie dell'occhio. Saggi di etnografia visiva*, F. Angeli, Milano 2003².
- Faeta F., Ricci A., a cura di, *Lo specchio infedele. Materiali per lo studio della fotografia etnografica in Italia*, Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni popolari, Roma 1997.
- Inchiesta parlamentare sulle condizioni dei contadini nelle province meridionali e nella Sicilia, *Basilicata e Calabria, Relazione della Sotto Giunta Parlamentare*, vol. V, tomo III, Bertero, Roma 1910.
- Inchiesta parlamentare sulle condizioni dei contadini nelle province meridionali e nella Sicilia, *Basilicata e Calabria, Relazione del delegato tecnico Eugenio Azimonti*, vol. V, tomo I, Bertero, Roma 1909.
- Inchiesta parlamentare sulle condizioni dei contadini nelle province meridionali e nella Sicilia, *Sicilia*, Relazione del delegato tecnico Giovanni Lorenzoni, vol. VI, tomo I, parte III, IV e V, Bertero, Roma 1910.
- Jacini S., *I risultati della inchiesta agraria. Relazione pubblicata negli Atti della Giunta per la Inchiesta agraria*, Einaudi, Torino 1976.
- Lombardi Satriani L.M., Rossi A., *Calabria 1908-10. La ricerca etnografica di Raffaele Corso*, De Luca, 1973.

- Mattioli F., *Sociologia visuale*, Nuova Eri, Roma 1991.
- Mazzacane L., *Il mostro di Galton. Fotografia e dato visivo nell'apparato delle scienze antropologiche di fine Ottocento*, in F. Faeta, A. Ricci, a cura di, *Lo specchio infedele. Materiali per lo studio della fotografia etnografica in Italia*, Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni popolari, Roma 1997, pp. 239-257.
- Miraglia M., *La documentazione etnofotografica sul Mezzogiorno d'Italia*, in F. Faeta, A. Ricci, a cura di, *Lo specchio infedele. Materiali per lo studio della fotografia etnografica in Italia*, Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni popolari, Roma 1997, pp. 155-187.
- Panizza M., *Risultati dell'inchiesta istituita da Agostino Bertani sulle condizioni sanitarie dei lavoratori della terra in Italia, Riassunto e considerazioni*, Roma 1890.
- Puccini S., *Evoluzionismo e positivismo nell'antropologia italiana (1869-1911)*, in AA.VV., *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Roma-Bari, Laterza 1985, pp. 97-148.
- Puccini S., *L'Italia gente dalle molte vite. Lamberto Loria e la Mostra di Etnografia italiana del 1911*, Meltemi, Roma 2005.
- Puccini S., *Parrucche, stampe e scarabattoli. Salvatore Di Giacomo e l'etnografia italiana*, «Lares», anno LXXI, n. 2, 2005, pp. 381-457.
- Prampolini A., *Agricoltura e società rurale nel mezzogiorno agli inizi del '900. L'inchiesta parlamentare sulle condizioni dei contadini nelle province meridionali e nella Sicilia*, vol. I, *L'Agricoltura*, F. Angeli, Milano 1981.
- Romanelli R., a cura di, *L'indagine sociale nell'unificazione italiana*, «Quaderni Storici», n. 45, 1980.
- Silvestrini E., *Raccolte lucane del novecento. Le collezioni del museo nazionale delle arti e tradizioni popolari*, in F. Mirizzi, P. Venturoli, a cura di, *Musei e collezioni etnografiche in Basilicata*, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Soprintendenza per il patrimonio storico artistico e demoetnoantropologico della Basilicata, pp. 27-33.

LA “SCIENZA DELLA RAZZA” NEL VENTENNIO FASCISTA

1. IL RAZZISMO DI STATO: IL MANIFESTO DELLA RAZZA (1938)

Lo svolgimento degli studi demoetnoantropologici italiani non può essere compreso se si omettono le vicende accorse nel ventennio fascista.

Nel 1931 l'università italiana fu investita da un vero e proprio ciclone: chiunque non avesse sottoscritto giuramento al governo fascista sarebbe stato espulso dall'Accademia. Fatta eccezione di pochissimi studiosi, tra cui Mario Carrara, antropologo criminale e direttore del Museo psichiatrico criminale dell'università di Torino, pressoché l'intero corpo docente restò in servizio. Nel 1935, inoltre, in un clima politico sempre più contrassegnato da evidenti segnali di tensione, venne approvata la circolare Buffarini-Guidi contro le chiese e i culti evangelici, mentre il 14 luglio 1938 un quotidiano, *Il Giornale d'Italia*, pubblicò *Il Manifesto della Razza* che ufficializzò in Italia il razzismo di Stato¹. *Il Manifesto* fu suddiviso in dieci articoli.

Nel primo venne stabilito che “le razze umane esistono”.

Nel secondo che “esistono grandi razze e piccole razze”.

Nel terzo che il concetto di razza “è concetto puramente biologico” e che, pur ammettendo differenze tra i popoli connesse ad elementi di natura storica, linguistica, religiosa, l'elemento essenziale per la differenziazione fosse costituito dalla razza.

Il quarto articolo stabilì che “la popolazione dell'Italia attuale è nella maggioranza di origine ariana e la sua civiltà è ariana”.

1 G. Israel, P. Nastasi, *Scienza e razza nell'Italia fascista*, Bologna, Il Mulino 1998; A. Burgio, *L'invenzione delle razze. Studi su razzismo e revisionismo storico*, Manifestolibri, Roma 1998; Id., *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia (1870-1945)*, Il Mulino, Bologna 1999; C. Pogliano, *Il compasso della mente. Origini delle scienze dell'uomo negli Stati Uniti*, F. Angeli, Milano 1983; Id., *Scienza e stirpe: eugenica in Italia 1912-1939*, «Passato e Presente», n. 5, 1984, pp. 61-97; Id., *L'incerta identità dell'antropologia*, «Rivista di Antropologia», vol. 71, 1993 I, pp. 31-41; Id., *L'ossessione della razza. Antropologia e genetica nel ventesimo secolo*, Ed. della Normale, Pisa 2005; F. Cassata, “La difesa della razza”. *Politica, ideologia e immagine del razzismo fascista*, G. Einaudi, Torino 2008; G. Israel, *Il fascismo e la razza. La scienza italiana e le politiche razziali del Regime*, Il Mulino Bologna 2010; G. Israel, P. Nastasi, *Scienza e razza nell'Italia fascista*, Il Mulino, Bologna 1998.

Il quinto che la razza italiana fosse autenticamente ariana poiché “è una leggenda l’apporto di masse ingenti di uomini in tempi storici. Dopo l’invasione dei Longobardi non ci sono stati in Italia altri notevoli movimenti di popoli capaci di influenzare la fisionomia razziale della nazione”.

Il sesto che “esiste ormai una pura razza italiana. Questo enunciato non è basato sulla confusione del concetto biologico di razza con il concetto storico-linguistico di popolo e di nazione ma sulla purissima parentela di sangue che unisce gli Italiani di oggi alle generazioni che da millenni popolano l’Italia. Questa antica purezza di sangue è il più grande titolo di nobiltà della Nazione italiana”.

Il settimo stabilì che fosse “tempo che gli Italiani si proclamino francamente razzisti” ed ufficializzassero la loro piena adesione alle politiche razziste.

L’articolo ottavo decretò come “necessario fare una netta distinzione tra i mediterranei d’Europa (occidentale) da una parte, gli orientali e gli africani dall’altra”, specificando che fossero pericolose quelle “teorie che proclamavano l’origine africana di alcuni popoli europei e comprendono in una comune razza mediterranea anche le popolazioni semitiche e camitiche”.

L’articolo nono affermò che:

gli ebrei non appartengono alla razza italiana. Dei semiti che nel corso dei secoli sono approdati sul sacro suolo della nostra Patria nulla in generale è rimasto. Anche l’occupazione araba della Sicilia nulla ha lasciato all’infuori del ricordo di qualche nome; e del resto il processo di assimilazione fu sempre rapidissimo in Italia. Gli ebrei rappresentano l’unica popolazione che non si è mai assimilata in Italia perché essa è costituita da elementi razziali non europei, diversi in modo assoluto dagli elementi che hanno dato origine agli Italiani.

L’articolo decimo, infine:

(...) i caratteri fisici e psicologici puramente europei degli Italiani non devono essere alterati in nessun modo. L’unione è ammissibile solo nell’ambito delle razze europee, nel quale caso non si deve parlare di vero e proprio ibridismo, dato che queste razze appartengono ad un ceppo comune e differiscono solo per alcuni caratteri, mentre sono uguali per moltissimi altri. Il carattere puramente europeo degli Italiani viene alterato dall’incrocio con qualsiasi razza extra-europea e portatrice di una civiltà diversa dalla millenaria civiltà degli ariani”.

Il Manifesto venne firmato inizialmente da dieci studiosi italiani afferenti soprattutto al fronte disciplinare medico-biologico, i quali furono reclutati tra i maggiori istituti di ricerca di Roma²: 1. Sabato Visco, direttore dell’Istituto di fisiologia generale dell’università di Roma e direttore dell’Istituto nazionale di biologia presso il Consiglio Nazionale delle Ricerche; 2. Lino Businco, assi-

2 F. Cuomo, *I dieci. Chi erano gli scienziati che firmarono il Manifesto della Razza*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2005.

stente di patologia generale dell'università di Roma; 3. Leone Franzì, assistente nella clinica pediatrica dell'università di Milano; 4. Luigi Pende, direttore dell'Istituto di patologia speciale medica dell'università di Roma; 5. Marcello Ricci, assistente di zoologia dell'università di Roma; 6. Franco Savorgnan, ordinario di demografia dell'università di Roma e presidente dell'Istituto centrale di statistica; 7. Arturo Donaggio, direttore della clinica neuro-psichiatrica dell'università di Bologna e presidente della Società italiana di psichiatria; 8. Edoardo Zavattari, direttore dell'Istituto di zoologia dell'università di Roma; 9. Lidio Cipriani, docente incaricato di antropologia dell'università di Firenze e direttore del Museo nazionale di antropologia ed etnologia di Firenze; 10. Guido Landra, assistente di antropologia dell'università di Roma.

A commissionare *Il Manifesto* fu il Duce in persona, il quale accolse una serie di sollecitazioni provenienti da Telesio Interlandi, direttore della rivista fascista *Il Tevere*, su cui erano già stati pubblicati numerosi articoli di chiara matrice razzista, ispirati, tra l'altro, ad alcuni studi svolti da Giulio Cogni, direttore del Centro culturale italo-tedesco di Amburgo³.

La prima stesura de *Il Manifesto* porta la firma del giovane antropologo Guido Landra⁴ il quale, presentato dal Ministro della cultura popolare Dino Alfieri, incontrò proprio per questo fine Mussolini il 24 giugno 1938. Per la revisione definitiva del testo, Landra si rivolse al collega Lidio Cipriani, a Marcello Ricci, Leon Franzì e Lino Businco, i quali rimodellarono i dieci articoli che soltanto in seguito, per diretto intervento nuovamente del Duce, vennero sottoscritti dai restanti studiosi del gruppo dei dieci.

Per dare incisività al documento e alla politica sottesa, il suo maggiore ispiratore ed estensore, Guido Landra, nominato il 1 agosto 1938 direttore dell'Ufficio razziale afferente al Ministero della cultura popolare (Ufficio munito di un apposito Centro razziale dotato di biblioteca e fototeca), si recò in Germania dove venne nominato, mediante l'intervento di A. Hitler in persona, membro dell'ordine del *Knight's Cross* per "alti meriti scientifici". In Germania, Landra collaborò con Eugen Fischer (indicato da Landra quale "padre spirituale"), autore della sezione *Ibridismo Umano* dell'*Enciclopedia Italiana Treccani*, nonché professore di eugenetica dell'università di Berlino e direttore dal 1927 al 1942 del Kaiser Wilhelm Institute fur Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik.

Il Manifesto della razza, nella misura in cui proclamò il primato della razza ariana, in cui la popolazione italiana doveva riconoscersi, stabilì un'assoluta novità rispetto agli studi svolti in Italia i quali, piuttosto, avevano sottolineato la radice mediterranea della "razza italica", con numerose ricerche a firma proprio di

3 G. Israel, *Il fascismo e la razza...*, cit.

4 A. Gillette, *Guido Landra and the Office of Racial Studies in Fascist Italy*, «Holocaust and Genocide Studies», vol. 16, n. 3, 2002, pp. 357-375.

5 E. Fischer, *Ibridismo umano*, «Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti», vol. XXIV, 1933 Edizioni Istituto Treccani, pp. 690-691.

Giuseppe Sergi. In effetti, alla luce di tale palese involuzione e, soprattutto, per un quadro politico-militare internazionale in netta evoluzione, nella primavera del 1942 il Consiglio superiore per la Demografia e la Razza approvò una nuova edizione de *Il Manifesto*, d'ispirazione mediterranea, piuttosto che ariana, la quale fu redatta da una commissione ristretta, composta da Raffaele Corso (ordinario di etnografia), Arnaldo Fioretti (rappresentante del P.n.f.), Biagio Pace (ordinario di topografia dell'Italia antica), Antonio Pagliaro (ordinario di glottologia), Umberto Pierantoni (incaricato di genetica e biologia delle razze), Giunio Salvi (ordinario di anatomia umana), e Sergio Sergi (ordinario di antropologia)⁶.

Il Manifesto approvato nel 1938 in effetti si era posto in netto contrasto con quanto sostenuto dalla prestigiosa *Enciclopedia Italiana Treccani*, il cui lemma *Razza*, redatto nel 1935 da Gioacchino Sera⁷, a riguardo forniva una visione di tutt'altro genere, ben sintetizzata nelle precisazioni iniziali relative alla distinzione tra "razza, popolo e nazione":

È assai comune la confusione fra *razza, popolo e nazione*. Ora, la prima è un'entità antropologica, cioè zoologica, qualcosa della stessa natura del concetto di specie animale o vegetale (...). Pur sotto il triplice aspetto, anatomico, fisiologico, psichico, la razza è un'entità naturalistica, come è una unità naturalistica la specie "cane" o quella "cavallo" sotto il triplice aspetto dei suoi caratteri di forma, di funzione e di psiche. *Popolo* è un'entità sociologica, indicando un raggruppamento, la cui formazione è un processo storico-culturale, a base soprattutto linguistica. Uno stesso popolo può essere costituito, anzi, si regola, è costituito da più razze. *Nazione* è un'entità di natura politica, restituendo essa un raggruppamento, in cui possono entrare come costituenti non soltanto razze diverse, ma popoli diversi, più o meno unificati culturalmente⁸.

Alla luce di tali argomentazioni, Sera concluse precisando che:

non esiste perciò una razza, ma solo un popolo e una nazione italiana. Non esiste una razza né una nazione ebrea, ma un popolo ebreo; non esiste, errore più grave di tutti, una razza ariana (o meglio aria), ma esistono solo una civiltà e lingue ariane (sebbene, anche in questo caso, la parola abbia per i linguisti un significato più ristretto che "indoeuropeo")⁹.

Nel 1938, nonostante evidenti incoerenze e taciuti imbarazzi, la comunità scientifica non si oppose alla primordiale stesura, e *Il Manifesto* venne sottoscritto dai maggiori intellettuali e studiosi italiani che vi dedicarono, come fecero i più noti antropologi dell'epoca, inclusi Corso, Cocchiara, Sergi, Blanc, Marro, Genna, ecc., articoli che ne legittimarono i contenuti.

6 G. Israel, *Il fascismo e la razza...*, cit., pp.197-198.

7 G. Sera, *Razza*, «Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti», vol. XXVIII, Edizioni Istituto Treccani, 1935, pp. 911-929.

8 Ivi, p. 911.

9 Ibid.

Gli effetti dell'ufficializzazione della politica razzista si resero subito evidenti.

Sulle pagine delle riviste *La Difesa della Razza* e *Razza e Civiltà*, appositamente fondate in quegli anni, venne avviata una sistematica azione di denigrazione delle “razze africane”, compresa quella etiopica. Inoltre, in linea con taluni dettami dell'eugenetica, fu svolta una campagna contro il meticcio considerato un vero e proprio orrore, fortemente evocato da Landra attraverso la vicenda della venere Ottentotta, considerata l'anello mancante tra natura e umanità, l'ibrido mostruoso che anticipava il risultato che si sarebbe ottenuto dall'incrocio tra europei ed africani:

Dall'incrocio tra contadini olandesi fissati in Africa e membri della tribù dei Boscimani è nata la famosa “Venere Ottentotta”, qui fotografata. L'importanza che gli studiosi di antropologia attribuiscono a questo mostro di natura deriva dal fatto che esso rappresenta non un esempio eccezionale dei risultati a cui può condurre la pratica del meticcio, ma il campione più perfetto di tipo umano, dotato di caratteri ereditari e quindi permanenti, che conta a centinaia i suoi esemplari¹⁰.

L'immagine della “Venere Ottentotta” riprodotta nel manuale di Canestrini del 1878 per porre in risalto la steatopigia di una donna boscimana, divenne il simbolo di unioni indesiderate.

Inoltre, con la pubblicazione nel 1938 de *Il Manifesto* si intensificò la campagna antisemita e le tendenze giudeofobiche che fecero leva su studiosi e *opinion makers*, autori di ricerche pubblicate su quotidiani, riviste, libri e monografie specialistiche, che finirono con l'abbattersi anche sui gruppi minoritari, come i Rom¹¹.

2. LA DIFESA DELLA RAZZA (1938)

2.1. LIDIO CIPRIANI E GUIDO LANDRA

2.1.1. L'ELOGIO DELLA “RAZZA ARIANA”

Il 5 agosto 1938, praticamente a ridosso della pubblicazione de *Il Manifesto*, venne distribuito il primo numero del quindicinale *La difesa della razza* (d'ora innanzi Dif.R)¹², la cui direzione venne affidata al siciliano Telesio Interlandi.

La Dif.R. si fece carico della capillare divulgazione delle teorie razziste ricorrendo ad un vasto fronte di studiosi e di uomini di scienza, all'uopo mobilitati. Che la Dif.R. dovesse incarnare lo spirito ufficiale del Regime e porsi in continuità con *Il Manifesto* appena pubblicato (ed integralmente riportato sul

¹⁰ Dif.R., anno I, n. 1, 1938, p. 17).

¹¹ L. Piasere, *L'antropologo razzista e i rom di Napoli*, in S. Pontrandolfo, L. Piasere, a cura di, *Italia Romani*, 3 voll., Cisu, Roma, *I Rom di antico insediamento dell'Italia centro-meridionale*, vol. III, 2002, pp. 289-309.

¹² F. Cassata, “*La difesa della razza*”..., cit.

primo numero), si evince dalla composizione del comitato di redazione, di cui fecero parte tutti gli studiosi che avevano redatto con Landra i dieci punti, vale a dire Cipriani, Franzì, Ricci e Businco.

Sul primo numero della rivista (stampato in oltre centomila copie diffuse con il sostegno del Ministro della cultura popolare, Dino Alfieri, e del Ministro dell'educazione nazionale, Giuseppe Bottai), furono pubblicati due editoriali, non firmati, ma certamente ascrivibili al direttore.

Nel primo si precisò che la pubblicazione de *Il Manifesto*, approvata dal Partito fascista, doveva segnare finalmente il passaggio dalla semplice e sterile enunciazione della dottrina razziale ad una sua compiuta applicazione. Su tale fronte diventava inderogabile la mobilitazione popolare incentrata su interventi concreti nei confronti delle insidie rappresentate dal temibile meticciano, considerato sempre più probabile, da una parte, per la costituzione dell'Impero, dall'altra, per la presenza degli Ebrei.

Nel secondo articolo, invece, si puntò sulla legittimazione scientifica che le posizioni razziali, di scena in Italia da vari anni, avevano finalmente ricevuto attraverso la sottoscrizione de *Il Manifesto* da parte del mondo accademico italiano.

Poiché la scienza si era pronunciata, si era aperta in Italia una nuova fase, che consisteva nella documentazione e nella divulgazione della dottrina razzista, oltre che nella lotta ai suoi antagonisti. Con l'ausilio "di camerati studiosi delle varie discipline", l'antirazzismo sarebbe stato snidato per fare posto all'affermazione dell' "orgoglio e della coscienza di razza".

Il primo numero della rivista Dif.R. si aprì con alcuni interventi assai incisivi a firma degli estensori de *Il Manifesto*, tra cui Lidio Cipriani e Guido Landra. Nel suo intervento Cipriani mise in risalto la necessità di attivare azioni concrete di salvaguardia della razza ispirate ad una antropologia definita politica, che pur ponendo le sue radici nella tradizione scientifica ottocentesca, vale a dire nell'"antica e gloriosa scuola fiorentina", sapesse guardare anche altrove:

In varie nazioni, e soprattutto in Germania, dopo l'avvento di Hitler, si promulgano leggi contro particolari incroci; per impedire a determinate razze di varcare certi limiti geografici, o per ricondurre al luogo di origine elementi etnici uscitene e rivelatesi indesiderabili in mezzo ad altri; per isolare o addirittura eliminare alcuni detriti umani socialmente disassimilanti e simili. All'uopo risultarono preziosi i deliberati di società scientifiche e di congressi appositamente riunitisi, e l'imponente letteratura sorta di conseguenza. Dal ristretto circolo di pochi studiosi le idee così si allargano fino a divenire idee di Stato. A un movimento del genere non potevamo noi non partecipare degnamente¹³.

Sempre sul primo numero della Dif.R., con l'articolo *La Razza e le differenze razziali*, Landra si fece portavoce delle posizioni più radicali della testata,

13 L. Cipriani, *Razzismo*, «Difesa della Razza», anno I, n. 1, 1938, p. 12.

enunciando un razzismo squisitamente biologico. Come si vedrà nei prossimi paragrafi, in Italia, a seguito della pubblicazione de *Il Manifesto*, si accese una feroce disputa nel mondo scientifico tra quanti condividevano l'impostazione biologica del razzismo e quanti invece accolsero l'idea di un razzismo "spirituale", sensibile alle variabili psicologiche. Secondo Landra, per caratterizzare le razze dovevano essere impiegati soltanto elementi fisico-anatomici i quali, a differenza di quelli linguistici e culturali, persistevano lungo i secoli, determinando la differenza tra razze superiori e razze inferiori:

L'uomo che appartiene ad una razza, creatrice di una grande civiltà, ha in se stesso, nel proprio plasma e nel proprio germe, dei tesori immensi. Questi tesori mancano e mancheranno sempre a uomini di altra razza, anche se per ragioni contingenti parlassero la stessa lingua, professassero la stessa religione e avessero la stessa nazionalità¹⁴.

Le razze non erano il risultato di astruse elucubrazioni teoriche, piuttosto il prodotto della legge di natura. A differenze fisiche, rese manifeste dalla morfologia, così come dalla fisiologia, corrispondevano dissonanze psichiche. Da qui la necessità di bloccare unioni tra razze diverse. Ed è proprio da tale imperativo razzista che sul primo numero trovò spazio l'articolo *I Bastardi*, corredato da una serie di immagini relative agli esiti di unioni definite "innaturali".

I Problemi della razza e l'opportunità di un'inchiesta antropometrica sulla popolazione italiana fu invece il titolo dell'articolo di Franco Savorgnan, presidente dell'Istituto centrale di statistica. In esso l'autore richiamò l'attenzione dei lettori sull'inderogabile necessità di svolgere un'indagine antropometrica sugli italiani, che aggiornasse quella compiuta da Livi. Questa proposta, poiché la "guerra di redenzione nazionale, la Rivoluzione fascista, la politica sanitaria e i processi migratori interni avevano modificato i caratteri della razza", venne poi rilanciata nel 1941 quando la Redazione de *Dif.R.* sostenne la costituzione di un *Atlante Razziale Italiano* che fosse corredato da fotografie e da rilevazioni antropometriche con cui documentare scientificamente gli elementi tipici della razza italiana.

La superiorità della razza indoeuropea e la denigrazione di quella ebraica, la paura del meticcio e il divieto di unioni con razze africane, l'esaltazione della razza ariana e delle sue superiorità, furono i maggiori temi dibattuti sulla rivista e debitamente sostenuti da Landra e Cipriani. Nel corso delle varie annate, sino alla cessazione nel giugno 1943, *Dif.R.* restò fedele all'impianto de *Il Manifesto* a cui vennero dedicati finanche dei numeri speciali il 20 aprile e il 5 maggio del 1942.

Che fosse Landra uno dei maggiori protagonisti della campagna razzista messa in campo dal Regime, lo si vince facilmente dal numero e dal contenuto dei suoi numerosissimi articoli. Su *Dif.R.*, pressoché senza interruzione

¹⁴ G. Landra, *La Razza e le differenze razziali*, «Difesa della Razza», anno I, n. 1, 1938, pp. 14-15.

ne di continuità, Landra pubblicò saggi e ricerche che andarono a toccare le maggiori problematiche teoriche, metodologiche e storiche dell'antropologia fisica, tutte discusse e rilette a partire da una prospettiva che enfatizzò senza mezzi termini il più spinto dei razzismi biologici all'epoca concepibile. I titoli degli articoli testimoniano l'enorme investimento di energia profuso da Landra a favore della causa della razza e attestano, forse meglio di qualsiasi altra fonte, il vasto orizzonte tematico lungo il quale alcuni antropologi dell'epoca assicurarono il loro indefesso impegno a favore della scienza della razza.

2.1.2. LA RISCRITTURA DELLA STORIA DELLA SCIENZA

Tra gli interessi che caratterizzarono la pubblicistica di Landra spicca senz'altro quello relativo alla rilettura del passato disciplinare¹⁵. Fu su questo fronte, infatti, che si giocò una partita importante, poiché di mezzo vi era l'opportunità di dimostrare che le teorie razziste fossero tutt'altro che improvvisate e che disponessero di un retaggio autorevole e di prestigio. È alla luce di tale processo, volto alla fondazione di una particolare prospettiva politico-scientifica, che la rappresentazione del passato venne riadattata per servire logiche di razzializzazione dell'antropologia italiana.

Nell'articolo *Gli studi della razza in Italia prima del Razzismo*¹⁶, Landra cercò di dimostrare che il razzismo italiano non avesse affatto tradito la tradizione, piuttosto che l'avesse rinnovata e addirittura superata. L'antropologia razziale si era collocata in un solco aperto da precursori solitari, come Luigi Calori, Giustiniano Nicolucci e Luigi Pigorini, per poi rinvigorirsi tramite l'apporto di fondatori veri e propri, quali Paolo Mantegazza e Giuseppe Sergi, la cui originaria rivalità, che tanto aveva leso lo sviluppo dell'antropologia italiana, era stata con il Regime del tutto superata:

Come si può capire l'antropologia non è una scienza come la matematica, ma, come le altre scienze empiriche, lungi dallo stabilire delle leggi assolute ed immutabili, si accontenta di constatare fatti e di formulare ipotesi e teorie, che con il progresso degli studi sono destinate a trasformarsi e ad evolversi. Nessuna meraviglia quindi se l'attuale nostra concezione razziale si distacchi in molti punti notevolmente da quella di coloro che ci hanno preceduto¹⁷.

Alla riscrittura del passato disciplinare operata da Landra negli anni del Regime, vennero asservite finanche alcune riflessioni incise da Giuseppe Sergi praticamente in punto di morte su un cartoncino autografo:

15 G. Landra, *Gli studi della razza in Italia prima del razzismo*, «Difesa della Razza», anno II, n. 8, 1939 pp. 20-23; Id., *Studiosi italiani della razza africana*, «Difesa della Razza», anno II, n. 13, 1939, pp. 32-34; Id., *I precursori degli studi razziali in Italia*, «Difesa della Razza», anno II, n. 14, 1939, pp. 35-36; Id., *Studi italiani sul meticciato*, «Difesa della Razza», anno III, n. 10, 1940 pp. 8-10.

16 G. Landra, *Gli studi della razza...*, cit.

17 Ivi, p. 23.

Le prime e antiche idee cadono, si sostituiscono nuove inaspettate visioni sui fatti che si presentano; i giudizi svaniscono come ombre nell'oscurità, i nuovi arrivano spontanei, insistenti e sostituiscono i decaduti; la visione diventa telescopica ed ha un campo visivo più esteso e più profondo: tutto è spontaneo non volontario, né pensato lungamente, viene improvviso e dal profondo incosciente di quella che chiamiamo mente, come una nuova visione del mondo umano¹⁸.

Guido Landra, il maggiore artefice della rilettura della tradizione scientifica italiana, si occupò anche di Cesare Paladini. Secondo Landra, Paladini meritava effettivamente di essere riscoperto, in quanto nella sua opera tardo ottocentesca era dato cogliere i germi di un pensiero autenticamente razzista. La raccolta di saggi di Paladini, in cui comparvero titolazioni piuttosto eloquenti, come “Della formazione delle razze secondo la dottrina di Darwin in relazione colla nazionalità”; “Intorno all'origine delle razze umane”; “Considerazioni di matematica sull'aggruppamento e incrociamiento della specie”, “Saggio di classificazione dei tipi etnografici caucasei”; “Dell'unità nazionale della Grecia antica”; “Del valore del principio di nazionalità nell'epoca moderna”; “Sulla maggior analogia che nella famiglia delle lingue Ariane collega fra loro il gruppo delle lingue e dei popoli Greci ed Italici”, costituiva prova di “larghezza di vedute e di equilibrio di giudizio”, elementi positivi in base ai quali al Paladini doveva essere conferito un premio scientifico, negato in passato soltanto perché in una commissione vi era Graziadio Ascoli, uno scienziato “giudeo” che “mise in ombra le anticipazioni razziste del Paladini”.

La rilettura della storia degli studi svolta in funzione dell'accreditamento scientifico delle teorie razziste proseguì senza sosta.

Proprio nel 1939 Guido Landra e Giulio Cogni diedero alle stampe un volume interamente dedicato alla tradizione antropologica, non soltanto italiana, interamente reinterpretata in chiave razzista. Il volume *Piccola Bibliografia razziale*¹⁹ venne diviso in due parti: Guido Landra si occupò delle *Classificazioni delle razze umane*, mentre Giulio Cogni di *Studi razziali nella bibliografia antropologica italiana*. Il significato conferito allo spoglio bibliografico proposto nell'opera traspare dalle parole introduttive di Landra:

Gli studi razziali che per tanto tempo hanno interessato un circolo limitato di persone, costituiscono ormai uno dei pilastri fondamentali della nostra cultura. Nozioni che fino ad ieri sembravano riservate agli adepti di una scienza, che spesso appariva astrusa e polverosa, sono oggi a base di provvedimenti legislativi di importanza eccezionale per la vita della nostra patria. Non sarà quindi inopportuno il ricordare brevemente coloro che maggiormente hanno contribuito all'evoluzione di queste conoscenze destinate a portare delle modificazioni e addirittura delle rivoluzioni di incalcolabile portata nel dominio politico e spirituale²⁰.

18 Ibid.

19 G. Landra, G. Cogni, a cura di, *Piccola bibliografia razziale*, Casa editrice Ulpiano Roma 1939.

20 Ivi, p. 9.

Nel 1940, quale terza pubblicazione della *Enciclopedia Scientifica Monografica Italiana del Ventesimo Secolo*, edita da Valentino Bompiani, Guido Landra, padre Agostino Gemelli e Ferruccio Banissoni licenziarono il volume *Antropologia e Psicologia*²¹. Nella sezione antropologica, a cura di Landra, fu inserito un approfondimento storico dal titolo *L'antropologia italiana nel XIX secolo e le scuole antropologiche italiane*, in cui l'attività di ricerca dei maggiori studiosi italiani venne considerata antesignana delle teorie razziste. Anche le scuole antropologiche di Firenze e di Roma, divise da una profonda rivalità, nel quadro del nuovo clima politico avevano convenuto di riappacificarsi per servire una nuova causa, quella fissata dalla "scienza della razza":

Gli studi della razza in Italia hanno fatto finora -scrive Landra- quasi esclusivamente capo a due scuole antropologiche: quella fiorentina che ha origine da Paolo Mantegazza e quella fondata invece da Giuseppe Sergi, romana (...). Per mezzo secolo le due scuole hanno rivaleggiato tra loro, seguendo spesso indirizzi diversi, e non si può negare che questa rivalità abbia nuociuto talora al progresso della scienza e all'affermazione di una disciplina così importante come è l'antropologia. Negli ultimi anni è stato però sentito dai più giovani elementi delle due scuole sempre più impellente la necessità di romperla definitivamente con il vecchio sistema e di rinnovare radicalmente l'indirizzo dell'antropologia italiana: è stato così che il razzismo ha trovato vicini ed uniti nella lotta comune, e per la prima volta nella storia dell'antropologia italiana, gli ultimi allievi di due scuole, già separate da una semisecolare divisione²².

Ai fini della promozione della causa razzista si mobilitarono anche altri autori, i quali ritennero fondamentale la retrodatazione delle teorie razziali. La rivista *Dif.R.* ospitò nel 1939 l'articolo di A. Leonori-Cecina, *Il Primo Museo della Razza*, e di Paolo Guidotti, *Cesare Balbo strenue difensore della razza*, mentre nel 1942 Claudio Calosso firmò il lavoro *Genesi scientifica del concetto di razza*.

Sulle pagine de *Dif.R.* intervenne molto assiduamente anche Lidio Cipriani, il quale si fece promotore soprattutto del razzismo nerista, sebbene i suoi contributi spaziassero lungo l'intero fronte razzista, come i titoli dei suoi saggi mostrano.

La vicenda personale e scientifica di Cipriani, molto simile negli esordi e nello svolgimento a quella di altri colleghi, ebbe un epilogo piuttosto singolare. Cipriani, infatti, fu l'unico antropologo ad essere arrestato, e scontò nel 1945 una pena di sette mesi nel carcere di S. Vittore, a Milano, con "l'accusa di essere stato uno dei firmatari del Manifesto della Razza".

La partecipazione e il coinvolgimento di Cipriani nell'organizzazione della politica razzista furono effettivamente assoluti. Proprio a Cipriani si deve una

21 G. Landra, A. P. Gemelli, F. Banissoni, *Antropologia e psicologia*, Bompiani, Milano 1940.

22 Ivi, pp. 14-15.

prima ipotesi di strutturazione dell'Ufficio razziale in seno al Ministero della cultura popolare. In una lettera del luglio 1938 indirizzata al Ministro della cultura popolare Dino Alfieri si riscontra la determinazione con cui lo studioso perseguì gli obiettivi del razzismo di Stato:

Allo scopo di sottoporli al Vostro giudizio ho preparato alcuni schemi di progetto e cioè:
 per la costituzione di una biblioteca a carattere razzista presso codesto ministero (allegato 1);
 per la costituzione di una raccolta fotografica di tipi umani italiani e dell'Africa italiana (allegato 2);
 per la divulgazione dei concetti razzisti in Italia a mezzo di libri e articoli sulla stampa quotidiana e sulle riviste illustrate (allegato 3);
 per l'illustrazione cinematografica dei tipi italiani (allegato 4);
 per un censimento delle genti di colore comunque residenti in Italia (allegato 5);
 per una sorveglianza a carattere razzista sugli spostamenti dei tipi umani da una regione all'altra d'Italia; in particolare per lo spostamento dei funzionari governativi (allegato 6)²³.

2.2. GIUSEPPE COCCHIARA

2.2.1. TRADIZIONI POPOLARI E ANTISEMITISMO CONGENITO DELLA "RAZZA ITALICA"

Anche Giuseppe Cocchiara, libero docente di letteratura popolare e direttore del Museo etnografico Giuseppe Pitrè di Palermo, assicurò la sua firma alla causa razzista prendendo parte alla campagna divulgativa messa in piedi dalla rivista *Difesa della Razza*, su cui comparvero ben cinque articoli a suo nome²⁴. Questi, pubblicati a partire dal terzo anno di vita della rivista (1940), sino al quinto (1942), restituiscono posizioni controverse, lasciando scorgere il passaggio da una iniziale adesione alla politica ufficiale del Regime ad un ripensamento successivo proprio a partire dalla rilettura della tradizione antropologica nazionale e internazionale.

Appartengono alla prima fase gli articoli *Tradizioni natalizie della nostra razza*, del 20 dicembre 1940²⁵, *Leggenda dell'ebreo errante*, del 20 giugno 1941²⁶,

23 In F. Cassata, "La difesa della razza"..., cit., pp. 237-238.

24 S. Puccini, Note sul rapporto tra gli studi etno-antropologici italiani e il razzismo fascista: il "caso" della pura razza italiana, «Problemi», vol. 14, n. 58, 1980, pp. 121-139; S. Puccini, M. Squillacciotti, *Per una prima ricostruzione critico-bibliografica degli studi demo-etno-antropologici italiani del periodo tra le due guerre*, in AA.VV., *Studi antropologici e rapporti di classe. Dal positivismo al dibattito attuale*, Franco Angeli, Milano 1980, pp. 67-93; Id., *Appendici*, in AA.VV., *Studi antropologici...*, cit., pp. 201-239.

25 G. Cocchiara, *Tradizioni natalizie della nostra razza*, «Difesa della Razza», anno III, n. 4, 20 dicembre 1940, pp. 20-26.

26 G. Cocchiara, *Leggenda dell'ebreo errante*, «Difesa della Razza», anno IV, n. 16, 20 giugno 1941, pp. 6-8.

La Tradizione della Dalmazia, del 20 settembre 1941²⁷, *La tradizione maltese*, del 5 dicembre 1941²⁸, *Gli ebrei nella poesia popolare*, del 20 luglio 1942²⁹, mentre è riconducibile alla seconda fase l'articolo più corposo della serie, *Invito allo studio dei popoli*, pubblicato il 5 novembre 1942³⁰.

I primi lavori si caratterizzano per una piena adesione ai maggiori dettami della politica del Regime. Vale a dire: salvaguardia delle tradizioni nostrane dalle contaminazioni indesiderate, e messa in rilievo dei valori e della cultura italica da redimere dalla dominazione straniera e dalle aggressioni antisemite.

Nel primo saggio pubblicato proprio in occasione dei festeggiamenti natalizi del 1940, Cocchiara prese le distanze da quelle interpretazioni storiche che volevano il Natale una riproposizione cristiana di una festa pagana in onore del solstizio d'inverno. A differenza di quest'ultimo, infatti, il Natale rappresentava per i cristiani un momento assolutamente originale, in quanto con esso si intendeva celebrare non il sole, piuttosto il suo creatore.

I festeggiamenti sorti intorno a questa data restituivano gli aspetti peculiari della cultura popolare che si era mostrata capace di fondere e confondere tradizioni, usi e costumi di origine diversa, anche di matrice pagana. Sulla scorta degli studi di Pitrè e di Polese, richiamati nel testo, Cocchiara si soffermò sull'arte del presepio, sugli apporti francescani, sulle specificità siciliane, napoletane, liguri e bolognesi, abbozzando un'analisi tipologica che portava a distinguere tra artigianato artistico napoletano (fatto di stoffe), e artigianato siciliano (a figure interamente scolpite), inoltre, tra artigianato a personaggi "fissi" e a personaggi "variabili". Parlare del Natale, significò per Cocchiara riferire di canti, cantastorie, orbi, fogli volanti, falò, "farchie", ceppi e lotte sinodali, di cui si era già occupato Toschi, debitamente citato nel testo. In altre parole, l'articolazione del saggio e la sua base documentaria, disegnavano un tessuto di riti e di credenze specificatamente italici che dovevano portare in maniera decisa a recidere i legami con elementi di altre culture. Da qui l'invito di Cocchiara ad eliminare l'"Albero nordico" in modo tale che nel Natale si sviluppassero sempre più i sentimenti cristiani e la cultura italica:

Così il popolo italiano celebra il Natale, il "suo" Natale. E in queste tradizioni è l'anima stessa della nostra gente, che è quanto dire della nostra razza, la quale rifà, in sé, un cammino ideale, che è un po' il cammino dell'umanità, di Dio che si fa bambino, del bambino che si fa uomo, dell'uomo che si fa umanità³¹.

27 G. Cocchiara, *La tradizione della Dalmazia*, «Difesa della Razza», anno IV, 20 settembre 1941.

28 G. Cocchiara, *La tradizione maltese*, «Difesa della Razza», anno IV, n. 3, 5 Dicembre 1941, pp. 6-9.

29 G. Cocchiara, *Gli ebrei nella poesia popolare*, «Difesa della Razza», anno V, n. 18, 20 luglio 1942, p. 21.

30 G. Cocchiara, *Invito allo studio dei popoli*, «Difesa della Razza», anno V, n. 1, 5 novembre 1942, pp. 27-29.

31 G. Cocchiara, *Tradizioni natalizie della...*, cit., p. 26.

Fu con il secondo articolo pubblicato su Dif.R. che Cocchiara intese porsi in quel solco profondo e dilacerante aperto da Landra e da Cipriani contro la “razza ebraica”. Come è stato visto, proprio in quegli anni la propaganda antiggiudaica trovò nella rivista di Interlenti l’arma più pungente. Fu, infatti, da queste colonne che la diffamazione latente contro gli ebrei si tramutò in sempre più palese azione di criminalizzazione. Studiosi di storia, di teatro, di politica e di iconografia, di letteratura e di filosofia, intervennero per mostrare, ciascuno dalla propria angolazione disciplinare, l’assoluta irriducibilità ed anormalità della “razza giudea”. A questo disegno pervasivo di criminalizzazione condotto sotto la guida delle diverse discipline, poteva mai sottrarsi la neonata scienza del folklore? Proprio i demologi, in attesa della istituzionalizzazione accademica definitiva, non avevano proprio nulla da dire su un fronte così delicato e cruciale della politica razzista?

L’articolo di Cocchiara *La leggenda dell’ebreo errante*, pubblicato il 20 giugno del 1941, va letto proprio in questa direzione. Con esso lo studioso di tradizioni popolari si pose a servizio di tale causa, mostrando che le azioni antisemite, promosse dal Regime, fossero tutto sommato legittime, perché inscritte nella cultura, nell’indole e nei costumi del popolo italiano ed europeo. Della leggenda in questione, diffusasi nel Medio Evo, si trovavano le prime tracce in un volume di un anonimo italiano, *Cronaca Ignoti monachi cistercensi di S. Maria de Ferrara*. Qui si narrava che in Armenia si aggirava intorno al 1223 un giudeo che aveva assistito alla passione di Cristo. Il tema di una “figura” errante condannata a vagare senza meta sino alla fine del mondo per aver oltraggiato e non aiutato il Cristo durante la sua passione, ricordava Cocchiara, era presente, in alcune sue varianti, in vari paesi europei, in alcuni autori fiamminghi e in alcuni testi sulla storia d’Inghilterra. Qui, a differenza della versione italiana, non si specificava tuttavia che si trattasse di un ebreo. All’Italia, pertanto, spettava un primato: quello di indicare in un ebreo il protagonista della leggenda, la quale si innestava su una narrazione apocrifia del Malco.

Lo studio del folklore, dunque, risultava assolutamente strategico in quanto esso era in grado di mostrare che vi fosse una tradizione popolare di tale indole. Cocchiara precisò che in Sicilia, come aveva documentato finanche Pitrè, un racconto popolare raccontava che un giudeo flagellò Cristo e lo prese a schiaffi facendogli saltare i denti. Gesù reagì condannandolo alla colonna fino al giudizio finale. In Sicilia, inoltre, era diffusa la variante dell’ebreo Giusto Buttadeo che aveva negato a Cristo di riposarsi e che fu, proprio per questo, condannato a girovagare apolide. La narrazione popolare si diffuse in Italia e in Europa, per poi cristallizzarsi in fonti scritte a Ravenna nel 1267, poi a Siena, ad Amburgo nel 1547, a Madrid nel 1575, a Vienna nel 1599, a Lubeca nel 1601, a Mosca 1613, nelle Fiandre nel 1623.

Il ruolo dell’Italia, nella formazione di tale leggenda, era evidente e non doveva essere taciuto. Ma quale era il suo significato recondito?

Dovunque passi egli o è eccitatore di curiosità, tanto che in Germania le plebi cristiane non davano requie agli ebrei racchiusi nei loro recinti perché questi faces-

sero loro vedere l'Ebreo errante, o invece come avviene quasi sempre è apportatore di disgrazie, onde "lascia, dietro di sé, sconvolgimenti tellurici, inondazioni, morte generali"³².

L'ipotesi che l'ebreo incarnasse Caino era da respingere in quanto era molto più probabile che si trattasse del figlio di Giuda, "perseguitato e maledetto per deicidio": "E la leggenda, sotto questo punto di vista, viene a consacrare la punizione d'un uomo, e con essa quella di una razza, destinata da Dio a non avere pace nel mondo"³³.

L'ampia diffusione geografica e il plurisecolare radicamento storico della leggenda in questione mostravano, secondo Cocchiara, l'incontestabile penetrazione e diffusione di questo tema culturale. Fonti popolari e colte, di natura iconografica e letteraria, poetica ed artistica, restituivano un orizzonte condiviso fatto da un sentire comune.

Sugli ebrei Cocchiara ritornò nel luglio dell'anno successivo con un breve scritto, *Gli Ebrei nella poesia popolare*, aperto con le seguenti precisazioni: "La poesia popolare e la poesia popolareggiante ci hanno conservato una serie di componimenti, nei quali possiamo vedere quale immagine si sia formato il popolo (o, comunque sia giunta ad esso) intorno agli Ebrei"³⁴. La poesia popolare, in quanto depositaria di sentimenti, nonché spia di valori psicologici, si mostrava utile per cogliere il punto di vista delle popolazioni. Dall'analisi di alcuni canti raccolti in Sicilia da Vigo nella nota *Raccolta amplissima*, emergeva l'identificazione degli ebrei con gli inglesi, mentre, secondo Pitre, la poesia popolare attestava che gli ebrei fossero stati disprezzati e banditi come nessun'altra popolazione. Tracce di tali concezioni erano documentabili nell'opera dei cantastorie avvezzi a narrare di luridi ebrei (Mardocai e Badanai) "che litigano per un papero". A riguardo Cocchiara trascrisse alcuni versi di una "canzonetta" redatta da un bolognese, Giulio Cesare Croce di San Giovanni in Persiceto, in cui si leggeva: "Trattenil messer Abram, Aiutatem Balaam, Non mancher messer Elia, Soccorit messer Tobia, Dove sit Beniamin? Non fuggiti Neptalin, Venit via messer Isac, Currit qua messer Sidrac (...) Venit via messer Noè, Scampet via messer Mosé".

Tra i molteplici testi popolari che avevano provveduto a ridicolizzare la figura dell'ebreo, Cocchiara si soffermò su quelli ben documentati dal folklorista Giannini nel volume *La poesia popolare a stampa nel sec. XIX*, vale a dire le note canzonette del Baruccabà. In questi documenti ci si prendeva gioco degli ebrei e dei loro riti, collegandoli alla "maschera giudaica che troviamo nel Novellino e nel Decamerone". L'ebreo avaro ed imbroglione s'impose inoltre nella commedia dell'arte dando vita a varie rappresentazioni teatrali, anch'esse testimonianza di un sentire comune. In sintesi, tale copiosa documentazione

32 G. Cocchiara, *Leggenda dell'ebreo errante...*, cit. p. 8.

33 Ibid.

34 G. Cocchiara, *Gli ebrei nella poesia popolare...*, cit. p. 21.

era in grado di attestare che tra la popolazione italiana, lungo i secoli, si era affermata un'immagine tutt'altro che positiva degli ebrei, resa manifesta da alcuni repertori culturali popolari: "A prescindere dalle *giudiate* (che meritano una illustrazione a parte) questi sono gli aspetti più notevoli di quella satira popolare o popolareggiante contro gli Ebrei che è, indubbiamente, se non una pagina di poesia certo una pagina di storia del costume"³⁵.

Nel dicembre del 1941 il nome di Cocchiara comparve sulla rivista *Difesa della Razza* in calce all'articolo *La tradizione maltese*³⁶.

Qui lo studioso siciliano si diede il compito di mostrare, alla luce della letteratura demologica esistente, quanto italiana fosse la popolazione maltese. Il che, ovviamente, apriva la strada alla legittimazione delle campagne militari che cessavano di essere lette come azioni di occupazione, per essere definite, proprio secondo tale percorso interpretativo, strategie di liberazione.

L'articolo sulle tradizioni maltesi venne aperto con una serie di considerazioni di natura generale circa la spiccata attitudine nazionalista degli studi italiani di tradizioni popolari. Lo sguardo retrospettivo orientato verso il passato della disciplina mostrava che da sempre le analisi demologiche condotte sulla popolazione italiana fossero intimamente attraversate da istanze risorgimentali. I richiami di Pitre nella *Bibliografia delle tradizioni popolari italiane* all'unitarietà etnica della Corsica e all'italianità di Trieste e della Dalmazia, costituivano l'evidente prova della correttezza di un procedimento di analisi volto a fare degli studi di folklore un ottimo strumento per politiche di altra natura.

Relativamente all'isola di Malta, le analisi di Luigi Boneli, confluite nel volume *Saggi del folklore dell'isola di Malta*, gli studi di Busittil, *Holiday Customs of Malta*, di A. Bernardy, *Forme e colori della tradizione maltese*, oltre ad alcune considerazioni dello stesso Pitre, mostravano la "sicilianità" dell'isola. Il carattere di riti e tradizioni, del dialetto e della lingua, di canti e balli, di abiti e costumi, attestavano che "cento e più anni di governo snazionalizzatore inglese non hanno potuto distruggere questa vivace insegna di sicilianità"³⁷.

Malta, negli studi di demopsicologia, assumeva i contorni di autentica propaggine italiana, dove "ricordi e sopravvivenze si manifestano come corrispondenti alle affini nostre esperienze di razza e di vita"³⁸.

2.2.2. SULLA CIVILTÀ, OVVERO LA VITA MATERIALE E SPIRITUALE DI UN POPOLO

In data 5 novembre 1942, negli anni in cui le teorie ariane propugnate inizialmente da *Il Manifesto* iniziarono ad essere discusse, Giuseppe Cocchiara pubblicò l'articolo *Invito allo studio dei popoli*³⁹. Si tratta di un lavoro che merita di essere letto attentamente, in quanto mostra un Cocchiara assai di-

35 Ibid.

36 G. Cocchiara, *La tradizione maltese...*, cit.

37 Ivi, p.9

38 Ibid.

39 G. Cocchiara, *Invito allo studio dei popoli...*, cit.

verso rispetto a quello di scena negli anni precedenti. Un Cocchiara che seppe penetrare nelle maglie della censura e farsi spazio tra l'ideologia dominante. *Invito allo studio dei popoli*, infatti, a partire dagli energici cenni alle profonde vocazioni conoscitive dell'antropologia, finì con l'essere un'insidiosa minaccia per le teorie razziste, un precoce inno al relativismo delle civiltà, un bilancio critico di storia degli studi, un affresco programmatico facente leva sul metodo storico a partire dalle teorie di Vico. Tutto ciò in seno alla rivista che intese farsi portabandiera de *Il Manifesto della Razza* e che non sembrava potesse lasciare margini a posizioni diverse da quelle del razzismo biologico, alla Laadra e Cipriani, e spiritualista, capeggiato da Evola.

Cocchiara, alla luce dalla rilevanza assunta in Italia dallo studio delle razze e dei popoli, rilevanza testimoniata da ben quattro pubblicazioni citate nel saggio venute alla luce tra il 1940 e il 1941 (*Razze e popoli della terra* di Renato Biasutti, *Etnologia* di Pietro Scotti, *Naturalismo e storicismo in Etnologia* di Ernesto de Martino, *Etnografia* di Raffaele Corso), pose nella parte iniziale dell'articolo un quesito centrale: atteso che fosse generalmente condivisa l'idea che l'etnologia dovesse occuparsi della civiltà dei gruppi meno civili, qual'era il senso da dare alle differenze tra l'uomo civile e meno civile ed allo iato che divide le barbarie dalle civiltà?

La risposta di Cocchiara fu talmente lucida e chiara che è utile prestargli la dovuta attenzione:

Prescinendo, ora, dalle definizioni, quali sono, dobbiamo domandarci, i rapporti che passano fra l'uomo meno civile e il civile? Fra le barbarie e la civiltà? È stato affermato che la differenza tra il cosiddetto selvaggio e l'uomo civile non è riposta nelle facoltà umane: perché anche il primo ha, come il secondo, la sua lingua, il suo intelletto, la sua religione e la sua moralità, ed è perciò uomo intero: è riposta, invece, nel fatto che l'uomo civile con la sua attività teorica e pratica penetra e domina più largamente il mondo. Avendo, così, il cosiddetto selvaggio una lingua, un intelletto, una religione e una morale è ovvio che anche egli abbia una sua civiltà⁴⁰.

A tali argomentazioni Cocchiara fece poi seguire le seguenti affermazioni:

Si crede, è vero, generalmente, che la civiltà comporti una elevata condizione di vita, e quindi un'elevata convivenza sociale. La civiltà, però, non è propriamente questo: essa è piuttosto l'insieme delle manifestazioni che preparano e integrano la vita materiale e spirituale di un popolo, senza distinzione di tempo e di spazio. Anche le barbarie è, sotto questo aspetto un momento della civiltà; la forma di civiltà, possiamo dire, propria dei popoli che generalmente vengono chiamati primitivi⁴¹.

L'asserzione che anche i popoli "selvaggi" avessero una civiltà non venne esplicitamente legittimata da Cocchiara in base al concetto di cultura di Tylor,

40 Ivi, p. 27.

41 Ivi, pp. 27-28.

autore che Cocchiara conosceva bene, piuttosto giustificata dalle teorizzazioni di un autore italiano troppo ingiustamente dimenticato, Vico, definito da Cocchiara “il precursore teorico degli studi etnologici”:

L'importanza del Vico, negli studi etnologici -precisò Cocchiara- è riconosciuta dal Biasutti, accennata dallo Scotti, ampiamente documentata dal De Martino. Il Corso, invece, nel passare in rassegna gli studiosi dell'etnografia non dimentica nessun straniero. Ma dimentica il Vico⁴².

Furono proprio gli studi di Vico e, soprattutto, la lettura di *Naturalismo e storicismo* di de Martino, a consentire a Cocchiara di confutare gli schemi unilineari degli evolucionisti vittoriani che ponevano un solco incolmabile tra le diverse civiltà e, allo stesso tempo, di respingere le conclusioni di taluni autori francesi, come Lévy-Bruhl, che ipotizzavano una differenza abissale, finanche delle strutture del pensiero, tra primitivi e moderni.

La ricerca affannosa delle origini e i tentativi di classificazione gerarchica dei popoli e di individuazione di schemi unilineari, che fu tipica degli evolucionisti, andava respinta e sostituita, come chiarito da de Martino, ripetutamente richiamato da Cocchiara, da approcci storico-culturali. Alla loro luce era doveroso spingere l'etnologia, scienza storico-filosofica, sulla strada dell'analisi storico-culturale, e superare le sterili distinzioni, puramente nominalistiche, tra etnologia, etnografia e tradizioni popolari, termini empirici impiegabili unicamente per distinguere campi di studio.

3. RAZZA E CIVILTÀ (1940): ANTONIO LA PERA, RAFFAELE CORSO, SERGIO SERGI, ALBERTO CARLO BLANC, GIUSEPPE GENNA

3.1. SULLE TRACCE DEI PADRI: ANTONIO LA PERA E LA DEMOPSIKOLOGIA DI GIUSEPPE PITRÈ

Per dare corso ad una compiuta, sistematica e razionale politica demografica e della “Razza”, nel settembre del 1938 il Regime dispose l'istituzione, in seno al Ministero dell'interno, di un apposito organismo, il Consiglio superiore per la Demografia e la Razza, alla cui direzione venne chiamato, dopo Giacomo Acerbo e Guido Landra, Sabato Visco. Con l'intento di dare maggiore rilievo alle proprie attività e di far capillarmente conoscere nel paese le azioni intraprese e le teorie su cui queste si basavano, il *Consiglio* ritenne di munirsi di una apposita rivista, avente inoltre il compito di chiamare a raccolta i maggiori studiosi italiani.

Il 23 marzo 1940 vide la luce *Razza e Civiltà* (d'ora innanzi R.e.C.), la cui direzione fu affidata a Antonio La Pera, che si servì ampiamente di Landra e di Cipriani, nominati membri del comitato di redazione.

42 Ivi, p. 28.

Quali i compiti prioritari della rivista secondo l'editoriale del suo direttore?

Senza alcun dubbio, R.eC. avrebbe dovuto promuovere un'incisiva campagna a sostegno della politica razziale, il che significava mirare all'incremento dell'orgoglio, del sentimento e della coscienza di razza presenti in Italia sin da quando gli antichi romani definirono barbari i popoli dominati. Con il sostegno delle più moderne e accreditate ricerche scientifiche della biologia, e i più sicuri apporti delle scienze antropologiche opportunamente sostenute dal Duce, R.eC. avrebbe messo in luce le azioni governative indirizzate ad "aumentare quantitativamente" e a "migliorare qualitativamente" il popolo italiano.

Erede dei fasti dell'antica Roma, al popolo italiano spettava il compito di irradiare nel mondo la moderna, millenaria, civiltà italiana e, allo stesso tempo, di difenderla da ogni possibile contaminazione. Il tema della continuità della civiltà antica e della sua compenetrazione osmotica nel Regime novecentesco, attraverso l'editoriale del direttore, caratterizzandone temi e toni.

La romanizzazione della penisola italiana aveva dato vita ad una civiltà unica e uniforme la quale, sopravvissuta ai secoli, andava ulteriormente preservata. Le azioni avviate dal regime nei confronti degli Ebrei, dunque, erano assolutamente legittime, in quanto questi nel corso degli anni si erano mostrati "inassimilabili alla compagine nazionale". Se il patrimonio biologico della razza andava preservato dalle possibili e probabili intrusioni dei sudditi facenti parte dell'impero, bisognava anche prestare attenzione alla difesa dell'ethnos dagli stranieri dimoranti sul suolo italico. Accorgimenti particolari da adottare nelle scuole indirizzate allo sviluppo psico-fisico delle giovani generazioni, ed azioni poste a salvaguardia della lingua, da infiltrazioni straniere, dovevano essere messe in campo per la propagazione delle virtù civili.

Facendo leva sulla famiglia e i valori spirituali di semplicità, di sanità fisica e morale, R.eC. avrebbe sostenuto le azioni di difesa della millenaria civiltà italiana e la potenza di Roma. In questo quadro generale di pronunciati interessi nei confronti della cultura italiana, un ruolo di primo piano venne ascrivito al patrimonio folklorico. I repertori culturali di cui si era occupata a lungo la demopsicologia vennero pensati e presentati nell'editoriale di La Pera, che in tale passaggio fece esplicito riferimento agli studi di Pitrè, in termini di strumenti conoscitivi da attivare per accedere alla cultura italiana, quella più intima e profonda.

Nel nuovo clima politico, secondo gli intenti dell'organo ufficiale del Ministero degli Interni, il folklore, da asettico reperto fossile, si tramutava in straordinaria chiave con cui aprire i più reconditi misteri della popolazione italiana, alla volta dei più oscuri tesori: "Devono anche essere esaltati e difesi, come espressioni psicologiche della razza, gli usi e costumi delle varie regioni italiane, le spontanee melodie, le sagre paesane, le tradizioni popolari, in una parola tutti i fatti di ordine demo-psicologico (Pitrè)"⁴³.

43 A. La Pera, *Razza e Civiltà*, «Difesa della Razza», anno I, n. 1, 1940, p. 7.

Nel numero di apertura di R.eC., a tutta pagina, figurava incisa la seguente frase di Mussolini: “Questa razza italiana mi appare ognora, quando io ne faccio oggetto delle mie meditazioni, un prodigio singolare della storia umana”, mentre nell’editoriale di La Pera comparvero i maggiori temi della politica razzista, secondo la quale la razza italica, direttamente connessa al glorioso substrato italico antico, miscela specifica di sentimenti spirituali e di attitudini biologiche, era da considerarsi pura e del tutto superiore alle altre, pertanto meritevole di essere preservata da contaminazioni di sorta, suscettibile di ulteriori miglioramenti. Politica razziale che poteva beneficiare di un solido sentimento razzista di cui ogni italiano era cosciente, sentimento collettivo facente leva sull’apporto moderno delle scienze antropologiche: “L’attuale movimento razziale italiano, è, pertanto, la continuazione di una nobile, mai interrotta, tradizione di valori biologici e spirituali, che nel nuovo clima politico si esaltano in armonia alle nuove ricerche biologiche ed al moderno sviluppo delle scienze antropologiche”⁴⁴.

Con molta enfasi, a nome del regime, e senza alcun apparente dubbio, nel suo editoriale La Pera enunciò l’idea della specificità della razza italica da ricercarsi nella sua purezza, propugnando, per la sua salvaguardia, un’irrinunciabile e assolutamente legittima politica antisemita, nonché un’attenta azione di controllo dei matrimoni, onde evitare mescolanze inopportune e nefaste. Poiché il patrimonio biologico italiano non era corrotto da elementi stranieri, esso “doveva essere separato dalla minoranza immigrata di razza ebraica, rivelatasi nel corso dei secoli inassimilabile alla compagine nazionale”⁴⁵.

3.2. LE TRADIZIONI POPOLARI E LA “VITA MILLENARIA DELLA RAZZA”: UNA DISCIPLINA DA RIFONDARE SECONDO RAFFAELE CORSO

Per la concreta realizzazione di un programma così ambizioso si rese necessario l’ausilio delle scienze antropologiche, i cui maggiori esponenti furono sin da subito chiamati a raccolta dalla Direzione. I nomi di Giuseppe Genna, cognato di Sergio Sergi, di Raffaele Corso, di Alberto Carlo Blanc, e dello stesso Sergio Sergi, figurano nell’elenco dei collaboratori della rivista.

La firma di Raffaele Corso comparve sin dal primo numero in calce all’articolo *La civiltà italiana e le tradizioni popolari*⁴⁶, in cui l’autore propose una rifondazione radicale degli studi demologici da porre a sostegno della politica ufficiale di esaltazione della civiltà italiana. Rifondazione radicale degli obiettivi conoscitivi a partire da una serrata lettura critica proprio del passato disciplinare.

Dei tanti studiosi che si erano occupati di tradizioni popolari, nessuno, secondo Corso, “ha atteso a studiare gli spiriti e le forme della civiltà italia-

44 Ivi, p. 5.

45 Ivi, p. 6.

46 R. Corso, *La civiltà italiana e le tradizioni popolari*, «Difesa della Razza», anno I, n. 1, 23 Marzo 1940, pp. 51-58.

na". Le ricerche sino ad allora svolte avevano perso di vista la possibilità di considerare le tradizioni popolari in termini di autentica espressione della civiltà nazionale. Ciò era successo in quanto sotto gli influssi di approcci internazionali si era ritenuto, erroneamente, d'indagare le tradizioni del popolo, considerate espressione di culture indoeuropee, come documenti di natura storica, oppure, come chiave per accedere alla psicologia degli umili. Questi approcci andavano tutti respinti, poiché le tradizioni popolari dovevano essere considerate testimonianze inequivocabili ed inoppugnabili dell'origine e del percorso millenario fatto da una stirpe lungo la sua storia:

Come è noto -scrive Corso riferendosi alle tradizioni popolari- queste conservano e trasmettono non solo, ma mantengono in vita il complesso di quelle norme, che accompagnano una gente o una stirpe nel suo cammino, attraverso il tempo e lo spazio, e costituiscono uno dei segni più caratteristici dell'origine di una Nazione, sia che si considerino dal punto di vista storico, per la secolare osservanza degli usi, sia che si riguardino da quello della realtà attuale, come forza operosa ed operante nella vita sociale⁴⁷.

Nel tentativo di dare risposta ad esigenze nuove, rivedendo quanto era già stato da lui stesso abbozzato, Corso propose una scienza delle tradizioni popolari in parte inedita, per la cui denominazione fece attenzione a non impiegare il termine folklore. Scienza delle tradizioni popolari che attraverso lo studio della vita popolare fosse capace di risalire alla civiltà e, da questa, alla razza italiana:

Attraverso l'esame dei vari aspetti della tradizione, da quello mitico a quello storico, a quello sociale e via dicendo, sfuggiva ai demologi l'aspetto principale della nuova ricerca, quello che tutti gli altri comprende e vivifica, facendo vedere che gli sparsi e spesso spregiati "rottami di antichità" che il volgo gelosamente conserva, son i segni della millenaria vita della razza e delle sue civiltà, considerando questa come espressione di quella⁴⁸.

Le tradizioni popolari erano da considerarsi espressione non dell'identità universale dello spirito umano, come sostenuto dagli evoluzionisti con a capo Tylor, e neppure come residui inerti e sopravvivenze sterili di epoche remote. Le tradizioni popolari, piuttosto, riflettevano lo spirito di una nobile nazione, di cui erano forza vitale, tutt'altro che atrofizzata.

Equiparando la tradizione ad una realtà geologica costituita dalla sovrapposizione di più sedimentazioni storiche, Corso configurò una scienza demologica fortemente indirizzata ad individuare lo strato più profondo, il substrato etnico, vale a dire il livello che restituiva la cultura autentica di un popolo. Nel caso italiano, questo significava risalire al retaggio latino che aveva indelebilmente connotato la natura, il carattere, la vita etica e sociale del popolo

47 Ivi, p. 51.

48 Ivi, p. 53.

italiano. Giuochi, abitazioni, agricoltura, canti e canzoni rispecchiavano infatti tempi trascorsi: "Posto il principio che la tradizione (...) costituisce uno dei più genuini caratteri dell'esistenza morale d'un popolo, è evidente che più l'indagine si approfondisce e meglio risaltano i segni della stirpe e della razza"⁴⁹.

Da questo impianto teorico, per quanto debole ed improvvisato, Corso fu in grado di trarre concrete ricadute di natura operativa che andarono nella direzione di fare dello studio delle tradizioni popolari uno strumento indispensabile ai fini della legittimazione delle politiche irredentiste⁵⁰. In altre parole, se nelle tradizioni popolari era dato cogliere l'essenza spirituale di un popolo, era attraverso esse che sarebbe stato possibile attestare l'autentica italianità di popoli e nazioni soggiogate da potenze nemiche, in attesa di riscatto. Le collaborazioni successive con R.e.C. videro Corso occupato nel mostrare la validità di questi assunti teorici proprio nel campo minato dei territori da conquistare.

Nell'aprile del 1940 venne infatti alla luce l'articolo *Fondamentali caratteri italiani delle tradizioni maltesi*⁵¹. Con questo saggio, nel quadro della politica espansionistica dell'Impero, Corso intese mostrare l'esistenza di un solido cordone ombelicale che legava l'isola di Malta alla madre patria. Il capillare processo di latinizzazione che aveva interessato Malta, plasmandone profondamente la cultura, era ben evidente nelle pratiche popolari ancora diffuse sull'isola. L'uso della strenna all'avvio del nuovo anno e la benedizione di animali in occasione di alcune feste religiose, nonché le modalità festive legate alle processioni, alla danza, al carnevale, ecc., mostravano un retaggio profondo che faceva dell'isola un'autentica propaggine della civiltà italiana:

Passando a rassegna alcune caratteristiche costumanze maltesi si sente di essere in Italia, tanto esse sono simili per la forma, il sentimento, l'idea, a quelle della penisola, richiamando al pensiero i riti antichi dei comuni padri che vissero sul suolo della grande madre⁵².

Le strade che la disciplina poteva seguire per assecondare la politica imperialista del Regime erano naturalmente molteplici. Nel caso della questione albanese Corso decise di intraprendere un approccio certamente più originale rispetto a quello dispiegato negli stessi anni dalla rivista Dif.R. Era possibile mostrare la legittimità dell'occupazione dell'Albania, non soltanto documentandone lo spirito italico, come propugnato per Malta, ma anche prestando la dovuta attenzione alle numerose colonie albanesi presenti in Italia. Questo è quanto Corso fece nell'articolo *Gli Italo-Albanesi*⁵³, incentra-

49 Ivi, p. 54.

50 S. Puccini, *Tra razzismo e scienza: l'antropologia fascista e i popoli balcanici*, «Limes», n. 1, 1944, pp. 283-294.

51 R. Corso, *Fondamentali caratteri italiani delle tradizioni maltesi*, «Razza e Civiltà», anno I, n. 3-4, 1940, pp. 309-317.

52 Ivi, p. 311.

53 R. Corso, *Gli Italo-Albanesi*, «Razza e Civiltà», anno II, n. 1, 1941 pp. 69-80.

to sul seguente assunto: se le numerose colonie insediatesi in Italia sotto la guida dell'eroe Scanderbeg, a seguito dell'invasione turca, si erano integrate con la popolazione italiana, ciò era dovuto ad un comune sentimento di appartenenza. Le descrizioni improvvisate di viaggiatori inesperti, in cui si riferiva di comunità albanesi isolate ed emarginate, di popolazioni saldamente ancorate alle proprie tradizioni, di volti e corpi aventi segni somatici squisitamente albanesi, erano da rigettare poiché esse in realtà erano del tutto false. La verità incontrovertibile, messa in risalto da attenti e scrupolosi studi demologici richiamati da Corso, era di tutt'altra natura. Gli approfondimenti più seri, infatti, deponevano a favore di una popolazione completamente integrata che serbava nei propri usi e costumi un forte sentimento di riscatto e di avversione nei confronti delle orde turche ed un profondo anelito patriottico. Preghiere, canti popolari e pratiche rituali mostravano la sofferenza di un popolo addolorato desideroso di riscatto, ma non nei confronti dell'Italia:

Si dirà -scrisse Corso in relazione ai costumi popolari documentati nelle colonie albanesi dell'Italia meridionale- che si tratta di pregiudizi e di superstizioni volgari, ma è appunto attraverso tali manifestazioni dell'anima umana che gli Italo-Albanesi, erroneamente detti Italo-Greci, mantennero vivo il culto della Patria e della sua indipendenza preparando l'auspicata unione del loro paese al Regno d'Italia e alla corona della Dinastia Sabauda⁵⁴.

Fornite alcune esemplificazioni concrete circa la correttezza della lettura demologica in relazione ad alcune questioni politiche, Corso ritornò nuovamente sulle problematiche di natura generale nell'articolo del 1942 *Sopra il concetto e le caratteristiche della razza italiana*⁵⁵. Poiché in Italia si era aperto un dibattito sulla definizione di razza, dibattito che per certi versi minava l'applicabilità scientifica e pregiudicava la spendibilità politica delle maggiori teorie razziste, Corso intervenne con alcune precisazioni volte ad aprire un ponte tra gli assertori dell'approccio fisico-anatomico e quello psicologico-spiritualista. A fronte della diatriba tra quanti sostenevano la bontà di una lettura biologica di razza piuttosto che culturale, Corso propose una definizione eclettica che riconosceva nell'ethnos un insieme di elementi materiali e spirituali, vale a dire un intreccio sapiente di fattori somatici e psichici.

Se uno sguardo superficiale restituiva dell'Italia un'immagine troppo eterogenea e scarsamente compatta, addirittura un'accozzaglia di popoli e di tradizioni non fusi in un corpo unitario, uno sguardo attento, in effetti, ravvisava un popolo omogeneo, unico erede di Roma.

Sebbene fosse del tutto certificato che nel territorio italiano, così ricco e differenziato, insistessero "varietà di genti e di costumi", tale varietà non an-

54 Ivi, p. 80.

55 R. Corso, *Sopra il concetto e le caratteristiche della razza italiana*, «Razza e Civiltà», anno III, n. 5-7, 1942, pp. 173-181.

dava confusa con l'uniformità soggiacente. Varietà di tipi non era sinonimo di diversità di genere, e il concetto di uniformità razziale ben si conciliava con quello di molteplicità etnica. Se l'ambiente aveva dotato l'uomo italico di un fondamento unico, la storia aveva provveduto a modellarne diversamente i caratteri. Il che significava che le differenze somatiche nascondevano profonde uniformità assicurate dal processo di romanizzazione e dalla facoltà indigena di neutralizzare l'apporto dei dominatori stranieri, capacità denominata da Corso *fagocitismo etnografico*:

Guardando le cose da tale punto di vista, e pur considerando i substrati etnici che affiorano qua e là, in ogni angolo della penisola, non è esatto il dire che l'Italia romana rivive nei suoi monumenti grandiosi, nella statue dei Consoli e dei Cesari, negli archi e nelle colonne imperiali, poiché tutto è romano in noi: la concezione della vita sociale, civile e politica; l'organismo familiare e quello della proprietà; l'etica virile, che risplende con l'eroismo dell'uomo, accompagnato dalla modestia della donna, che è modello di coniugalità⁵⁶.

Ad inoppugnabili ricerche demologiche ed archeologiche da implementare ulteriormente, il compito di dimostrare quali "importanti corrispondenze tra le costumanze popolari odierne e quelle delle più lontane epoche storiche e preistoriche" ci fossero.

3.3. L' "ANTROPOLOGIA DI STATO" DI SERGIO SERGI

Alla rivista R.eC. collaborò anche Sergio Sergi (figlio di Giuseppe), certamente il più influente studioso di antropologia di quegli anni, titolare di cattedra presso l'università di Roma, direttore dell'annesso istituto, ispiratore e coordinatore delle più importanti attività della scuola romana di antropologia⁵⁷.

Nella primavera del 1940, sul secondo numero di R.eC., a firma di S. Sergi venne pubblicato l'articolo *Antropologia di Stato. L'archivio delle famiglie*⁵⁸. Con termini sfocati e con toni sommessi, nell'articolo lo studioso presentò l'antropologia come disciplina complessa proiettata tanto verso lo studio di questioni generali relative, ad esempio, alle origini ed all'evoluzione fisica e morale dell'uomo, quanto verso l'analisi di problematiche empiriche connesse "allo sviluppo ed al consolidamento delle qualità superiori dell'uomo". L'intreccio tra questi due piani venne esplicitato molto chiaramente da Sergi che in apertura all'articolo precisò alcune sue idee circa la missione dell'antropologia, sintetizzate nella formula "Antropologia di Stato":

⁵⁶ Ivi, pp. 180-181.

⁵⁷ F. Faccini, *L'Antropologia in Italia: nascita e sviluppo (fino alla metà del '900)*, «Rivista di Antropologia», vol. 71, 1993, pp. 43-53;

1993, C. Pogliano, *L'incerta identità dell'antropologia...*, cit; S. Puccini, *L'antropologia a Roma tra Giuseppe e Sergio Sergi*, «Rivista di Antropologia», vol. 71, 1993, pp. 229-47.

⁵⁸ S. Sergi, *Antropologia di Stato. L'archivio delle famiglie*, «Razza e Civiltà», anno I, n. 2, 1940, pp. 183-189.

L'antropologia deve approfondire la conoscenza biologica dell'umanità per migliorarla ed elevarla. Ricerche di interesse teorico che si traducono in risultati di ordine pratico. Non è soltanto il fascino del mistero che avvolge il nostro passato che ci respinge verso la scienza, ma è la ragione pratica che richiede esperienze che solo la scienza può fornire⁵⁹.

In quali campi il connubio tra teoria e pratica si sarebbe meglio espresso?

L'antropologia indaga le condizioni fondamentali necessarie allo svolgimento del mondo sociale, delle relazioni tra gli individui. Fissa quindi le formule dell'umanità vivente ed operosa, formule che devono essere paradigma della vita umana per la esplicazione della civiltà nel suo incessante e continuo divenire. L'interesse diretto del Capo del Governo per i problemi della popolazione ha portato al primo posto le questioni più fondamentali di antropologia fisiologica e patologica. Tutta la azione che si svolge sotto il nuovo impulso io ho già chiamato antropologia di Stato. In questa opera, scienza pura ed applicata si integrano a vicenda⁶⁰.

Originariamente pensata per rispondere ad alcuni interrogativi relativi all'uomo, l'"Antropologia di Stato" di Sergi si ritrovava assoggettata alle inedite esigenze empiriche dettate dallo Stato totalitario ed antisemita voluto dal Duce:

Gli uomini sono la forza delle Nazioni e gli uomini bisogna conoscere, bisogna selezionare, perfezionare e difendere da ogni fattore che possa attentarne la validità. Lo studio delle origini umane e lo studio delle razze sono i due grandi campi dell'antropologia. Oggi un obbietto centrale delle indagini antropologiche è la ricerca dei naturali rapporti di parentela degli uomini, cioè la ricerca di una formula per la quale si riesca a riconoscere quelle unità umane che, per origine comune e per determinate somiglianze, si indicano come razze⁶¹.

Secondo la sintesi proposta da Sergi, non era da poco che tale idea di scienza applicata fosse sorta. Essa era già comparsa nel 1933 quando il Regime mise in piedi un'apposita commissione per lo studio di alcuni problemi di biologia umana costituita, oltre che dallo stesso Sergi, dal prof. Alessandrini (direttore dell'istituto di parassitologia), dal dott. Casu (medico del commissariato delle migrazioni e colonizzazioni interne), dal prof. Niceforo (ordinario di statistica e demografia nell'Istituto superiore di commercio), dal prof. Ponzo (direttore dell'Istituto di psicologia dell'università di Roma), dal prof. Sabatini (docente di antropologia), dal prof. Tallarico (deputato). Tra le varie iniziative proposte, tale commissione approvò un programma di ricerca che prevedeva lo svolgimento di uno studio sperimentale sulla popolazione di una cittadina sorta di recente a seguito di un processo di colonizzazione interna nella campagna pontina, citta-

59 Ivi, p. 183.

60 Ivi, pp. 183-184.

61 Ivi, p. 184.

dina da assumersi alla stregua di un vero e proprio laboratorio antropologico. Il programma di ricerca sulla comunità di Littoria, oggi Latina, stilato dalla commissione, fu illustrato dal prof. Marconi al Consiglio nazionale delle ricerche che nella seduta plenaria dell'8 marzo 1934, alla presenza del Duce, lo approvò:

Considerato che mai altra circostanza più favorevole della colonizzazione interna regolata secondo precise norme di governo, si è offerta per le ricerche antropologiche, che coinvolgono non solo i problemi scientifici fondamentali, ma le finalità volute dal Duce nell'interesse della nostra stirpe, si fa voto: che in un primo esperimento, da compiersi a Littoria e da estendersi poi agli altri comuni sedi di colonizzazione interna, si proceda ad una sistematica determinazione dei caratteri somatici, psichici e demografici delle famiglie emigrate, per seguire il comportamento di questi caratteri in rapporto alle condizioni dell'ambiente di una nuova residenza, considerando inoltre quei dati, che sarebbero altrimenti perduti e che sono necessari per uno studio razionale e completo, per impostare scientificamente i futuri movimenti migratori⁶².

Le "razze", tutt'altro che immodificabili, erano suscettibili di trasformazioni dovute a fattori di natura ambientale? Cosa, in particolare, mutava nello stretto giro di un solo avvicendamento generazionale? Per rispondere a tale quesito, posto in termini analoghi negli Stati Uniti da Franz Boas che in proposito si era reso protagonista di una ricerca sui figli di immigrati italiani, nacque l'idea di svolgere un'accurata indagine sugli abitanti di Littoria, per la cui realizzazione lo stesso Sergi non si limitò a definire le linee generali. Proprio in virtù degli interessi scientifici e dei risvolti applicativi, Sergi si occupò direttamente della redazione di una apposita scheda di rilevazione chiamata "foglio antropografico", che avrebbe permesso con dati certi di "stabilire le leggi con le quali si ereditano particolari caratteri somatici e le azioni che su di questi esercitano le condizioni ambientali"⁶³.

Costituito da un cartoncino di piccole dimensioni, il foglio elaborato da Sergi, e integralmente accluso all'articolo, venne descritto come segue: "esso contiene brevi note anamnestiche e morfofisiologiche del soggetto, alcuni dati antropometrici e antropografici, tra cui il gruppo sanguigno, le impronte digitali, la fotografia. Una piccola busta, incollata al cartoncino serve a contenere un campione di capelli"⁶⁴.

3.4. ARIANI, ALTRO CHE MEDITERRANEI. L'ORIGINE NON AFRICANA DELL'HOMO SAPIENS NEGLI STUDI DI ALBERTO C. BLANC

Ai fini di un deciso sostegno alla politica razziale fortemente propugnata dal Regime, ad essere mobilitati non furono soltanto antropologi fisici e demologi, ma anche archeologi e studiosi di paletnologia.

⁶² Ivi, p. 186.

⁶³ Ivi, p. 187.

⁶⁴ Ibid.

Sulle pagine della prima annata di R.eC. venne pubblicato l'articolo a firma di Alberto Carlo Blanc *Sull'origine del paleolitico superiore d'Italia*⁶⁵. In questo studio l'obiettivo apertamente dichiarato fu quello di screditare le teorie che sostenevano la derivazione africana dell'uomo italico, le quali sembravano poter mettere seriamente a rischio alcuni presupposti della purezza e della superiorità della razza italica.

Degli studiosi italiani che si erano resi assertori della teoria della derivazione africana della razza italiana, Blanc prese in considerazione Ugo Rellini, il quale, nel 1929, dopo un'assidua collaborazione con Giuseppe Sergi, licenziò il volume *Le origini della civiltà italica*⁶⁶.

Nel libro *Le origini della civiltà italica* Rellini argomentò diffusamente a sostegno della relazione diretta tra la razza italica e il continente africano, resa evidente dal legame tra il paleolitico superiore d'Italia, che aveva visto la comparsa dell'*homo sapiens fossilis*, e l'Africa settentrionale. Sul volgere degli anni Quaranta tale teoria, che asseriva la discendenza dei popoli mediterranei da ceppi originari africani, assunse i caratteri di visione eterodossa assolutamente inammissibile, del tutto in antitesi rispetto all'idea del primato del popolo italico e della sua origine ariana. Ed è proprio contro le posizioni di Rellini, secondo l'idea di mostrarne la fallacia, che si scagliò energicamente Blanc, lo studioso che Pettazzoni nel dopoguerra designerà come suo successore della cattedra di etnologia dell'Università di Roma. Per riassumere la tesi di Rellini, condivisa da altri eminenti scienziati, tra cui il francese Verneau, Blanc estrapolò le seguenti frasi, virgolettandole nel suo testo:

noi ricaviamo, come per lo meno molto probabile, che ai tempi del Capsiano antico, poco dopo, cioè, l'arrestarsi del ghiacciamento di Wurm, una prima ondata di genti africane raggiungesse la Sicilia e si estendesse per la penisola appenninica. Ne vediamo il segno nei caratteri dell'industria di taluni strati italiani, e nei negroidi sepolti nella Caverna dei bambini presso Mentone. Dall'Africa sopraggiungeva in Sicilia un'altra ondata del Capsiano superiore⁶⁷.

La base documentaria della teoria di Rellini era costituita dagli scavi paleontologici effettuati nella Caverna dei bambini, indicata da Blanc Grotta dei Fanciulli ai Balzi Rossi di Grimaldi. In tale sito, presso Ventimiglia, erano stati ritrovati due scheletri denominati "razza di Grimaldi", e ritenuti, dallo stesso Verneau, "negroidi". Si trattava, quindi, dell'anello che congiungeva l'Italia all'Africa. Un anello respinto da Blanc, che si rese disponibile ad accogliere l'espressione "negroide" soltanto se intesa come "tendenza al negro". Del resto, in termini più generali, secondo Blanc, anche la questione dell'origine della razza negra restava avvolta nel mistero, poiché "nessuno dei reperti fossili

65 A. C. Blanc, *Sull'origine del paleolitico superiore d'Italia*, «Razza e Civiltà», anno I, n. 5-6-7, 1940, pp. 489-498.

66 U. Rellini, *Le origini della civiltà italica*, Bardi, Roma 1929.

67 A. C. Blanc, *Sull'origine del paleolitico ...*, cit., p. 490.

umani rinvenuti in Africa, attribuibili al pleistocene oppure alla fine del pleistocene, ha veri caratteri negri”⁶⁸.

Cosa significava tutto ciò? Semplicemente, la confutazione dell’idea che gli scheletri ritrovati sul suolo ligure attestassero la “derivazione italiana da progenitori africani dai caratteri negri”. Teoria a cui Blanc contrappose un ragionamento in parte già ampiamente sperimentato in Europa sul fronte glottologico, ovvero l’ipotesi dell’immigrazione asiatica, da cui sarebbero discesi finanche gli africani. Le generiche affinità tra il paleolitico superiore d’Europa e quello dell’Africa settentrionale furono spiegate con una teoria che consentì di non pregiudicare il primato della razza occidentale, la quale non doveva affatto risultare compromessa con quella africana:

Ho già mostrato (...) come, da numerosi riferimenti cronologici e stratigrafici, si possa intravedere un grande moto migratorio di faune e di gruppi umani dall’oriente verso il basso Mediterraneo nell’ultimo periodo glaciale (...). Ho mostrato che questo grande moto migratorio sembra essersi suddiviso in due grandi rami: l’uno, penetrato attraverso le regioni caucasiche e danubiane nell’Europa centrale, si è suddiviso a sua volta in due correnti, contornanti la grande calotta glaciale alpina, verso la Germania meridionale e verso l’Italia. L’altro ramo migratorio si è esteso dall’Asia Minore in Palestina e verso l’Africa settentrionale⁶⁹.

Caratteri scheletrici africani ed europei tra loro simili, andavano pertanto ricondotti ad un comune ceppo immigrato dall’Oriente, mentre le evidenti e indiscutibili divergenze razziali erano ascrivibili a successive mutazioni e specializzazioni somatiche favorite da dissimili condizioni ambientali:

Né dovrà più meravigliare di trovare comuni caratteri scheletrici presso genti europee ed africane, derivate dal comune ceppo paleolitico superiore, immigrato almeno parzialmente in Europa ed in Africa dall’Oriente, in epoca precedente alle successive mutazioni e specializzazioni somatiche che hanno poi dato origine alle razze attuali⁷⁰.

Nel suo articolo Blanc aveva citato anche Giuseppe Sergi, lasciando intendere di non dare peso all’affinità riscontrata da quest’ultimo tra gli scheletri di Grimaldi e quelli dell’antico Egitto. Era questo un modo per evitare il confronto diretto con il noto antropologo e forse lo scontro con suo figlio Sergio. Ad ogni modo, i dettami categorici del regime condussero Blanc a schierarsi anche contro Giuseppe Sergi, il “sommio maestro”. Nel 1919, infatti, Giuseppe Sergi aveva dato alle stampe un poderoso lavoro di oltre quattrocento pagine, *Italia. Le origini. Antropologia, Cultura e Civiltà*⁷¹, edito quale volume n. 74 della collana *Biblioteca di scienze moderne* dei “Fratelli Bocca”, in cui comparvero

68 Ivi, p. 491.

69 Ivi, pp. 493-494.

70 Ivi, p. 494.

71 G. Sergi, Italia. *Le origini. Antropologia, Cultura e Civiltà*, Bocca, Milano 1919.

anche i volumi sergiani dedicati all'Europa⁷² e alla storia dell'uomo⁷³, nonché le traduzioni di H. Spencer *L'evoluzione del pensiero* e di F. Ratzel *Geografia dell'uomo*.

Nel volume dedicato alle origini dell'Italia del 1919, Sergi respinse la teoria dell'origine asiatica della civiltà latina. Attraverso dati di natura antropometrica, palentologica, storica, ecc., Sergi si fece carico di confutare una "teoria dominante fra noi da molto tempo; essere, cioè, gl'indoeuropei i veri apportatori della nostra civiltà e i creatori di Roma e della civiltà latina"⁷⁴. Tale teoria non andava accolta poiché essa era viziata da una tendenza dettata da un dilagante "indo germanismo", tendente ad avvalorare "un grande errore che ha inquinato tutta la storia d'Italia fin dalle origini".

L'attenta analisi dei fatti dimostrava "che la civiltà latina è d'origine mediterranea". Il che consentì a Sergi di chiudere la sua introduzione con un insospettabile inno alla grandezza della civiltà latina, ignaro degli impieghi successivi, quando lo splendore della città eterna avrebbe lasciato le sponde mediterranee per incrociare l'avanzare sicuro degli Ari tedeschi: "Nella mia tesi generale io sostengo di essere nel vero, cioè su l'origine mediterranea delle varie manifestazioni delle civiltà in Italia e della più gloriosa e grandiosa, la latina"⁷⁵.

Ed è proprio nelle pagine del volume di Sergi del 1919 che è dato incontrare nuovamente gli scheletri di Grimaldi della *Grotta dei bambini*, oggetto dell'articolo di Blanc del 1940. Essi, secondo Sergi, alla luce del giudizio della scienza, andavano ritenuti autenticamente "negroidi". Non solo. Proprio gli scheletri di Grimaldi consentivano di fare luce sui processi di distribuzione delle razze primordiali, secondo una visione basata sulla poligenesi, che non fu mai abbandonata da Sergi:

Per noi, che la sosteniamo da anni ostinatamente, l'origine dei vari rami umani in Europa è da cercarsi in Africa, come l'origine degli altri primati. Questi rami umani sono venuti successivamente in Europa come gli antropoidi; e probabilmente il loro passaggio è stato per la parte occidentale del Mediterraneo verso l'occidente dell'Europa. Gibilterra per il suo famoso residuo, la Liguria e l'Italia continentale con i vari tipi umani di carattere moderno, mostrano i luoghi di passaggio dei vari uomini di tipo fossile. Così è che le grotte liguri hanno dato tanti individui di tipo Cro-Magnon, e le forme più antiche di tipo negroide. Da queste plaghe la dispersione per il settentrione e per l'Occidente⁷⁶.

72 G. Sergi, *Europa: l'origine dei popoli europei e loro relazioni coi popoli d'Africa, d'Asia e d'Oceania*, Bocca, Torino 1908.

73 G. Sergi, *L'uomo secondo le origini, l'antichità, le variazioni, e la distribuzione geografica. Sistema naturale di classificazione*, F.lli Bocca, Torino 1911.

74 G. Sergi, *Italia. Le origini ...*, cit., p. VIII.

75 Ivi, p. XIV.

76 Ivi, p. 56.

3.5. ALLA RICERCA DEGLI ANTENATI RAZZISTI: GIUSEPPE GENNA

L'orientamento razzista della Rivista R.e.C. non si limitò a fissare i quadri teorici di riferimento e a prospettare talune linee d'intervento. Da esso, infatti, prese spunto una decisa azione di rivisitazione radicale della storia disciplinare, che fece dei maggiori antropologi italiani, tra cui naturalmente Giuseppe Sergi e Paolo Mantegazza, autentici antesignani del razzismo, e delle istituzioni ottocentesche, come i musei antropologici ed etnologici, pionieristici avamposti della ricerca scientifica sulla razza.

A farsi carico di tale anamnesi disciplinare volta a munire di fondamenta autorevoli la politica e la teoria razzista fu Giuseppe Genna il quale, proprio sul primo numero di R.e.C., pubblicò l'articolo *L'idea razzista nel pensiero di Giuseppe Sergi*⁷⁷. In questo lavoro Genna fece leva su una raccolta di brani estrapolati da alcuni volumi di Giuseppe Sergi. Inequivocabilmente, tale percorso antologico avrebbe attestato che l'opera di Sergi era in lungo e in largo profondamente razzista, secondo l'accezione coeva ampiamente diffusa:

In un'epoca in cui il razzismo non era ancora sorto -scrisse Genna- egli è stato, di fatto, razzista vero e grandissimo, creatore più che precursore, avendo sempre rivendicato alla struttura razziale autoctona dell'Italia la ragione prima della sua plurimillennaria grandezza⁷⁸.

Secondo Genna, nominato il 1 dicembre 1943 professore ordinario di antropologia, Giuseppe Sergi era il vero fondatore del razzismo, non soltanto perché aveva messo in risalto il "grande valore delle differenze psicologiche e mentali delle razze umane", ma anche per essersi soffermato sulla possibilità di "considerare come razze determinati complessi umani nazionali". In tempi non sospetti, scrisse Genna, Sergi aveva evidenziato l'esistenza delle razze, fornendo alle letture razziste una "convincente giustificazione teorica".

Relativamente alla questione della razza italica, aspetto che, evidentemente, interessava particolarmente Genna, proprio Sergi poteva venire in soccorso, in quanto con i suoi studi aveva mostrato che Roma:

fu fondata da gente autoctona, che la civiltà romana è una forma di civiltà mediterranea differentissima da quelle precedenti, un fenomeno assolutamente nuovo nel Mediterraneo, essendo sin dall'inizio caratterizzato da quella tendenza all'imperialismo che portò alla romanizzazione di tutta la penisola e alla formazione dell'anima nazionale italica, di fronte alla quale egli considera senza valore le differenze somatiche delle varie stirpi entrate a costituire la nazione⁷⁹.

77 G. Genna, *L'idea razzista nel pensiero di Giuseppe Sergi*, «Razza e Civiltà», anno I, n. 1, 1940, pp. 43-50.

78 Ivi, p. 43.

79 Ivi, p. 44.

Con le sue approfondite ricerche, Sergi aveva ampiamente suffragato l'idea che in Italia si fosse tramandata lungo i millenni, sostanzialmente inalterata, una originalissima eredità fisica e psicologica. I volumi sull'Italia del 1919, unitamente ai libri *Le prime e le più antiche civiltà*⁸⁰ e *Da Albalonga a Roma*⁸¹, intorno a cui Genna articolò la rassegna antologica fatta da brevi frasi presentate in maniera del tutto decontestualizzate, ne erano una evidente prova.

I brani scelti da Genna vennero suddivisi in due parti: *L'idea razzista in generale* e *L'idea razzista italiana*. È in quest'ultima che si leggono le citazioni seguenti:

Dal volume del 1919:

Le varie vicende storiche e le invasioni dal settentrione avevano separato l'Italia settentrionale dalla peninsulare. Celti e Illirici si erano stabiliti nella gran valle del Po; i Celti avevano passato gli Appennini e occupato qualche regione dell'Italia centrale verso l'Adriatico: erano gli uni e gli altri stirpi differenti dalla mediterranea, che costituiva la maggioranza delle genti che abitavano tutte le altre regioni italiane, fra le quali era il Lazio e Roma. Bisognava, quindi, unificare e nazionalizzare le popolazioni celtiche e illiriche e con il linguaggio e con la civiltà romana: e ciò fu fatto con l'occupazione romana della Gallia cisalpina e del Veneto⁸².

Dal volume del 1926:

Chi potrebbe distinguere Illirici, Veneti, Galli cisalpini da altri gruppi di gente Italica? Roma fuse tutti in un unico stampo italico; e non importa che l'antropologia analitica oggi possa trovare differenze fisiche nei vari gruppi italici: vi è una fusione spirituale completa, avvenuta durante i lunghi processi storici di secoli. Tutti parlano un linguaggio che ricorda Roma; tutti hanno forme sociali e politiche d'origine romana; tutti hanno un'anima sola che è l'italica⁸³.

Dal volume del 1934:

Ma le razze non si estinguono; e quel territorio che aveva incominciato la storia, e l'aveva continuato con Roma, ancora conservò nei suoi abitatori le antiche energie; così che quello che ora appare come nuovo popolo è l'antica stirpe dell'antichissima Italia con le sue energie creatrici⁸⁴.

Sull'opera di Sergi, piegata alla causa razzista, Genna ritornò nel 1941 con un nuovo articolo, *Per la storia dell'idea razzista italiana*⁸⁵. Fu questa l'occasione per rispondere a quanti avevano evidenziato, sulla scorta del libro *La decadenza*

80 G. Sergi, *Le prime e le più antiche civiltà. I creatori*, Bocca, Torino 1926.

81 G. Sergi, *Da Alba Longa a Roma. Inizio dell'incivilimento in Italia*, Bocca, Torino 1934.

82 G. Genna, *L'idea razzista nel pensiero...*, cit., p. 47.

83 Ivi, p. 48.

84 Ivi, p. 49.

85 G. Genna, *Per la storia dell'idea razzista italiana*, «Razza e Civiltà», anno II, n. 2, 1941 pp. 205-213.

delle nazioni latine⁸⁶, che Giuseppe Sergi nella stirpe mediterranea aveva imperdonabilmente incluso minoranze pericolose e popoli africani, nonché esaltato, a danno della stirpe italiana, quella anglosassone. In effetti, anche la lettura attenta di questo testo, restituiva un Sergi razzista, capace di preconizzare per l'Italia dei primati internazionali. Già in questo lavoro, era ben formulata in Sergi una definizione moderna di razza, che poneva il fondatore della scuola romana di antropologia al di sopra di ogni sospetto, una definizione del tutto coerente con il movimento razzista moderno, per il quale razza indica "l'insieme del patrimonio antropologico nazionale autoctono, quale ci è pervenuto trasmesso da tempo indeterminato di generazione in generazione"⁸⁷,

concetto che:

implica comuni tendenze psicologiche della massa della popolazione sullo sfondo del comune sentimento nazionale, senza che sia indispensabile una comunanza completa di caratteri morfofisiologici, come è invece richiesto dalla definizione di razza da tempo invalsa nel mondo scientifico⁸⁸.

Anche l'accusa mossa a Sergi di aver equiparato insensatamente tutti i popoli del Mediterraneo ed aver posto su un unico piano i gruppi minoritari era falsa:

In quanto, poi, alla definizione della razza mediterranea, è stato detto che G. Sergi vi accomunasse tutti i popoli del bacino del Mediterraneo e quindi quelli europei insieme con quelli asiatici e con quelli africani. Ma G. Sergi ha ben distinto il Mediterraneo europeo dall'egiziano, dal libico, e dall'indoirano. Della "fase della civiltà mediterranea che si produsse con l'origine di Roma" egli dice che assunse "una propria fisionomia, differentissima da quelle che l'avevano preceduta", per cui essa "costituisce un fenomeno assolutamente nuovo nel Mediterraneo". Dell'elemento razziale semitico puro egli dice che è una razza mediterranea, "ma storicamente si è separata e rappresenta una razza distinta"⁸⁹.

4. L'ANTROPOLOGIA ESTENSIVA DI GIOVANNI MARRO

4.1. LA TEORIA DELLA RAZZA ITALIANA

Alle attività editoriali della rivista *Razza e Civiltà* collaborò anche Giovanni Marro, il quale si rese protagonista di una decisa azione di propaganda razzista che trovò nel volume *Primato della Razza Italiana. Confronti di Morfologia, Biologia, Antropogeografia e di Civiltà*⁹⁰, recante in copertina la frase del Duce "Vecchia e sempre giovane stirpe italiana", il suo punto culminante.

86 G. Sergi, *La decadenza nelle nazioni latine*, Bocca, Torino 1900.

87 G. Genna, *Per la storia dell'idea...*, cit., p. 210.

88 Ibid.

89 Ivi, p. 211

90 G. Marro, *Primato della razza italiana. Confronti di morfologia, biologia, antropogeografia e di civiltà*, Giuseppe Principato, Milano-Messina 1940.

Il libro, di oltre 400 pagine, venne suddiviso in quattro parti: *La razza italiana e la classificazione delle razze; Le basi della razza italiana nella preistoria, I fattori biologici e geografici del destino storico di Roma e dell'Italia, La personalità spirituale della razza italiana.*

Il prof. Marro insegnava antropologia nell'ateneo di Torino, dove nel 1925 aveva fondato l'Istituto e il Museo di antropologia e di etnografia. Figlio del noto Antonio, considerato uno dei fondatori dell'eugenetica italiana, si era occupato di psichiatria (assumendo la direzione di alcuni istituti torinesi), di paleontologia, di anatomia, di fisiologia, senza disdegnare l'archeologia, con ricerche svolte in Egitto su popoli antichi e moderni in qualità di membro della missione archeologica diretta da Ernesto Schiaparelli.

Nominato senatore nel 1939, Marro fu tra i maggiori divulgatori della teoria e della politica della razza. Nel 1938, dopo la promulgazione de *Il Manifesto della Razza*, da lui stesso sottoscritto, pubblicò su *La Stampa* di Torino numerosi articoli sulla razza italiana, che gli valsero la nomina a curatore della "Sala della Razza" organizzata nell'ambito della rassegna "Torino e l'Autarchia", visitata dal Duce il 14 maggio 1939, e nelle cui sale era dato leggere:

La razza doma, utilizza le forze e sta alla base della potenza della Nazione. Il Fascismo riporta al primato la nostra razza nell'autarchia. L'abito morfologico della nostra razza -prestante, euritmico nelle proporzioni- è armonico colla intelligenza vivace, acuta e comprensiva. La mobilità dell'architettura facciale e frontale è espressione della elevatezza del nostro spirito⁹¹.

Chiamato ad insegnare dal Ministro dell'educazione nazionale Bottai al corso di perfezionamento in biologia delle razze umane istituito presso la facoltà di scienze dell'università di Roma, Marro fu nominato dal Ministro della cultura popolare Pavolini, membro del Comitato ordinatore della Prima mostra nazionale della razza, fissata per il febbraio del 1940 a Roma. Il volume del gennaio 1940, versione estesa di un precedente volumetto divulgativo sui problemi della razza scritto per l'Istituto nazionale di cultura fascista⁹², venne preparato da Marro proprio per la Mostra nazionale della razza.

Nell'introduzione l'autore precisò di fare opera d'interesse nazionale, nella misura in cui nel libro venivano affrontate, con largo ausilio della scienza moderna, alcune questioni scottanti che riguardavano il "potenziamento del patrimonio etnico e di quello culturale". Lo studio di Marra, opera di scienza posta a servizio della patria, avrebbe dovuto concorrere, secondo i propositi dell'autore, a legittimare scientificamente le aspirazioni egemoniche fasciste, mostrando l'ineluttabilità al comando connaturata ad un popolo eletto, il cui spirito era fortemente impregnato di tendenze innate alla conquista, ed il cui corpo, estremamente possente, risultava dotato di illimitate capacità di

⁹¹ Ivi, p. 77.

⁹² G. Marro, *Caratteri fisici e spirituali della razza italiana*, Istituto Nazionale di Cultura Fascista, Roma 1939.

adattamento. Spirito e corpo eccellenti, votati al dominio dello spazio e del tempo.

Nel capitolo introduttivo, *Generalità sul problema della Razza*, alcune delle motivazioni che spinsero l'autore ad intraprendere tale impresa editoriale, furono evidenziate molto chiaramente. Tra di esse emerge il primato, nel mondo, della razza italica, unitamente ai compiti di guida derivanti per il sapere degli antropologi:

Il Governo Fascista porta, così, attualmente in primo piano lo studio della razza, mosso non già dall'amore della disquisizione scientifica o della speculazione filosofica, bensì -come nella generalità di quanto persegue il Fascismo- da un intento pratico, realista. Lo stesso vivo e profondo interessamento spirituale e sentimentale che ci deve stimolare nello studio della nostra civiltà dal suo sorgere ed in tutto il suo sviluppo (per rivendicarne le caratteristiche, per conservare il patrimonio delle sue elevate tradizioni, per difenderla soprattutto e, infine, per avviarla a nuovi alti destini) ci deve, altresì, spronare nelle indagini sulla razza nostra. Propriamente per precisarne le origini, per stabilirne i caratteri differenziali da ogni altra, per serbarla gelosamente pura, per giungere ad esaltare gli elementi mercé i quali (come l'esperienza millenaria ha luminosamente dimostrato) essa ha saputo reagire sempre vittoriosamente di fronte ad ogni nociva infiltrazione, repellendo tenacemente quanto non riusciva ad armonizzare con essa. Il fine ultimo da conseguire è quello di additare i provvedimenti atti a fissare la posizione di avanguardia che alla nostra razza spetta nel perfezionamento e nel progresso umano⁹³.

In un'ipotetica classifica delle razze e delle civiltà, quella italiana si collocava al primo posto. Ciò era attestato sia dalla morfologia somatica, sia dall'abitato spirituale, caratterizzati da un continuativo percorso ascendente, in cui era evidente equilibrio, armonia, simmetria. A differenza delle razze inferiori, totalmente soggiogate dalla forza dell'ambiente, quella italiana era il frutto di adattamenti determinati dallo spirito, il quale aveva contrassegnato la storia nostrana, che era storia attiva di migrazioni e di conquiste planetarie, sin dall'antichità. Infatti, mentre "esistono nuclei umani privi di storia fino a ieri", gli italiani erano depositari di una storia antica foriera di proiezioni future. Compito dell'antropologia, pertanto, sarebbe stato quello di orientare il cammino della razza italiana, questo a patto che il suo nucleo etnico originale venisse opportunamente preservato:

Procureremo, così, di arrecare a mano a mano materiale per quella individuazione di superiorità della razza italiana, che, secondo il nostro parere, è la più prossima al vero. Da tali indagini potranno anche venire indicate le vie per la difesa e l'ulteriore perfezionamento di questa razza, che -come tutti i complessi molto fini ed elevati- necessita di ogni gelosa cura per il migliore suo indirizzo ed il maggiore suo rendimento⁹⁴.

93 G. Marro, *Primato della razza italiana...*, cit., pp. 13-14.

94 Ivi, p. 22.

Nella prima parte del volume *La razza italiana e la classificazione delle razze*, l'autore affrontò alcune problematiche di ordine generale relative al concetto di razza. Nell'introduzione Marro aveva parlato chiaramente di razza italiana, in questa parte invece si accinse ad illustrarne i caratteri peculiari e a precisarne il significato.

A partire da una ricostruzione storica dei maggiori sistemi di classificazione razziale (Marro si soffermò su molteplici autori europei, come Linneo, Deniker, Pittard, De Laouge, Haddon, Montadon, Boule, Vidal De La Blanche, Weinert, Banu, Martial, Clauss, Schmidt, ecc., ignorando quasi completamente la scuola italiana, sia quella mantegazziana che quella sergiana), nel libro venne proposta un'integrale rivisitazione del concetto di razza. Sulla scia di alcune argomentazioni sviluppate da uno dei maggiori allievi di Boas, Robert Lowie, doverosamente citato nel testo, Marro giunse alla conclusione che i sistemi di classificazione razziale sino ad allora usati, fossero assolutamente inadeguati, non perché presupponessero l'esistenza di gruppi umani ben definiti, piuttosto perché ne ricercavano gli elementi costitutivi nei caratteri fisico-anatomici.

Il concetto di razza, inteso nella sua accezione naturalistico-morfologica, vale a dire di "varietà zoologica bene individuata della specie umana, particolarmente per le sue peculiarità fisiche", non era più sostenibile. Di chiara derivazione positivista e di evidente fattura materialista, questa visione andava superata, poiché cadeva nell'errore fatale di considerare l'uomo parte del mondo organico, negando la sua essenza spirituale:

Al concetto di razza sostenuto attualmente soprattutto dagli antropologi morfologi si può subito sollevare una forte pregiudiziale, tenendo presente che ad esso si è giunti anche per vieppiù attaccare l'uomo al grande albero zoologico, di cui è considerato come parte integrale, sia pure quale virgulto più nobile. Sopra i caratteri fisici si fonda, per l'appunto, tutta la sistematica zoologica. Tale concetto -avvalorato dalla Scuola positiva e materialista in declino, se non addirittura imposto o suggerito preconcretamente dalla medesima- merita di essere riveduto oggidi, in cui ai fatti sociali e morali si tende a non negare oltre un posto preminente, siccome quelli in virtù dei quali la specie umana si differenzia nettamente e profondamente da ogni altra entità zoologica, determinandosi una vera e propria interruzione nella catena degli esseri viventi. Infatti, l'elemento fisico è il legame fra la nostra specie e quella degli animali in genere, e mercé di esso viene stabilita la nostra schietta appartenenza al grande albero zoologico; l'elemento spirituale è, invece, quello che colloca la specie umana così lontano, al di sopra ed all'infuori delle altre, da predestinare l'uomo al dominio su tutto il mondo. Precisamente viene conferito il privilegio e la supremazia a quelle razze che hanno più elevatamente sviluppato quel complesso che costituisce l'abito spirituale⁹⁵.

Anche un altro concetto venne formalizzato da Marro, quello dell'inesistenza di "razze morfologicamente pure", già di scena nei lavori ottocenteschi:

95 Ivi, pp. 62-63.

Considerata la grande quantità di incroci, che si sono prodotti fra i vari elementi umani attraverso il lungo periodo di tempo trascorso dacché si sono formate e costituite le razze, razze pure, genuine -sia pur solo approssimativamente- oggidì più non esistono se partiamo da un concetto esclusivamente morfologico- e biologico; ed in questo riconoscimento tutti convengono⁹⁶.

Queste considerazioni, naturalmente, non condussero lo studioso a ripudiare il concetto di razza il quale, semmai venne riforgiato, facendo uso di elementi non biologici, ma immateriali, spirituali, di cui i primi restavano tuttavia diretta espressione:

A difesa ancora del nostro concetto, secondo il quale all'abito psichico si deve rivolgere la maggiore nostra attenzione nell'individuare e nel classificare le razze, milita la considerazione che mentre lo sviluppo corporeo, anatomico e biologico, suole venire influenzato profondamente dalle cose esterne, soprattutto da quelle dell'ambiente, l'elemento spirituale, invece, quanto più è elevato, tanto più diventa refrattario alle modificazioni d'indole esogena e, per contro, tanto più si rafforza e si esalta nelle proprie peculiarità; onde è veramente parte integrale dell'essere⁹⁷.

Da ciò scaturiva la seguente definizione di razza:

Per "razza" noi intendiamo un raggruppamento umano che ha in comune un complesso armonico di doti e di tendenze spirituali costituente un'entità mentale specifica; aggruppamento che ha per substrato formativo un passato storico, rappresentante come un patrimonio ininterrottamente trasmesso di generazione in generazione -il quale indirizza, talora polarizza addirittura, le estrinsecazioni sia dell'individuo sia della collettività- e avente anche fra le basi l'evoluzione di un abito biologico e morfologico più o meno sintomo⁹⁸.

Ad accomunare il popolo delle province italiane, così visibilmente diverso (Marro fece largo uso dei dati antropometrici raccolti da Rodolfo Livi), vi era un substrato psicologico unitario, che di fatto finiva con il neutralizzare la varietà fisico-anatomica. Abito mentale italico che, inoltre, era riuscito a neutralizzare gli apporti etnici stranieri determinati dalle conquiste, o respingendoli del tutto, oppure filtrandoli e integrandoli adeguatamente con i propri.

L'amore per l'agricoltura, l'ardimento e la pratica delle armi, l'aderenza alla realtà, l'aspirazione al dominio dello spazio, l'inclinazione per l'artigianato, lo spirito di adattabilità e di universalità, l'elevato senso giuridico e la tendenza alla progressione in tutti i campi, la generale ispirazione estetica, costituivano la specificità dello spirito italico, mentre gli aspetti fisico-anatomici caratteristici della razza italica andavano ricercati nell'armonia complessiva, vale a dire nella "sua bellezza razziale anatomica", resa ben evidente dalle esatte pro-

96 Ivi, p. 63.

97 Ivi, p. 64.

98 Ivi, p.70.

porzioni leggibili nell'uomo di Vitruvio, di cui le giovani generazioni fasciste, aduse alla disciplina ed all'esercizio ginnico, rappresentavano l'incarnazione.

Corpo e spirito, dunque, ben addomesticati nella storia millenaria di Roma, attestavano la superiorità della razza italica, per il cui studio Marro fece uso di un'antropologia nuovamente estensiva, che univa l'etnologia all'antropologia fisica, l'archeologia preistorica alla psicologia.

Se nella prima parte l'autore si soffermò sull'unità dello spirito italico, fu nella seconda *Le basi della razza italiana nella preistoria*, che a tale idea Marro pensò di fornire un'adeguata documentazione di natura storica e comparativa. Dati provenienti dalla paleontologia, dall'etnologia e dalla psichiatria, furono utilizzati per cogliere, a partire da ricerche condotte dallo stesso studioso in Valcamonica, la specificità della vita dell'uomo quaternario. Attraverso questo approfondimento preistorico Marro ritenne di essere in grado di risalire ad alcuni aspetti fondativi della cultura italica, che andavano ricercati nella grandezza della civiltà romana, l'unica, delle tre grandi civiltà del Mediterraneo (congiuntamente a quella egizia e a quella ellenica), ad essere riuscita ad imporsi, con il proprio diritto, la propria arte e la propria religione, nel mondo intero.

Era, pertanto, quale continuazione della meravigliosa civiltà romana, che il fascismo poteva imporsi, facendo leva sul genio italiano rappresentato da una triade insuperabile: Giulio Cesare, Dante Alighieri e Leonardo Da Vinci.

Anche la lingua italiana, la sua chiarezza e il suo periodo, "una vera e propria opera architettonica, le cui linee forti sono ispirate alla massima sobrietà e dignità", recavano testimonianze della grandezza di un popolo magnificato dalle eccelse opere viarie e murarie, dalla conquista degli oceani, dalla colonizzazione dell'Africa, dalla predicazione evangelica, in altre parole, dall'indole ecumenica.

4.2. IL RAZZISMO ANTISEMITA

Nel decantare le virtù dello spirito nostrano, Marro aveva fatto chiaro riferimento agli studi di Giuseppe Sergi sul Mediterraneo, da cui trasse alcuni elementi protesi a tratteggiare la specificità delle razza italica, resa evidente: dall'"intelligenza lucida e pronta atta a comprendere non meno che ad intuire", dal "tono sentimentale elevato che tanto aiuta ad affrontare ed a vincere le avversità", dallo "squisito sentimento estetico", dall'"alta coscienza della propria personalità". Eppure, proprio il Mediterraneo, in cui si erano originate le maggiori civiltà, era stato occupato da razze semitiche (i fenici) e semitizzate (gli stessi egizi), che continuavano a minare lo splendore mediterraneo con il dilagare degli ebrei.

Perso l'originario regno d'Israele fondato da Davide poco prima del 1.000 a.c., con la distruzione di Gerusalemme compiuta dai Babilonesi, gli ebrei avevano dato vita ad una diaspora, alla luce della quale furono condotti presoché ovunque senza mai, secondo le parole di Marro, integrarsi con alcun popolo, dando vita ad un gruppo antisociale estremamente pericoloso. Privi di capacità insediativa, inclini al nomadismo, poco creativi, rei di plagio, diffi-

denti, tradizionalisti e conservatori, avidi e speculatori, gli ebrei si erano fatti conoscere sin dall'antichità per essere dediti all'ignobile usura. Presuntuosi oltre ogni misura, sino a ritenersi un popolo eletto, gli ebrei potevano essere definiti, sulla scia di quanto sostenuto finanche da uno di loro, lo scienziato ebreo Lombroso, dei "temibili polipi":

Guglielmo Ferrero rileva come Cesare Lombroso abbia notato acutamente che l'Ebreo, come il polipo trasparente che prende il colore dell'acqua in cui nuota, assume i caratteri del popolo in mezzo a cui vive. Il paragone, secondo noi, è addirittura stupendo, ma per una ragione ben più complessa di quella addotta, onde siamo portati a credere che la similitudine sia sgorgata, almeno per gran parte, dal subcosciente del Lombroso. Poiché il popolino ricorda l'Ebreo non solo perché assume mimeticamente la colorazione più varia e, intorbidando l'acqua attorno mercé la secrezione della ghiandola del nero, riesce a rendersi in identificabile, ma particolarmente perché, animale viscido, è quasi simbolo dell'inafferrabilità, mentre afferra tutto e a tutto aderisce coi tentacoli e colle ventose all'intorno del formidabile apparato mistificatorio. Comunque sia, solamente un Ebreo, profondo conoscitore della psicologia ebraica, poteva trovare una similitudine così vivace e scultoria⁹⁹.

Ritrovatisi a stretto contatto con una civiltà superiore, quale quella mediterranea, gli ebrei avevano dato vita ad un'azione di sistematica dissimulazione del proprio senso di superiorità, senza tuttavia rinunciare alla propria endogamia, che aveva condotto questo popolo ad assumere un atteggiamento di sfida nei confronti delle istituzioni statali, prontamente registrato già da Giulio Cesare, e poi ribadito da Napoleone, da Mommsen, da Flaubert, Le-tourneau, Wolf, Fritsch, ecc.

Secondo Marro, degli ebrei, Beniamino Franklin negli Stati Uniti aveva scritto:

Esiste un grave pericolo negli Stati Uniti d'America. L'ebreo è questo pericolo. Signori, i giudei hanno depresso il livello morale e hanno degradato l'onestà del commercio ovunque si sono stabiliti. Hanno creato uno Stato nello Stato, e quando sono oppressi tentano di strangolare finanziariamente, come nel caso del Portogallo e della Spagna¹⁰⁰.

Dominata dallo squallore di una vita interiore abbruttita dalla ricerca incessante del tornaconto, la "razza ebraica" era caratterizzata inoltre da evidenti aspetti fisico-anatomici degenerativi dovuti a costumi poligamici e da "unioni" con elementi negri e camiti, resi manifesti da patologie etniche, come la diatesi reumatica e diabetica. Aspetti peculiari della mentalità primitiva, come l'incesto, erano ancora presenti nella razza ebraica, indissolubilmente intrecciata sia al tipo "negroide" che a quello "mongoloide".

99 Ivi, pp. 254-255.

100 Ivi, p. 258.

Alla luce di questi e di altri aspetti degenerativi e antisociali era possibile proporre un rimedio? Se si trattava di un gruppo così pericoloso, cosa era giusto fare per difendersi dalle sue insidie?

Quando Marro licenziò il suo libro, le politiche restrittive e repressive antisemitiche erano già state avviate anche in Italia, ma non ancora quelle che avrebbero condotto gli ebrei nei campi di sterminio per la soluzione finale. Di queste Marro fu in qualche modo, forse suo malgrado, abile profeta, lasciando intendere che se motivi etici impedivano lo sterminio degli ebrei, nondimeno era assolutamente inderogabile avviare azioni di profilassi sociale:

Ora, se una legge etica ci vieta di rendere impossibile lo svolgimento dell'esistenza per gli individui di questa razza del consorzio umano, non è meno sacrosanto il nostro diritto di correre ai ripari per non lasciarci da essi danneggiare¹⁰¹.

La potente razza italica erede della Roma imperiale, nata nel grembo di quel grande crogiuolo di civiltà che furono le sponde del Mediterraneo, si sentiva minacciata da un gruppo etnico minoritario, postosi in maniera improvvisa sulla sua strada, che era una strada già inscritta nei destini dell'umanità:

Da Roma si è aperta, come al tempo dei Cesari, una nuova e luminosa strada il cui tracciato si svolgerà per un lungo tempo avvenire, percorsa dalla stessa razza antica: grandioso ricorso storico di un gruppo etnico -saldamente omogeneo e compatto, ricco di energie endogene, nettamente individualizzato fin dalla remota antichità- riportato alla naturale grandiosa missione civile e sociale¹⁰².

5. LE "RAZZE DELLA TERRA" E LA "RAZZA ARIO-MEDITERRANEA" ITALIANA

Il 1940 fu un anno assai proficuo per la pubblicistica razzista, la cui esigenza di legittimazione e divulgazione mobilità studiosi afferenti a fronti disciplinari assai variegati, accomunati da un unico intento, quello di servire, come meglio fosse possibile, i desiderata del regime nel quadro di una riunificata scienza della razza.

Lo stesso anno in cui dal Museo antropologico di Torino l'antropologo Marro licenziava il volume esaminato, a Bari il biologo Augusto Stefanelli, direttore dell'Istituto di biologia e di zoologia generale della R. Università, diede alle stampe il lavoro *Razze umane e razza italiana*¹⁰³.

Il prof. Stefanelli, formatosi presso l'università di Napoli, divenne uno dei maggiori studiosi d'istologia del sistema nervoso e di fisiologia della trasmissione nervosa. A Bari, dove svolse le sue maggiori ricerche, avviò il corso di biologia delle razze umane e tenne la cattedra di biologia e zoologia generale. Il volume del 1940 non era nient'altro che una parte estrapolata, per ragioni

101 Ivi, p. 264.

102 Ivi, p. 375.

103 A. Stefanelli, *Razze umane e Razza Italiana*, L. Capri, Bari 1940.

divulgative, da un suo poderoso trattato scientifico, ad uso degli studenti universitari.

Nonostante Stefanelli accolse l'idea che per la classificazione razziale fosse necessario prendere in considerazione aspetti non esclusivamente fisico-anatomici, poiché "l'uomo non è una semplice bestia, a cui basti notare una sfumatura di colore, contare il numero dei peli e la loro forma", nondimeno lo studioso procedette verso una descrizione somatologica delle razze umane. A partire dalla proposta tassonomica formulata da Montadon, Stefanelli avanzò un sistema classificatorio basato su cinque grandi razze (o sotto-specie) e ben ventidue razze (o varietà), illustrate nel paragrafo "Le grandi razze viventi e le loro razze".

Coerentemente con i dettami razzisti promulgati dal regime fascista, negli anni Quaranta del Novecento, a distanza, quindi, dalle proposte classificatorie ottocentesche, si affermarono visioni tassonomiche di diversa natura e matrice, con le quali quelle redatte dagli studiosi di antropologia "stricto sensu", dovettero in qualche modo convivere.

In Italia, secondo la lettura proposta da Stefanelli, la popolazione era al nord di razza alpina, ovvero celtica, con una sotto-razza adriatica, o illirica, mentre al sud di razza mediterranea, o iberico-insulare. Queste due razze, ad ogni modo, facevano entrambe parte di un raggruppamento unico, la "grande razza europoide", composta anche da popoli residenti in altri continenti. Che cosa ne era, dunque, della razza italica? Posto che i confini della razza europea fossero così dilatati e che in Italia fosse possibile individuare popolazioni morfologicamente dissimili, aveva senso continuare a parlare di razza italica? L'affermato studioso dell'Università di Bari non eluse tali questioni affrontandole nel capitolo *Purezza della razza e meticciano*, in cui un paragrafo venne titolato *Esiste una razza italiana?*

Premesso, in termini generali, che l'"incrocio tra razze diverse" fosse assolutamente deleterio, poiché produceva elementi disarmonici e patologici sia sul piano fisico che su quello psichico; atteso che le "razze superiori" dovessero preservare la propria purezza attraverso l'adozione di rigidi sistemi endogamici; considerato che nelle unioni meticcie venivano trasmessi i caratteri peggiori delle razze, l'autore si soffermò sul pericolo delle degenerazioni razziali da cui l'Italia doveva tutelarsi attraverso l'adozione di una severa politica razziale. Ciò, in quanto, proprio in Italia, malgrado l'esistenza di varietà regionali, era possibile affermare "che esiste non soltanto un popolo ed una nazione italiana, ma anche una razza italiana, costituitasi fin dai tempi preistorici". Secondo l'autore, in questo sostenuto da Landra, l'originario ceppo ariano giunto in Italia attraverso la Valle Padana andò a miscelarsi con quello originario mediterraneo. Dalla fusione di questi due ceppi nacque l'unità ario-mediterranea che avrebbe trovato in Roma la sua apoteosi e negli "italici" i suoi epigoni.

Una razza specificatamente italica, dunque, esisteva, e meritava di essere difesa alimentando opportunamente la "coscienza di razza", definita come consapevolezza del proprio patrimonio collettivo di carattere corporeo e spirituale.

Attraverso opportune azioni di salvaguardia del capitale biologico e spirituale, sarebbe stato opportuno evitare subdoli “miscugli di sangue”, come si era già espresso Cipriani, poiché “l’incrocio con gli africani è un attentato contro la civiltà”. Proprio per queste ragioni, inoltre, era doveroso isolare altri gruppi etnici. Senza nominarli direttamente, Stefanelli prese di mira gli ebrei:

Dato poi che sul nostro suolo si erano stabiliti numerosi esemplari di una razza orientale, che per costituzione razziale non è dedita ai lavori dei campi, ma allo sfruttamento sistematico dei beni altrui, seminando discordie e idee antisociali ed antinazionali, così anche nei loro riguardi si son dovuti prendere provvedimenti, atti ad impedire una contaminazione razziale ai nostri danni¹⁰⁴.

Le differenze climatiche e ambientali avevano prodotto in Italia evidenti divergenze somatiche. Tuttavia, a testimoniare l’omogeneità della razza, concorrevano i risultati delle recenti indagini ematiche, le quali attestavano la netta prevalenza di un gruppo sanguigno su tutti gli altri.

6. MEDITERRANEI E ARIANI: LA COSTRUZIONE DELLA “RAZZA ITALICA”

Le teorie razziste “ufficiali” propugnate da antropologi e biologi che si ritrovarono in disputa per la contesa di una *leadership* estremamente feconda per conquistarsi le simpatie del regime, non furono senza crepe. Accanto ad esse, infatti, sorsero e si svilupparono concezioni che se non furono proprio “apocrife”, certamente si mostrarono dissonanti rispetto ai maggiori postulati fascisti. Se, pertanto, i più autorevoli studiosi si adoperarono per consolidare le fondamenta e divulgare i contenuti della visione ortodossa, seppur contraddittoria, della razza, quella in parte confluita nei volumi poderosi de l’*Enciclopedia Italiana* e ne *Il Manifesto della Razza*, vi furono figure maggiormente defilate, che si fecero interpreti di istanze di altra natura.

È questo il caso di Salvatore De Martino il quale, nel 1940, con la casa editrice Signorelli di Roma, pubblicò il volume *Lo spirito e la Razza. Razza Cultura e Nazione*¹⁰⁵. Nel corso degli anni l’idea dell’origine ariana della razza italiana diffusa da *Il Manifesto* aveva subito delle rivisitazioni che ne compromisero il senso originale. Essa, secondo De Martino, veniva ormai letta da molti come supremazia del popolo tedesco su quello italiano, da cui era scaturito un ingiustificato primato nordico su quello mediterraneo. Con il volume l’autore, a nome di quanti si erano sentiti feriti nell’orgoglio italico, per conto degli “autentici discendenti della Roma dei Cesari”, si fece carico di contenere il pensiero razzista tedesco in cui erano evidenti alcuni principi antiromani, e di ristabilire l’autonomia del primato italiano. Il sesto articolo de *Il Manifesto della razza*, puntualmente richiamato dall’autore, stabiliva che gli italiani fossero ariani. Cosa significava ciò? Che senso dare all’idea che ci fosse in Italia una razza ariana? Era davvero tutto ciò inconfutabile?

104 Ivi, p. 105.

105 S. De Martino, *Lo Spirito e la Razza. Razza, cultura e società*, Signorelli, Roma 1940.

Secondo De Martino la risposta stava nella ricerca storica, la quale aveva dimostrato che prima dell'arrivo degli ariani già esisteva la civiltà mediterranea, e che gli ariani, semmai, ne rallentarono gli sviluppi:

Nel Mediterraneo, quando gli Aryas fanno la prima apparizione, la civiltà esisteva da almeno duemila anni. A. Mosso nel suo libro "Le origini della civiltà mediterranea" dice: "nell'isola di Creta troviamo una cultura completa e perfetta prima che gl'Indo-germani potessero occupare i paesi dove secondo i glottologi ebbe origine la nostra civiltà. Il De Michelis, uno dei non molti che credono alla consistenza più o meno preistorica di un popolo ariano, ammette che era in uno stato di tale barbarie da dover apprendere tutto dai popoli pre-ariani di origine mediterranea¹⁰⁶.

Questo spinse l'autore ad asserire che: "le componenti etniche europee, insieme con un loro genio, hanno avuto tutte un potere civilizzatore, il quale si è manifestato prima e più attivamente, per la maggiore possibilità degli scambi, presso le popolazioni rivierasche, specie mediterranee"¹⁰⁷.

La dottrina della razza ariana andava respinta anche per altre ragioni.

Con il passare degli anni, "ariano" venne sempre più a significare nordico, tedesco, e non indoeuropeo, come nell'accezione glottologica originale sostenuta da Franz Bopp, e ripresa da Grimm e soprattutto da Max Müller. Proprio per questo il termine aveva generato grande confusione poiché non tutti gli europei erano ariani e non tutti gli ariani erano mediterranei. Eppure, nonostante tali confusioni semantiche, non prive di ricadute ideologiche, il termine poteva ancora essere impiegato per la sua evidente valenza giuridica: esso risultava molto utile per distinguere chi "non è ebreo e chi non appartenga a determinate razze, specialmente di colore". Quanto agli italiani, essi erano certamente ariani ed europei, ma essenzialmente mediterranei, ovvero italici, resi tali dal dominio di Roma che era riuscita a costituire un'unica grandiosa civiltà messa in crisi proprio dall'indomita indole cosmopolita. A far incrinare l'impero, a segnarne la decadenza, fu infatti "la mistione con il sangue più disparato", l'integrazione dei barbari, troppo ingenuamente e benevolmente accolti.

Era, tuttavia, proprio dalla matrice romana che bisognava ripartire. In Italia, la differenza tra un siculo e un lombardo era talmente evidente che risultava assolutamente inconfutabile. Molto chiara appariva anche la purezza etnica del popolo rispetto all'impurità dell'aristocrazia, il cui sangue si era "imbastardito" con quello delle dinastie straniere. In Italia esistevano "razze regionali" sia sul fronte biologico e sia su quello psicologico, "razze regionali" ormai sovrapposte all'originale substrato romano. Questo, tuttavia, non precludeva affatto la possibilità di costruzione di una razza italica moderna, intesa quale "popolo accomunato da uno spirito comune". Razza e nazione, poiché non coincidenti, potevano almeno tendere ad una sovrapposizione attraverso la

106 Ivi, p.185.

107 Ivi, p. 187.

messa in campo di mirate azioni politiche: “si può sostenere che non è mai esistita una razza pura e che essa invece potrà formarsi nell’avvenire: la razza -ha detto l’etnologo Montadon- non rappresenta un passato ma un divenire”¹⁰⁸.

La razza pura non esiste ma poteva essere agevolmente costruita in Italia. A sostegno di tale disegno, De Martino andò a frugare nella storia degli studi, molto ampiamente intesa, scomodando Vico e Gioberti, i quali si erano adoperati per tratteggiare una peculiare coscienza di razza.

Con quali politiche era effettivamente possibile recuperare la matrice romana e abbozzare una razza italica che fosse autenticamente tale sul piano somatologico quanto su quello spirituale? De Martino nelle pagine conclusive del suo volume si spinse proprio lungo questa strada, proponendo azioni e interventi di competenza pubblica, basati sulla mescolanza etnica del popolo italiano, da promuovere attraverso la mobilità, obbligata, dei dipendenti pubblici, programmata in base ad una apposita “scheda etnica”. Mescolando “le popolazioni ultra feconde del sud Italia, e con mentalità prevalentemente sintetica e idealistica, con le popolazioni del nord meno feconde ed a mentalità prevalentemente analitica e concreta”¹⁰⁹, si sarebbe avuta l’agognata uniformità:

Il Pende ha già auspicato, nella scuola, una scheda per ciascun alunno, nella quale siano resi evidenti il tipo etnico e, perché possano essere corrette, le eventuali deficienze fisiche o psichiche. Basterebbe dunque rendere obbligatoria per ogni italiano una seconda scheda che ne mettesse in risalto il tipo rispetto ai principali gruppi etnici, che costituiscono la popolazione italiana: questa scheda potrebbe essere compilata dagli uffici militari al momento della leva. Qualora un individuo, così caratterizzato, venisse a dipendere ovvero a ricever salario o stipendio dallo Stato, potrebbe essere inviato in una delle zone d’Italia, dove più appare -secondo le indicazioni di un ufficio specializzato- necessario il tipo etnico, cui l’individuo appartiene. Vivendo in una data regione italiana quest’individuo, con ogni probabilità, sposerà una donna del paese che lo ospita. Ma, anche se non avviene nessun matrimonio, il dislocarsi degli italiani in regioni differenti dalla propria non potrà che giovare¹¹⁰.

Tale azione avrebbe evitato di cadere nella trappola del tipo astratto ariano nordico da taluni invocato.

Anche un altro tema ben carico di tensione venne affrontato da De Martino, quello della sanità fisica e psichica della popolazione. Contrariamente a quanti avevano anelato il ricorso alla sterilizzazione forzata, De Martino propose la visita medica prematrimoniale obbligatoria, il cui esito, di idoneità o di inidoneità, andava riportato sui registri dello stato civile.

108 Ivi, p. 205.

109 Ivi, p. 206.

110 Ivi, p. 207.

La teoria razzista, opportunamente divulgata e sostenuta per persuadere le masse, andava tradotta in politica razzista, la quale conduceva alla legittimazione finanche delle spedizioni militari imperialiste:

L'Impero comporta per il popolo conquistato innesto, non esteriore ma profondo, di civiltà, significa per il popolo vittorioso arricchimento ma altresì conservazione ed esaltamento della sua cultura, è infine mistica comunione e subordinazione tanto del conquistato quanto del conquistatore dinanzi alla maestà dell'Impero¹¹¹.

7. ITALIANI E AFRICANI: LA TUTELA DELLA "RAZZA ITALICA"

La supremazia dello spirito della razza italica trovò terreno fertile in campo imperialista. La dominazione imposta ai popoli inferiori era inscritta nella storia antica di Roma, che così aveva visto segnato ineluttabilmente anche il proprio destino. Eppure, l'inevitabile costituzione dell'impero e la sottomissione dei nuovi sudditi, fortemente invocate dal fascismo, produsse forte tensione, poiché il possesso delle colonie generò il dubbio che dal contatto ravvicinato con popoli altri, ritenuti di indubbia inferiorità, la razza potesse indebolirsi e il regime vacillare. Il tema del rapporto, nell'impero, tra la razza bianca e quelle indigene, venne affrontato da Vittorio Caletani in un lavoro del 1941 *Origini della Razza Italiana. Fondamenti della politica razzista*¹¹², edito dall'Istituto per gli studi di politica internazionale di Milano nella collana manuali di politica Internazionale.

Nel libro, i maggiori temi della propaganda fascista, come la potenza demografica, la purezza del sangue, l'unità di sentimenti, l'educazione virile, ecc., furono introdotti da Giuseppe Petronio, il noto studioso di storia e di letteratura italiana. Secondo quest'ultimo, la nascita nel Novecento dei regimi totalitari rappresentava la continuazione e lo sviluppo dei processi politici che avevano condotto nell'Ottocento alla costituzione degli Stati-nazione:

A guardare le cose dall'alto, considerando questi problemi senza sdegni e senza passioni, da storico che ricerca senza giudicare le cause dei grandi moti che gli fervono intorno, questo moto dell'Europa di oggi, verso la purezza etnica e la potenza demografica in ogni nazione, può parere come la continuazione e lo sviluppo di quel gran moto che si svolse nel secolo scorso e che condusse alla formazione degli Stati nazionali¹¹³.

Nella sua breve introduzione Petronio segnalò che ogni Stato, emancipatosi dai "gioghi stranieri e conquistata l'indipendenza", tendeva nel Novecento:

a liberarsi da elementi che potevano essergli estranei, a reintegrare e risvegliare i caratteri etnici e spirituali del popolo, ad arricchirlo di nuove energie, a curare con ogni previdenza che sia più sano e più forte e più compatto possibile, perché, nella lotta che si è scatenata per una nuova distribuzione delle colonie e delle ricchezze e del

111 Ivi, p. 202.

112 V. Caletani, *Origini della Razza Italiana. Fondamenti della politica razzista*, Istituto per gli studi di politica internazionale, Milano 1941.

113 G. Petronio, *Prefazione*, in V. Caletani, ivi, p. 7.

dominio dei mari, ogni popolo si possa presentare uno e compatto, ricco di energie vitali, fresco di giovani forze che ne raccolgano e trasmettano nei secoli il patrimonio e lo spirito¹¹⁴.

Nel volume Calestani affrontò specificatamente il tema dei pericoli insiti nei contatti interetnici. Questo ambito problematico, tuttavia, venne disaminato soltanto dopo alcune precisazioni di natura generale sul concetto di razza, intesa dall'autore nella sua accezione pluridimensionale, e non soltanto biologica, la stessa di scena nei chiarimenti forniti intorno alla popolazione italiana, suddivisa in ben quattro ripartizioni razziali, o "piccole razze".

Le popolazioni italiane, in quanto appartenenti ad una medesima razza, potevano "accoppiarsi" tra di loro. Le cose cambiavano invece quando si paventavano ipotesi di contatti con razze inferiori, assolutamente da vietare, e con popoli di uguale razza ma appartenenti a nazioni diverse:

Il pericolo degli incroci delle razze aumenta quando aumenta la differenza di razza. Fra i popoli europei, partecipi della stessa civiltà, nati da mescolanze degli stessi elementi razziali, non possiamo dire che gli incroci siano nocivi dal punto di vista fisico ed intellettuale dei discendenti; ma vi è un pericolo sociale e politico, per lo squilibrio che portano abitudini, educazioni, tradizioni diverse (...). Ma ben più grave cosa è il connubio fra razze europee e razze di colore, indiscutibilmente inferiori, e che trasmettano ai discendenti non soltanto la pelle scura, i capelli ricciuti e il naso camuso, ma le abitudini sordide, l'incapacità mentale ad elevarsi¹¹⁵.

Alla luce di tali precisazioni era auspicabile che il governo intraprendesse adeguati provvedimenti volti ad evitare che l'Africa italiana diventasse una sorta di serra artificiale dove si coltivava una civiltà imperfetta e germogliava una razza degenerata.

Quanto ai provvedimenti da intraprendere, l'autore espose le sue idee nel capitolo conclusivo *Politica razzista e nazionale*. È in questa parte, vero e proprio inno alla potenza economica, spirituale e demografica della nazione, che Calestani richiamò i divieti da porre ai matrimoni misti, sottolineando la necessità di favorire matrimoni precoci di coppie sane, robuste e giovani, unica garanzia ai fini della procreazione di una popolazione abbondante e non cagionevole.

Per la formazione di una razza autenticamente pura, assai vantaggiosa sarebbe risultata un'attenta politica di educazione, e non di mera istruzione scolastica, basata sull'innalzamento della vita culturale e spirituale anche dei più poveri. Il timore avvertito da taluni, che la diffusione del sistema scolastico potesse segnare l'irruzione nella vita pubblica delle classi meschine e più povere, andava rimosso, poiché, secondo l'autore, sussistevano delle barriere naturali alla definitiva emancipazione dei derelitti:

¹¹⁴ Ivi, p. 8

¹¹⁵ V. Calestani, *Origini della Razza Italiana...*, cit., p. 40.

Devo subito dichiarare, in base a lunga esperienza, che non è da aspettarsi una invasione di popolani nei gradi più alti della gerarchia sociale; i ragazzi delle classi popolari, anche se intelligenti, rifuggono dal lavoro mentale, e riescono bene nei lavori manuali; essi ereditano, in buona misura, le attitudini dei genitori. Tuttavia un buon numero di questi ragazzi, se non proprio alla scienza pura, potrà giungere a posti importanti in quelle stesse fabbriche, dove, senza l'aiuto dello Stato, sarebbero mediocri e malcontenti operai; e qualcuno potrà salire a gradi elevatissimi, perché i figli di povera gente hanno in sé una potenza di lavoro e di volontà ben superiore a quella dei figli dei signori¹¹⁶.

8. LE RAZZE E I POPOLI DELLA TERRA DI RENATO BIASUTTI (1941): IL RIACCORPAMENTO DELL'ANTHROPOS E DELL'ETHNOS

8.1. UNA STORIA PLURIDISCIPLINARE CONVERGENTE

Un'opera scientifica rivelatosi estremamente significativa nel panorama etnoantropologico degli anni Quaranta fu certamente *Le Razze e i Popoli della Terra*, ideata e diretta da Renato Biasutti. Uscita in prima edizione nel 1941, lo stesso anno in cui Corso e Scotti pubblicarono i rispettivi manuali di etnografia e di etnologia, *Razze e Popoli* venne riedita con alcune rivisitazioni negli anni Cinquanta e Sessanta.

Pubblicata con un ricchissimo apparato iconografico (il primo volume con 741 figure, 18 tavole e 45 carte geografiche; il secondo con 698 figure, 9 tavole e 37 carte geografiche; il terzo con 570 figure, 9 tavole e 41 carte geografiche), il lavoro diretto da Biasutti testimonia il tentativo italiano di procedere verso una sintesi delle conoscenze relative a "razze e popoli" svolta su scala mondiale.

Come si apprende leggendo la breve prefazione firmata da Biasutti nell'"estate dell'anno XVIII dell'era fascista", questo lavoro venne pensato dall'editore per sostituire "con un'opera moderna e interamente italiana" le pubblicazioni di Ratzel sulle razze umane.

I volumi, volti ad illustrare "geograficamente e illuminare storicamente lo sviluppo biologico e civile dei popoli componenti l'umanità attuale", furono aperti con una breve premessa costellata da incisivi richiami al Regime. Nella parte iniziale della prefazione è dato leggere:

La politica razziale fascista ha portato in primo piano, nella cultura e nella vita italiana, nozioni e questioni che sembravano destinate a non uscire mai dalla ristretta cerchia degli studiosi specialisti. Sarà dunque favorevolmente accolta quest'opera che espone, con notevole ampiezza e con una ricca documentazione fotografica e cartografica, quanto è più sicuramente noto - o più legittimamente presumibile - intorno ai caratteri razziali e alle condizioni culturali dei popoli della terra¹¹⁷.

¹¹⁶ Ivi, pp. 298-299.

¹¹⁷ R. Biasutti, *Le Razze e i Popoli della Terra*, 3 voll., *Europa*, vol. I, *Africa-Asia*, vol. II, *Oceania-America*, vol. III, Utet, Torino 1941, p. XIII.

Nella parte conclusiva:

Se, fino a pochi decenni or sono, l'interesse per la conoscenza dei popoli della terra, del loro aspetto, dei loro costumi, della loro sorte, era presso che scomparso fra noi, occorre imputarne quella sminuita fede in un più grande destino nazionale, dalla quale fu colpito qualche non remoto periodo (ma quanto lontano nel nostro spirito!) della vita politica e intellettuale del nostro paese. Ora che la in faticata volontà del Duce e il suo genio animatore e costruttore ci hanno dato l'inestimabile certezza che quei momenti non torneranno più mai, l'Italiano ha da giudicarsi, come fu nei momenti più gloriosi del suo passato, cittadino del mondo, e deve ravviare il proprio desiderio di conoscere tutte le stirpi che lo popolano¹¹⁸.

L'opera di Biasutti, che si avvale della collaborazione dei maggiori studiosi dell'epoca e di prospettive analitiche afferenti a versanti molteplici, come quello somatologico (affidato a S. Sergi e R. Battaglia), etnologico (affidato a Nello Puccioni, R. Battaglia, J. Imbelloni, L. Cipriani, R. Boccassino, M. Muccioli), paleontologico (di cui si occupò Paolo Graziosi), linguistico (C. Tagliavini, M. Bartoli e G. Vidossi), folklorico (Raffaele Corso), venne aperta da un capitolo di carattere storico, titolato assai significativamente con un'espressione volta a richiamare l'unitarietà del campo disciplinare, "Origine e sviluppo delle scienze antropologiche".

Il saggio, uno dei primi e più corposi tentativi (congiuntamente a quelli precedenti di Paolo Riccardi e di Enrico Morselli) di ricostruzione storica condotta in Italia in ambito etno-antropologico, venne suddiviso nei seguenti paragrafi, che ben restituiscono la profondità storica e l'estensione tematica invocata per un fronte disciplinare riunito, che mal sopportava le atomizzazioni dei saperi: *Antichità e Medioevo*, *La rinascita delle scienze*, *Antropologia, etnografia, etnologia*, *L'antropologia e il suo sviluppo durante il secolo XIX*, *Le ricerche etnologiche nel secolo XIX*, *La localizzazione dei fenomeni etnici: le carte etnografiche*, *Problemi e prospettive attuali delle scienze antropologiche: la genetica*, *I caratteri costituzionali: l'endocrinologia*, *L'antropologia sociale e politica*.

Nella ricostruzione disciplinare proposta da Biasutti (in cui figuravano i ritratti di Carlo Linneo e di Paolo Mantegazza, mentre nell'edizione successiva anche quelli di G. Sergi, V. Giuffrida Ruggieri, R. Livi, A. Mochi, E. Modigliani, N. Puccioni), in linea con un lucido disegno di rimappatura dei confini disciplinari, e quale sostegno ad un'antropologia non dispersa nei suoi molteplici rivoli, Biasutti mise in luce le tappe e i momenti salienti che segnarono un progressivo avvicinamento tra l'antropologia e l'etnologia. Nelle pagine retrospettive firmate da Biasutti, molto lucidamente si delinea la necessità di superare la divisione tra antropologia -scienza biologica e zoologica- ed etnologia ed etnografia -scienze storiche e filologiche-, quest'ultime definite nei seguenti termini:

118 Ivi, p. XIV.

Il contenuto dell' "Etnografia" si è in complesso precisato dovunque nel senso di una disciplina puramente descrittiva, cui spetta la raccolta dei materiali di osservazione intorno ai popoli e alle culture attuali. L'etnologia" è la scienza comparativa e induttiva cui spetta la ulteriore elaborazione e discussione di quei materiali¹¹⁹.

Pur riconoscendo ad ogni dominio del sapere piena dignità, era la convergenza tra scienze biologiche e storico-filologiche a segnare, per questa nuova scienza dell'uomo, l'acquisizione di uno stato maturo, contrassegnato da almeno due aspetti: la presa di coscienza del significato delle differenze etniche, portato dall'etnologia, e la formalizzazione delle dissonanze di razza, esito del processo di conoscenza dell'antropologia somatologica. Finché non si fossero avviati processi conoscitivi saldamente ancorati a tali elementi e ispirati ad un'antropologia definita, anche nell'edizione successiva, "integrale", mirante all'integrazione tra la storia naturale dell'uomo e quella civile dei popoli, non vi sarebbe stata una vera scienza, che per essere tale doveva basarsi sul superamento di divisioni anacronistiche che tenevano lontane le osservazioni antropometriche dalle descrizioni etnografiche.

La conferma che dovesse essere questo l'indirizzo da imprimere alle ricerche sull'uomo, Biasutti ritenne di poterla ravvisare nell'attenta disamina dello svolgimento storico che poneva le sue radici nella civiltà egizia, greca e latina.

Erodoto, con osservazioni metodiche e precise, agli occhi di Biasutti assunse i caratteri di eccellente descrittore di costumi, mentre Strabone, Cesare, Tacito e Plinio il Vecchio, di buoni analisti. Anche nei testi sacri delle religioni monoteiste era possibile scorgere temi d'interesse antropologico. Tuttavia, proprio alla cultura ebraica Biasutti, in anni in cui, come è stato visto, era in azione una terribile campagna antisemitica, rimproverò alcune posizioni:

Ma, nel concetto degli Ebrei, tutte le genti sono affini e i tre grandi rami primitivi e cioè le discendenze di Sem, Cam e Jafet, pur con diverso tono gerarchico, spargono ugualmente per il mondo il seme di Abramo: prima affermazione dogmatica, nella storia, di un rigoroso monogenismo per le origini umane e di una fondamentale uguaglianza degli uomini¹²⁰.

Malgrado l'inaccettabile "affermazione dogmatica", assolutamente ascientifica, dell'uguaglianza del genere umano, proprio la tradizione ebraica, opportunamente disaminata, finiva in qualche modo per giustificare la descrizione gerarchizzante del genere umano e la sua configurazione in gruppi etnici: "I tre rami accennati, come si è potuto facilmente riconoscere con l'identificazione dei nomi delle stirpi che li compongono, rappresentano quei gruppi di popoli che noi chiamiamo Semiti, Camiti e Giapeti (cioè principalmente gli Aarii); corrispondono dunque almeno in parte ad aggruppamenti reali"¹²¹.

119 Ivi, p. 15.

120 Ivi, pp. 4-5.

121 Ivi, p.5.

Le conoscenze etnologiche, secondo Biasutti, dopo la penosa cesura medioevale, fecero segnare un ulteriore incremento con le descrizioni di popolazioni e civiltà assai variegata, di cui si rese protagonista Marco Polo, unitamente ad altri numerosi viaggiatori ed esploratori che si recarono nel Nuovo Mondo. Sulla base di questi apporti conoscitivi, nel Settecento, le descrizioni fantasiose di popoli famelici e diabolici vennero progressivamente ad essere abbandonate. E fu proprio sul volgere del Settecento che sui fronti disciplinari si registrarono importanti passi in avanti. Grazie a Vico, si giunse all'idea che non vi fossero più popoli di natura privi di una loro forma di civiltà, e che il cammino dell'umanità potesse essere anche involutivo, fatto da corsi e ricorsi. Proprio nel Settecento, inoltre, si fece un abile uso del metodo comparativo per mostrare il "popolamento dell'America" (Latifau), l'uniformità dello spirito umano (Voltaire), la forza degli influssi ambientali (Montesquieu), la condizione dei popoli selvaggi (Rousseau). Sul fronte antropometrico, facendo leva sulle dissertazioni dei cadaveri, si accrebbero le conoscenze anatomiche, poi confluite nei primi tentativi di sistematizzazione delle razze, basati soprattutto sulla craniometria, con Buffon, Linneo, F. G. Blumenbach, P. Camper, A. Retzius, A. de Quetrefages, E. T. Hamy, P. Broca, Morton, Topinard, nonché con Mantegazza e Sergi che diedero impulso, entrambi, ad approcci maggiormente di natura qualitativa.

L'etnologia, a cui dette un contributo significativo lo stesso A. Balbi, poté avvalersi delle ricerche svolte da studiosi impegnati in discipline affini, quali la linguistica comparata, la paletnologia, la storia, la geografia, l'americanistica, l'etnologia giuridica e religiosa (M. Muller, A. Lang, J. G. Frazer, ecc.), e il folklore, quest'ultimo ritenuto un filone dell'etnologia, e non una scienza autonoma. L'antropologia fisica invece si servì della medicina, dell'anatomia e della fisiologia comparata. Ed è proprio a metà Ottocento che sarebbe venuta alla luce l'opera di Th. Waitz, *Anthropologia*, che a dispetto del titolo, venne considerata da Biasutti il "primo vasto e ordinato compendio etnologico".

Irrobustitesi lungo direttrici di ricerca erette facendo tesoro di un proficuo scambio scientifico all'interno dei paesi europei e, tra questi, con gli Stati Uniti, le scienze dell'uomo italiane diedero i maggiori risultati con la creazione di specifici e altamente specialistici poli di ricerca e di formazione: a Firenze con Paolo Mantegazza, a Roma con Giuseppe Sergi, a Genova con Enrico Morselli, a Padova con Emilio Enrico Tedeschi, a Napoli con Vincenzo Giuffrida Ruggieri.

Da qui, poi, il passo sarebbe stato breve per la fondazione di una disciplina moderna in grado di occuparsi di tematiche contemporanee delineate nell'ultimo paragrafo, *L'antropologia sociale e politica*.

È in questa parte che Biasutti affrontò alcuni temi caldi discussi in quegli anni da antropologi e biologi, mostrando di essere molto cauto relativamente alla possibilità di determinare oggettivamente le differenze sostanziali delle razze, sebbene sull'esistenza di quest'ultime non nutrisse alcun dubbio:

Che esistano delle disposizioni psichiche ereditarie e che possa esistere anche un quadro psichico ereditario di razza, non è da dubitare. Sarebbe assurdo il contrario. Le varietà umane si devono pensare, nell'atto stesso della loro formazione, com-

plete nei loro caratteri differenziali, sia morfologici e fisiologici, che psichici. Ma la difficoltà comincia, e si presenta ben presto formidabile, quando ci si propone di determinare i caratteri psichici di una o varie razze umane¹²².

Nondimeno, sebbene fosse difficile stimare il “quadro psichico” di una razza costituito dall’intelligenza e da disposizioni particolari, quali il genio inventivo, l’intuito matematico, la memoria, ecc., Biasutti si schierò a favore dell’esistenza di razze “psichicamente inferiori, razze intermedie e razze superiori”. Relativamente a quest’ultime, fatta luce sull’impossibilità “di indicare con sufficiente sicurezza le note psichiche caratteristiche di ciascuna di esse”¹²³, Biasutti concluse a favore di un’antropologia sociale intesa quale disciplina capace di riconoscere l’esistenza non di tratti psicologici associati ai “tipi somatici”, piuttosto di elementi comuni caratterizzanti la “psicologia nazionale”:

Questa nozione -scrive Biasutti- è di conoscenza comune e molto più accessibile all’osservazione che non sieno le presunte qualità psichiche di determinati “tipi somatici”. Un Tedesco appare generalmente diverso da un Italiano anche se tutti due portano, per avventura, i segni somatici della razza nordica o di quella alpina o adriatica. In questi caratteri nazionali opera evidentemente, l’azione dell’ambiente etnico e sociale sugli individui, con modificazioni che non toccano il patrimonio psichico ereditario¹²⁴.

Pertanto i caratteri psichici nazionali, oltre a quelli somatici, erano in grado di restituire le differenze delle popolazioni di cui si sarebbero dovute occupare le discipline antropologiche, “le quali in passato hanno avuto dagli studiosi italiani un contributo complessivo di grande valore” e che “sono avviate attualmente fra noi ad una concezione integrale dei loro compiti e aspirano a fornire un’attiva collaborazione a taluni problemi fondamentali della vita nazionale”¹²⁵.

“Concezione integrale”, dunque, da porre a servizio della “vita nazionale”. Furono questi gli elementi salienti del lavoro di Biasutti, il quale venne accolto assai positivamente, e non soltanto in Italia, proprio per avere messo in piedi un impianto pluridisciplinare. Paolo Graziosi recensì l’opera sulle pagine dell’A.A.E. di Firenze, scrivendo:

non esisteva un’opera moderna di vasta portata che trattasse della storia naturale dell’umanità occupandosi in eguale misura sia delle questioni antropologiche che di quelle etnografiche. Si conoscevano fino ad oggi o trattati di antropologia pura oppure opere di etnografia generale nelle quali era serbato un modesto spazio alle questioni antropologiche. “Le razze e i popoli delle terra” di Renato Biasutti viene

122 Ivi, p. 39.

123 Ivi, p. 41.

124 Ibid, p. 41.

125 Ivi, p. 42.

a colmare questa lacuna, e ci si presenta come un'opera che potremo definire poderosa nel vero senso della parola; una completa ed esaurientissima messa a punto dei problemi etnici e razziali dell'intera umanità¹²⁶.

Piuttosto significativamente, l'ampia recensione di Graziosi venne commentata dai redattori dell'A.A.E. i quali, per sottolineare le novità dell'approccio seguito da Biasutti, fecero un pionieristico uso dell'espressione "scienze dell'uomo", espressione che, in realtà, finiva con il proporre una soluzione, su un piano puramente lessicologico, per vicende complesse di lungo corso, tutt'altro che risolte: "Dall'esame degli argomenti antropologici e etnologici principali del nuovo trattato del Prof. Biasutti, l'A. prende occasione per indicare i vari pregi di questa opera che può definirsi il migliore e più aggiornato contributo alla conoscenza dei problemi riguardanti le Scienze dell'Uomo"¹²⁷.

La ricucitura operata da Biasutti di ambiti del sapere avviatisi verso la definitiva atomizzazione, non venne considerata da tutti sufficiente. Alcuni studiosi avrebbero voluto che questa impresa pluridisciplinare indirizzata a porre a servizio di un fine unico prospettive multiple, coinvolgesse anche altri saperi. Uno di questi fu Pettazzoni, che non prese parte a questa iniziativa editoriale, di cui apprezzò comunque la prospettiva teorico-metodologica, di evidente impronta storico-culturale, seguita con "consapevolezza critica". Lo studioso di storia delle religioni, pur recensendo i volumi in maniera tutto sommato positiva, poiché essi, frutto interamente di studiosi italiani, mostravano quanto le discipline nostrane si fossero consolidate, non mancò di rilevare evidenti manchevolezze nella trattazione sia di temi storico-religiosi che paleontologici:

Da un punto di vista generale si potrà forse trovare troppo esigua la parte fatta alle civiltà primitive della preistoria e protostoria, in confronto della etnografia e delle tradizioni popolari. Uno studioso di religioni primitive avrebbe forse desiderato una trattazione più ampia delle religioni stesse, dei miti e delle forme del culto¹²⁸.

8.2. UNO SGUARDO D'INSIEME SUL MONDO E IL PROBLEMA DEI METICCI

La poderosa opera di Biasutti, la cui seconda edizione fu positivamente recensita anche all'estero¹²⁹, non eluse il tema dell'analisi tassonomica del genere umano. Nel capitolo *La classificazione delle razze umane viventi*, a firma proprio di Biasutti, esposti alcuni criteri classificatori impiegati da vari studiosi, venne fatto cenno a ben 52 razze.

126 P. Graziosi, *Un grande trattato italiano di Antropologia e Etnologia. Le razze e i popoli della terra*, «A.A.E.», vol. LXXI, 1941, p. 98.

127 Ivi, p. 112.

128 R. Pettazzoni, *Recensione: R. Biasutti, Le Razze e i popoli della terra*, Torino, 1941, 3 voll., «S.M.S.R.», anno XVII, vol. XVII, I-IV, 1941, pp. 72-74.

129 M. Sorre, *Les races et les peuples de la terre d'après Mr Renato Biasutti*, «Annales de Géographie», vol. 63, n. 339, 1954, pp. 373-375.

Nel capitolo dedicato alla classificazione delle razze umane, Biasutti si occupò inoltre di un tema molto dibattuto in quegli anni, quello dei meticci, denominati “sanguemisti”.

Pur riconoscendo che gli studi più seri e rigorosi avessero escluso che le unioni tra “razze” diverse producessero individui del tutto sterili, o poco fecondi, deboli o con disarmonie anatomiche, Biasutti ritenne che la politica di difesa della “razza” voluta dai paesi totalitari dovesse essere opportunamente sostenuta in quanto non bastava la “naturale” ripugnanza della donna europea ad unirsi con uomini di razze inferiori. A proposito di questo congenito e salvifico istinto di difesa razziale ascrivito alle donne, le parole di Biasutti non lasciano adito ad alcun dubbio:

Vi è, nella donna, un sentimento segreto e sicuro che le fa cercare sempre, nell’amplesso, il maschio gerarchicamente pari o superiore ad essa: ed è di solito, nell’interno delle nostre nazioni, semplice parità o superiorità sociale; fuori di esse, e quando la donna si trovi accanto a forme razziali sensibilmente diverse, l’inibizione istintiva diviene tanto più forte e si può considerare da questo lato come una barriera fisiologica assoluta (...). La donna è dunque, per un suo infallibile istinto, un’ottima salvaguardia della purezza della stirpe¹³⁰.

Oltre a tale azione deterrente bisognava munirsi di dispositivi difensivi di altra natura. Non perché ci fosse una “razza” italica pura da salvaguardare, piuttosto perché era necessario arrestare la degenerazione impedendo che nel tessuto sociale comparissero individui costretti, non per congenita infermità, ma per evidente diversità, a restare in qualche modo isolati. Da qui l’appello di Biasutti perché il sangue venisse considerato sacro dai “nostri uomini come lo è già per le donne nostre: che la compagine razziale del nostro popolo, quale che sia la sua storica composizione ed evoluzione, non debba essere più alterata”¹³¹.

Da qui, inoltre, l’invito a far prevalere su logiche individuali e familiari la morale pubblica della stirpe che poteva trarre profitto non tanto dall’isolamento geografico delle diverse razze quanto dalla coscienza etnica.

130 R. Biasutti, *Le Razze e i Popoli della Terra* ..., cit., p. 289.

131 Ivi, p. 294.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Studi antropologici e rapporti di classe. Dal positivismo al dibattito attuale*, Franco Angeli, Milano 1980.
- Biasutti R., *Le Razze e i Popoli della Terra*, 3 voll., Europa, vol. I, Africa-Asia, vol. II, Oceania-America, vol. III, Utet, Torino 1941.
- Blanc A. C., *Sull'origine del paleolitico superiore d'Italia*, «Razza e Civiltà», anno I, n. 5-6-7, 1940 pp. 489-498.
- Burgio A., *L'invenzione delle razze. Studi su razzismo e revisionismo storico*, Manifestolibri, Roma 1998.
- Burgio A., *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia (1870-1945)*, Il Mulino, Bologna 1999.
- Calestani V., *Origini della Razza Italiana. Fondamenti della politica razzista*, Istituto per gli studi di politica internazionale, Milano 1941.
- Cassata F., «*La difesa della razza*». *Politica, ideologia e immagine del razzismo fascista*, G. Einaudi, Torino 2008.
- Cocchiara G., *Tradizioni natalizie della nostra razza*, «Difesa della Razza», anno III, n. 4, 20 dicembre 1940, pp. 20-26.
- Cocchiara G., *Leggenda dell'ebreo errante*, «Difesa della Razza», anno IV, n. 16, 20 giugno 1941, pp. 6-8.
- Cocchiara G., *La tradizione della Dalmazia*, «Difesa della Razza», anno IV, 20 settembre 1941.
- Cocchiara G., *La tradizione maltese*, «Difesa della Razza», anno IV, n. 3, 5 dicembre 1941, pp. 6-9.
- Cocchiara G., *Gli ebrei nella poesia popolare*, «Difesa della Razza», anno V, n. 18, 20 luglio 1942, p. 21.
- Cocchiara G., *Invito allo studio dei popoli*, «Difesa della Razza», anno V, n. 1, 5 novembre 1942, pp. 27-29.
- Cipriani L., *Appunti etnografici sull'esposizione Missionaria Vaticana*, «A.A.E.», vol. LIV, fasc.1-4, 1924, pp. 169-175.
- Cipriani L., *Considerazioni sopra il passato e l'avvenire delle popolazioni africane*, Bemporad, Firenze 1932.
- Cipriani L., *Un assurdo etnico. L'impero etiopico*, Bemporad, Firenze 1935.
- Cipriani L., *Razzismo*, «Difesa della Razza», anno I, n. 1, 1938, pp. 12-13.
- Corso R., *La civiltà italiana e le tradizioni popolari*, «Difesa della Razza», anno I, n. 1, 23 marzo 1940, pp. 51-58.
- Corso R., *Fondamentali caratteri italiani delle tradizioni maltesi*, «Razza e Civiltà», anno I, n. 3-4, 1940, pp. 309-317.
- Corso R., *Gli Italo-Albanesi*, «Razza e Civiltà», anno II, n. 1, 1941, pp. 69-80.
- Corso R., *Sopra il concetto e le caratteristiche della razza italiana*, «Razza e Civiltà», anno III, n. 5-7, 1942, pp. 173-181.
- Cuomo F. *I dieci. Chi erano gli scienziati che firmarono il Manifesto della Razza*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2005.
- De Martino S., *Lo Spirito e la Razza. Razza, cultura e società*, Signorelli, Roma 1940.
- Dif.R., «Difesa della Razza», anno I, n. 1, 1938.
- Faccini F., *L'Antropologia in Italia: nascita e sviluppo (fino alla metà del '900)*, «Rivista di Antropologia», vol. 71, 1993, pp. 43-53.

- Fischer E., *Ibridismo umano*, «Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti», Edizioni Istituto Treccani, vol. XXIV, 1933, pp. 690-691.
- Genna G., *L'idea razzista nel pensiero di Giuseppe Sergi*, «Razza e Civiltà», anno I, n. 1, 1940, pp. 43-50.
- Gillette A., *Guido Landra and the Office of Racial Studies in Fascist Italy*, «Holocaust and Genocide Studies», vol. 16, n. 3, 2002, pp. 357-375.
- Graziosi P., *Un grande trattato italiano di Antropologia e Etnologia. Le razze e i popoli della terra*, «A.A.E.», vol. LXXI, 1941, pp. 98-112.
- Israel G. *Il fascismo e la razza. La scienza italiana e le politiche razziali del Regime*, Il Mulino Bologna 2010.
- Israel G., Nastasi P., *Scienza e razza nell'Italia fascista*, Il Mulino, Bologna 1998.
- Landra G., *La Razza e le differenze razziali*, «Difesa della Razza», anno I, n.1, 1938, pp. 14-15.
- Landra G., *Gli studi della razza in Italia prima del razzismo*, «Difesa della Razza», anno II, n. 8, 1939, pp. 20-23.
- Landra G., *Studi italiani della razza africana*, «Difesa della Razza», anno II, n.13, 1939, pp. 32-34.
- Landra G., *I precursori degli studi razziali in Italia*, «Difesa della Razza», anno II, n. 14, 1939, pp. 35-36.
- Landra G., *Studi italiani sul meticciato*, «Difesa della Razza», anno III, n. 10, 1940, pp. 8-10.
- Landra G., Cogni G. (a cura di), *Piccola bibliografia razziale*, Casa editrice Ulpiano, Roma 1939.
- Landra G., Gemelli A. P., Banissoni F., *Antropologia e psicologia*, Bompiani, Milano 1940.
- La Pera A., *Razza e Civiltà*, «Difesa della Razza», anno I, n. 1, 1940, pp. 5-9.
- Marro G., *Caratteri fisici e spirituali della razza italiana*, Istituto Nazionale di Cultura Fascista, Roma 1939.
- Marro G., *Primato della razza italiana. Confronti di morfologia, biologia, antropogeografia e di civiltà*, Giuseppe Principato, Milano-Messina 1940.
- Petronio G., *Prefazione*, in V. Calestani, 1941, pp. 7-8.
- Pettazzoni R., *Recensione: R. Biasutti, Le Razze e i popoli della terra*, Torino, 1941, 3 voll., «S.M.S.R.», anno XVII, vol. XVII, I-IV, 1941, pp. 72-74.
- Piasere L. *L'antropologo razzista e i rom di Napoli*, in S. Pontrandolfo, L. Piasere (a cura di), *Italia Romani*, 3 voll., Cisu, Roma, *I Rom di antico insediamento dell'Italia centro-meridionale*, vol. III, 2002, pp. 289-309.
- Pogliano C., *Il compasso della mente. Origini delle scienze dell'uomo negli Stati Uniti*, F. Angeli, Milano 1983.
- Pogliano C., *Scienza e stirpe: eugenica in Italia 1912-1939*, «Passato e Presente», n. 5, 1984, pp. 61-97.
- Pogliano C., *L'incerta identità dell'antropologia*, «Rivista di Antropologia», vol. 71, 1, 1993, pp. 31-41.
- Pogliano C., *L'ossessione della razza. Antropologia e genetica nel ventesimo secolo*, Ed. della Normale, Pisa 2005.
- Puccini S., *Note sul rapporto tra gli studi etno-antropologici italiani e il razzismo fascista: il "caso" della pura razza italica*, «Problemi», vol. 14, n. 58, 1980, pp. 121-139.

- Puccini S., *Tra razzismo e scienza: l'antropologia fascista e i popoli balcanici*, «Limes», n. 1, 1994, pp. 283-294.
- Puccini S., *L'antropologia a Roma tra Giuseppe e Sergio Sergi*, «Rivista di Antropologia», vol. 71, 1993, pp. 229-247.
- Puccini S., Squillacciotti M., *Per una prima ricostruzione critico-bibliografica degli studi demo-etno-antropologici italiani del periodo tra le due guerre*, in AA.VV., 1980, pp. 67-93.
- Puccini S., Squillacciotti M., *Appendici*, in AA.VV., 1980, pp. 201-239.
- Rellini U., *Le origini della civiltà italica*, Bardi, Roma 1929.
- Sera G., *Razza*, «Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti», Edizioni Istituto Treccani, vol. XXVIII, 1935, pp. 911-929.
- Sergi G., *La decadenza nelle nazioni latine*, Bocca, Torino 1900.
- Sergi G., *Europa: l'origine dei popoli europei e loro relazioni coi popoli d'Africa, d'Asia e d'Oceania*, Bocca, Torino 1908.
- Sergi G., *L'uomo secondo le origini, l'antichità, le variazioni, e la distribuzione geografica. Sistema naturale di classificazione*, F.lli Bocca, Torino 1911.
- Sergi G., *Italia. Le origini. Antropologia, Cultura e Civiltà*, Bocca, Milano 1919.
- Sergi G., *Le prime e le più antiche civiltà. I creatori*, Bocca, Torino 1926.
- Sergi G., *Da Alba Longa a Roma. Inizio dell'incivilimento in Italia*, Bocca, Torino 1934.
- Sergi G., *Antropologia di Stato. L'archivio delle famiglie*, «Razza e Civiltà», anno I, n. 2, 1940, pp. 183-189.
- Sergi G., *Per la storia dell'idea razzista italiana*, «Razza e Civiltà», anno II, n. 2, 1941, pp. 205-213.
- Sorre M., *Les race set les peuples de la terre d'après Mr. Renato Biasutti*, «Annales de Géographie», vol. 63, n. 339, 1954, pp. 373-375.
- Stefanelli A., *Razze umane e Razza Italiana*, L. Capri, Bari 1940.

SULLA CONFIGURAZIONE DI UNA “SCIENZA DELL’UOMO” IN ITALIA.

IL CONGRESSO DI SCIENZE ANTROPOLOGICHE, ETNOLOGICHE E DI FOLKLORE

1. I CONGRESSI SCIENTIFICI COME FONTE STORICA

Il punto centrale del presente contributo, come il titolo lascia chiaramente intendere, è costituito dalla disamina di un’assise scientifica, di natura specificatamente antropologica, svoltasi a Torino¹ nell’ambito delle celebrazioni del primo centenario dell’Unità d’Italia.

Nel quadro di un vasto dispiegamento di iniziative di ordine scientifico, culturale e politico, capace di far affiorare dalle macerie della ricostruzione post-bellica i tratti portanti di quello che sarebbe stato poi denominato il miracolo italiano, venne dato ampio spazio alle scienze denominate antropologiche, etnologiche e di folklore.

Il Congresso di Scienze Antropologiche, Etnologiche e di Folklore svoltosi a Torino nel 1961 (d’ora innanzi Torino ‘61) si presenta come ottimo strumento conoscitivo per volgere uno sguardo non soltanto verso lo stato della disciplina nel secondo dopoguerra, ma anche, forse più ambiziosamente, per porre l’accento su più aspetti: su alcune dinamiche di (auto)rappresentazione messe in campo dai protagonisti di quegli anni, impegnati nel consolidamento delle scienze dell’uomo; su alcuni processi relativi alla configurazione dei campi disciplinari, quindi alle relazioni tra antropologia fisica, antropologia culturale, etnologia e folklore; su alcuni percorsi evolutivi e di profondo mutamento che concernono proprio quelle che successivamente sarebbero state denominate “scienze demoetnoantropologiche”, oggi note come raggruppamento disciplinare ministeriale M-Dea/01.

Non è la prima volta che per la ricostruzione della storia degli studi antropologici e per la messa a fuoco di determinati nodi problematici si assumano come fonte documentaria privilegiata i congressi scientifici.

In Italia, infatti, oltre alle storie tematiche, territoriali, biografiche, prosopografiche, ecc.², si è diffusa una modalità legata alla lettura di un determinato evento (un congresso, ad esempio), secondo l’idea di cogliere i nessi che lo

¹ Atti, *Atti del I° Congresso di Scienze Antropologiche, Etnologiche e di Folklore*, Torino 19-23 settembre 1961, Torino, Celebrazioni del Primo Centenario dell’Unità d’Italia, Istituto e Museo di Antropologia e di Etnografia della Università di Torino, Torino 1963.

² E. V. Alliegro, *Antropologia Italiana. Storia e storiografia*. (1869-1975), Seid, Firenze, 2011.

legano alla struttura di riferimento. L'analisi di Torino '61, dunque, consente di recuperare alcuni approcci storiografici già praticati³, i quali hanno sinora lasciato in ombra, non soltanto, appunto, Torino '61, congresso non riportato in alcuna storia degli studi, ma anche i numerosi congressi di storia delle tradizioni popolari voluti a partire dal 1929 dal Comitato Nazionale di Tradizioni Popolari, così come il congresso di Etnografia Italiana di Napoli del 1952 fortemente propugnato e coordinato da Raffaele Corso. La rievocazione di queste assisi poco studiate, a cui sarebbe possibile, del resto, aggiungerne anche altre, ad esempio quelle coloniali e quelle di antropologia culturale, ci introduce nel vivo dei temi che si intendono affrontare, a partire dall'adozione di un approccio diacronico di stampo comparativo, volto a capire come le discipline demotnoantropologiche italiane siano venute modulando e mutando il proprio campo di competenza. Attraverso l'impiego di fonti privilegiate, pertanto, quella qui delineata non è una storia degli studi che si focalizza sul pensiero antropologico, ovvero sull'impalcatura teorico-metodologica. Nelle pagine che seguono, ad essere tratteggiata, pertanto, sarà una storia dei campi disciplinari, una storia indirizzata a cogliere la costituzione dei saperi e la natura dei discorsi che a tale operazione di mappatura sono stati in alcune circostanze consacrati. Un approccio, questo, che pur muovendosi da alcune sollecitazioni di Foucault e di Bourdieu, intende superare le dicotomie sviluppatesi nel dibattito incentrato intorno agli studi di Stocking, tra visione micro e macro, interna ed esterna, biografica e prosopografica, ecc.

Per procedere più chiaramente lungo la direttrice problematica esposta, può essere utile riprendere schematicamente le date sinora citate, ed aggiungerne altre, sempre relative a talune occasioni congressuali: 1911, Roma, primo congresso di Etnografia Italiana; 1929, Firenze, primo congresso di Tradizioni Popolari; 1952, Napoli, primo congresso di Etnografia Italiana; 1961, Torino, primo congresso di Antropologia, Etnologia e Folklore; 1972, Bologna, congresso di Etnologia e Antropologia culturale⁴.

È evidente come questi eventi, presi isolatamente, possano costituirsi quali importanti fonti conoscitive per una documentazione storico-antropologica spendibile in più direzioni. È altrettanto chiaro, tuttavia, come il loro valore euristico risulti dilatato se considerati in termini di anelli di una catena, ovve-

3 A. M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, 1973 Palermo; M. Lospinoso, *Gli studi etnologici in Italia all'epoca della conquista etiopica: l'VIII Convegno "A. Volta"*, in AA.VV., *Matrici culturali del fascismo*, Laterza, Bari 1978, pp. 225-244; Puccini S., *Evoluzionismo e positivismo nell'antropologia italiana (1869-1911)*, in AA.VV., *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Laterza, Bari 1985, pp. 99-148; S. Puccini, a cura di, *L'uomo e gli uomini. Scritti di antropologi italiani dell'Ottocento*, Cisu, Roma 1991; Id., Puccini S., *Evoluzionismo e positivismo nell'antropologia italiana (1869-1911)*, in AA.VV., *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Laterza, Bari 1985, pp. 99-148; A. D'Amato, *Il carteggio Pettazzoni-Toschi e il II Congresso nazionale delle tradizioni popolari - Udine 1931*, «Lares», LXXV, n. 1, 2009, pp. 99-209.

4 E. V. Alliegro, *Antropologia Italiana...*, cit.

ro quali momenti significativi dello svolgimento degli studi demoetnoantropologici italiani, svolgimento fatto di involuzioni e di rotture violente, quanto di continuità e di accelerazioni improvvise.

2. TORINO '61

Il congresso di Scienze Antropologiche, Etnologiche e di Folklore fu indetto dall'Istituto di Antropologia ed Etnografia dell'Università di Torino. Si tratta di un Istituto (di Antropologia ed Etnografia) che ci riporta in pieno Ottocento, quando lo studio dell'uomo, condotto da una prospettiva medico-anatomica, propria dell'antropologia fisica, si intrecciò fortemente all'etnografia (anche denominata etnologia), intesa come studio dei popoli non occidentali⁵. Era questo, sostanzialmente, l'assetto della scuola fondata e diretta da Paolo Mantegazza a Firenze, dove era sorta, sin dal 1869, la Società Italiana di Antropologia ed Etnologia, e di altri centri di ricerca istituiti nella maggiori università italiane.

Anche la composizione del Comitato d'onore, il profilo accademico dei partecipanti, il contenuto delle relazioni, attestano un assetto disciplinare molto più vicino agli schemi ottocenteschi di Paolo Mantegazza e Giuseppe Sergi, di Giustiniano Nicolucci e Paolo Riccardi, di Enrico Morselli e Aldo-brandino Mochi, piuttosto che a quelli caparbiamente propugnati da Lamber-to Loria in occasione del congresso del 1911, e da Raffaele Corso nel 1952, in cui la parola d'ordine fu, per così dire, la rescissione di ogni pur tenue legame dell'etnologia con l'antropologia fisica e l'attestazione, proprio attraverso la vetrina pubblica dei lavori congressuali, della piena autonomia del sapere non somatologico dei popoli.

A Torino '61 la presidenza venne affidata a Sergio Sergi, professore emerito di Antropologia fisica a Roma (figlio di Giuseppe Sergi). A suo fianco, nel comitato d'onore, tra i relatori, oltre ai suoi colleghi antropologi fisici (Marcello Boldrini, Giuseppe Genna, Carlo Maxia, Venerando Correnti, Giacomo Devoto), anche numerosi studiosi di etnologia (Vinigi L. Grottanelli, Ernesta Cerulli, Vittorio Lanternari, Renato Boccassino, Vittorio Maconi, Pietro Scotti, Cleto Corrain), e alcuni studiosi di folklore (Paolo Toschi, Raffaele Corso, Olindo Falsirol), oltre a figure note in campi disciplinari affini, quali Giuseppe Tucci, presidente dell'Istituto per il Medio ed Estremo Oriente, Giuseppe Vidossi, presidente onorario dell'Atlante Linguistico Mediterraneo, Renato Biasutti, emerito di Geografia nell'Università di Firenze⁶.

La presenza a Torino di studiosi afferenti a questi ambiti disciplinari oggi del tutto distinti, vale a dire, l'antropologia fisica, l'etnologia e la storia delle tradizioni popolari, con l'assenza dell'antropologia culturale che aveva dato i suoi primi passi con Tullio Tentori, Tullio Seppilli e Carlo Tullio-Altan, unitamente all'assenza di un altro protagonista di quegli anni, Ernesto de Martino,

5 S. Puccini, a cura di, *L'uomo e gli uomini...*, cit.; F. Remotti, *Antropologia*, in C. Stajano (a cura di), *La cultura italiana del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 3-25.

6 Atti, *Atti del I° Congresso di Scienze Antropologiche...*, cit.

richiede alcune riflessioni, soprattutto se si considera che tale assetto, vale a dire un certo intreccio tra antropologia fisica, etnologia e demologia, risulterebbe del tutto impraticabile oggi.

È, dunque, della genesi di questo connubio, reso possibile dai festeggiamenti unitari, e della successiva e per certi versi perentoria disgiunzione, datata anni Sessanta e Settanta, che bisognerà occuparsi.

3. PER UNA "SCIENZA DELL'UOMO" UNITARIA

Si è fatto cenno alla presenza di studiosi di diversa matrice scientifica, e si è parlato di connubio tra più ambiti disciplinari. È certamente il caso di vedere più da vicino quale fosse l'articolazione di Torino '61, i cui lavori furono suddivisi in quattro sessioni, due di antropologia fisica, presiedute da V. Correnti e G. Genna, una di etnologia, affidata a V. L. Grottanelli, una di folklore, presieduta da P. Toschi.

Se tale impostazione rimanda indubbiamente ad una rigida e perentoria separazione dei saperi, la lettura delle relazioni e dei verbali di discussione indica che il confinamento delle discipline effettivamente ci fu, ma fu tale da non impedire, forse è il caso di dire, prove generali di discussione e di contatto, secondo il progetto di costituzione di un fronte unitario, all'epoca denominato, piuttosto significativamente, "scienze dell'uomo". Fronte unitario pensato in modo tale che ci fosse spazio per le diverse discipline meritevoli, secondo i relatori, di piena autonomia, ma integrate a partire da una visione legittimante, quella dell'unitarietà dell'uomo, da cui discendeva l'unitarietà della scienza dell'uomo.

Senza entrare nei particolari dei singoli interventi presentati a Torino, preme evidenziare questo primo punto che il congresso indubbiamente restituisce: il tentativo di costituzione di un fronte unitario delle scienze dell'uomo, basato sia su approcci fisico-anatomici che storico-culturali.

Assai indicativo di questo modo precipuo di intendere il nuovo assetto disciplinare risultano le parole pronunciate da Sergi nella relazione d'apertura del congresso intitolata *Le scienze antropologiche in Italia durante il primo centenario della sua unità*. In quanto scienziato scrupoloso e attento, formatosi diligentemente nell'ambito di una scuola solida che aveva ben fissato i criteri di validazione del processo conoscitivo, forse meno le teorie di riferimento, Sergi, proprio a Torino, lasciò intendere che fosse indispensabile evitare danosi eclettismi, per continuare lungo le direttrici della specializzazione:

Ogni osservazione naturale sull'uomo, come essere vivente, si completa necessariamente con l'esame della sua attività mentale. La diversità degli attributi dell'uomo, che occorre analizzare ed approfondire, rende necessaria una divisione di lavoro che richiede un'adeguata specializzazione nei metodi di ricerca confacenti alla qualità delle investigazioni⁷.

7 Ivi, p. 38.

Secondo Sergi sembrava evidente che per esaminare le diverse componenti che caratterizzano l'uomo, sebbene a partire da una visione olistica e organica sia degli uomini che della società, era necessario dare vita a specializzazioni le quali, tuttavia, erano da intendersi facenti parte di un fronte disciplinare unico. Da qui lo studioso prese lo spunto per le battute conclusive della relazione introduttiva:

Da questa sommaria ed incompleta rassegna con la quale si è cercato di gettare uno sguardo al movimento delle scienze antropologiche del secolo in Italia, si può rilevare che la scienza dell'uomo, concepita come unitaria, ha veduto ampliarsi il campo delle indagini e la complessità dei problemi e dei metodi con i quali approfondirli. Questo movimento ha comportato una progressiva divisione del lavoro, che tende a scindere sempre più la scienza dell'uomo in branche particolari.⁸

Si tratta di espressioni assai significative che non devono essere sottovalutate: esse venivano dal massimo rappresentante dell'antropologia fisica il quale, pubblicamente, decretava la bontà di un percorso investigativo che convergesse verso la "scienza dell'uomo", coinvolgendo altre discipline provviste in quegli anni di minore prestigio e autorevolezza accademica: la storia delle tradizioni popolari, dotata di cattedre di ruolo, ma soltanto dal 1949, e l'etnologia, che ne era addirittura ancora priva⁹.

Al di là di tale decisa ed esemplare enunciazione di principio, facente leva sulla sigla di grande effetto "scienza dell'uomo", nel corso dei lavori effettivamente ci furono prove concrete di dialogo tra antropologi fisici ed etnologi.

L'apertura verso la variabile biologica, ai fini della comprensione dei fatti culturali, mostrata dagli etnologi, e viceversa, indica che *athropos* ed *ethnos* non fossero entità tra di loro slegate.

L'idea della configurazione di un fronte disciplinare qualificato come unitario traspare inoltre assai chiaramente dalla votazione finale. Pur non trattandosi ancora di un vero e proprio progetto istituzionale, tale pronunciamento corale mostra che dietro lo slancio proclamatorio si annidasse qualcosa che andava oltre una semplice ipotesi di lavoro. Nella seduta del 23 settembre 1961, infatti, gli studiosi all'unanimità approvarono il seguente ordine del giorno inviato al Ministro dell'Istruzione:

Che le scienze dell'Uomo siano impartite nelle Università con adeguati insegnamenti che rendano possibile la preparazione della gioventù alle cognizioni indispensabili per poter penetrare nello spirito delle genti al fine di giungere, con severa preparazione scientifica, alla reciproca comprensione e alla armonica convivenza sociale, richiesta dal continuo, febbrile movimento di ascesa delle società umane¹⁰.

⁸ Ivi, p. 41.

⁹ E. V. Alliegro, *Antropologia italiana...*, cit.

¹⁰ Ivi, p. 21.

4. DIVISIONI DISCIPLINARI

I lavori congressuali di Torino '61, oltre a tale decisa attestazione di unitarietà, al tempo stesso spia di una profonda aspirazione di visibilità lanciata da un palcoscenico particolarmente efficace, consentono di fare luce su taluni aspetti caratterizzanti le scienze dell'uomo, entrando direttamente nelle singole discipline costitutive.

Anzitutto l'Etnologia.

Siamo nel 1961 e, come già specificato, non ci sono ancora in Italia cattedre di ruolo, ma soltanto libere docenze. Inoltre il campo disciplinare, pur dotato di studiosi noti finanche all'estero, non dispone di una personalità scientifica chiamata a promuoverne il carattere e l'immagine in maniera non controversa. Negli anni qui considerati, gli studi etnologici sono caratterizzati dalla presenza di tradizioni molto diverse, fatte da modi di intendere e di praticare la disciplina finanche antitetici. Procedendo in maniera schematica, è dato riferire della componente cattolica, in cui si segnalano Vittorio Maconi, Guglielmo Guariglia, Renato Boccassino, Bernardo Bernardi, e di quella laica, in cui si distinguono Vinigi L. Grottanelli, Vittorio Lanternari, Ernesta Cerulli. La prima risalente a padre Schmidt, e incentrata sulle pontificie università e la rivista *Annali Lateranensi*, la seconda incardinata intorno all'opera di Raffaele Pettazzoni e alla Scuola di perfezionamento in etnologia avviata a Roma negli anni Quaranta.

A Torino, sotto il manto protettivo dispiegato dall'antropologia fisica di Sergio Sergi, a confrontarsi non furono soltanto queste due "anime" dell'etnologia nostrana, ma anche due scuole di pensiero che concepirono diversamente l'unitarietà del fronte disciplinare, facendo scivolare il pendolo verso il coté fisico-anatomico piuttosto che storico-culturale, nel quadro di visioni di tipo diffusionista oppure evolucionista, con timide aperture verso il funzionalismo anziché verso lo strutturalismo e lo storicismo. L'insieme di questi elementi, unitamente a divergenze di vedute sui metodi di ricerca sul campo e le prospettive interpretative, spiega le animate discussioni tra Bernardo Bernardi e Vittorio Lanternari, nonché le critiche di Boccassino rivolte all'enfatizzazione delle applicazioni sociali dell'etnologia¹¹.

Gli anni Sessanta, alla luce di tale quadro sommariamente delineato, furono anni di transizione contrassegnati sostanzialmente da un compromesso tra orientamenti di ricerca molto diversi, che proprio lo svolgimento del congresso concorre a disvelare. Tale condizione di apparente intreccio, che non si tradusse mai in proficuo e dialettico scambio di metodi e di vedute, semmai in sterile giustapposizione di approcci e punti di vista, risulta ben evidente dalla lettura dei manuali e delle monografie che vennero pubblicati da Grottanelli negli anni Sessanta, in cui ci sono soltanto brevi cenni alla componente somatologica, la quale compare, quale sezione autonoma, nella nota enciclopedia

11 Ivi, pp. 245-246.

del 1965 *Ethnologica*¹², in cui, accanto ai capitoli etnologici e demologici, figura come sezione autonoma un corposo capitolo di antropologia fisica a firma di Parenti.

La scelta, dunque, resa manifesta dalla produzione scientifica di quegli anni, specie dagli approfondimenti monografici, fu quella di lasciare convivere diverse tradizioni di studio, senza che queste potessero effettivamente arricchirsi di scambi reciproci.

Un equilibrio precario, pertanto, fu quello che venne profilandosi tra saperi costantemente alla ricerca del pieno riconoscimento della specificità del proprio campo di interessi, nel quadro di un fronte unitario più che altro frutto di esemplari proclamazioni di principio.

Che si trattasse di intrecci più che altro formali tra studio somatologico e studio etnico, lo si evince dalle vicende di un congresso successivo, quello di Bologna del 1972, quando si consumerà una netta divaricazione tra antropologia fisica ed etnologia, suggellata dai toni perentori usati da Parenti il quale, rivolgendosi alla comunità degli etnologi, asserirà che etnologia e antropologia fisica non avessero proprio più nulla in comune¹³.

Le non troppo velate dispute di scena tra gli etnologi a Torino, ed in particolare le esortazioni di Boccassino rivolte ai colleghi circa l'opportunità di una ricerca di campo che prevedesse soggiorni lunghi incentrati sulla conoscenza della lingua nativa, e non si limitasse a fugaci apparizioni nei mondi esotici, sono parti di contese più ampie, rese ben evidenti dalle vicende concorsuali che ebbero luogo in quel decennio.

La prima cattedra di etnologia fu istituita a Roma nel 1967 e vide vincitori tre studiosi laici: Vinigi L. Grottanelli, Vittorio Lanternari ed Ernesta Cerulli, con l'esclusione di Renato Boccassino, risultato il primo dei non idonei. Il secondo concorso nazionale di etnologia, bandito nel 1969 dall'Istituto Universitario Orientale di Napoli, segnò la rivincita del fronte cattolico, con tre sacerdoti nominati professori di ruolo di etnologia: Renato Boccassino, Bernardo Bernardi e Guglielmo Quariglia.

Torino '61 risulta, pertanto, pienamente intellegibile se si prende nella dovuta considerazione il versante che concerne l'insegnamento universitario, il quale lascia intravedere la strada percorsa da studiosi ancora alla ricerca di un pieno riconoscimento accademico. Da questo punto di vista il congresso si prestava quale palcoscenico formidabile per aspirazioni di questa natura, come dirà esplicitamente Grottanelli, riferendosi alle cattedre universitarie¹⁴.

12 V. L. Grottanelli, *Ethnologica. L'uomo e la civiltà*, 3 voll., *I fondamenti della civiltà*, vol. I; *Le opere dell'uomo*, vol. II; *La società e il mondo soprannaturale*, vol. III, Edizioni Labor, Milano 1965.

13 Cfr. B. Bernardi, a cura di, *Etnologia e antropologia culturale*, Franco Angeli, Milano 1973.

14 Atti, *Atti del I° Congresso di Scienze Antropologiche...*, cit., p. 352

1° Congresso di Scienze Antropologiche, Etnologiche e di Folklore, Torino 19-23 settembre 1961, Istituto e Museo di Antropologia e di Etnografia della Università di Torino, Celebrazioni del Primo Centenario dell'Unità d'Italia

Relazioni e Comunicazioni

S. Sergi, Le scienze antropologiche in Italia durate il primo centenario della sua unità;

Prima Seduta: Presidenza prof. Giuseppe Genna

G. Genna (Roma), L'antropologia oggi: biologia dei gruppi umani, sua posizione fra le scienze dell'uomo, suo valore come insegnamento universitario; C. Banchetti (Pisa), La determinazione del gruppo sanguigno (dei sistema ABO) su scheletri umani preistorici e protostorici; P. Passarello (Roma), Nota preliminare sulle aptoglobine in antropologia; G. C. Alciati e G. Spedini (Roma), Contributo alla conoscenza antropologica delle transferrine; M. Fedeli (Roma), La cianosi memoglobinemica ereditaria negli aspetti antropologico e genetico; M. Fedeli (Roma), Su due scheletri della necropoli etrusca di Cerveteri; D. Maestri (Roma), Sulle modificazioni delle dimensioni della testa nell'epoca pubere, dal punto di vista della differenziazione sessuale, in un gruppo di 243 studenti; C. Maxia e A. Fenu (Cagliari), Osservazioni e rilievi sull'antropologia e l'etnografia dei Protosardi dal neolitico al periodo nuragico secondo i ritrovamenti degli ultimi dieci anni; S. Fumagalli (Torino), Cranio neolitico infantile con deformazione patologica da sinostosi precoce; A. Rabajoli Pasquali (Torino), Di alcuni caratteri somatici dei Neolitici di Villeneuve (Aosta), dedotti dall'esame delle ossa lunghe; R. Grilletto (Torino), Indagine preliminare di un possibile rapporto tra l'indice di Livi e l'indice craniale, in una serie di 330 soggetti dai 4 ai 21 anni.

Seconda Seduta: Presidenza prof. Venerando Correnti

V. Correnti (Palermo), Contributo dell'antropologia alle attività umane; M. Greco (Roma), Valutazioni analitiche di alcune dimensioni e proporzioni somatiche in un gruppo di atleti preolimpionici; G. Caloro (Torino), Localizzazioni del baricentro somatico dalla fanciullezza all'età adulta; P. Marietti (Torino), Indagine sull'accrescimento dei segmenti degli arti nell'età scolastica; G. Stella (Torino), Valutazione dinamometrica di forza delle dita riferite all'accrescimento dell'arto superiore; M. Cao-Pinna e M. Greco (Roma), Sul comportamento di alcuni caratteri biochimici in un gruppo di ciclisti in corso di allenamento; A. Borghesio (Torino), Osservazioni sui mascellari e sui enti di crani neolitici della collezione egiziana "G. Marro".

Terza Seduta: Presidenza prof. Vinigi Grottanelli

V. L. Grottanelli (Roma), Il valore dell'Etnologia nella società contemporanea; C. Corrain e B. Gonzo (Padova), Elementi culturali e caratteristiche antropologiche in un gruppo Axue-Chavante; R. Boccassino (Napoli), L'ordalia degli Acioli dell'Uganda; V. Lanternari (Bari), Dinamica culturale e nuove religioni dei popoli arretrati; P. Scotti (Genova), Gli studi americanistica in Italia nell'ultimo secolo; V. Maconi (Genova), Saggi di alcune note etnografiche in un manoscritto inedito del 1600 del Congo; L. Brian (Genova), Mutilazione del forame ed etnoiatria; D. Gribaudi (Torino), Primi risultati di un'indagine sulle dimore rurali nelle Alpi piemontesi.

Quarta Seduta: Presidenza prof. Paolo Toschi

P. Toschi (Roma), L'insegnamento della storia delle tradizioni popolari; V. Majoli Faccio (Biella), Folklore medico-religioso di alcune regioni d'Italia ed in modo particolare del biellese; L. Galliani (Genova), Ricerche sulle tradizioni religiose popolari del novese; G. Osella (Torino), Leggende e tradizioni nel "Fiore di virtù"; I. M. Malecore (Napoli), La lotta contro i Turchi: epopea popolare di una regione italiana; O. Falsirol (Napoli), La rondine antico uccello ei morti?; J. Gella Iturriaga (Madrid), Mas de 300 refranes y locuciones de Espana alusivos a Italia.

Quinta Seduta: Presidenza prof. Sergio Sergi

A. Wiercinki (Varsavia), The racial analysis of predynastic population in Egypt; D. Davide (Torino), Del profilo morfometrico della scapola dall'infanzia alla giovinezza nella collezione egiziana dinastica giovanile "G. Marro"; O. Mastrangelo (Torino), Valore sociale e funzione strutturale del fil etnografico; C. Maxia (Cagliari), Aspetto unitario delle Scienze Antropologiche e terminologia.

Sul fronte della demologia la situazione era del tutto diversa.

Nel 1949 si era svolto il primo concorso a cattedra bandito dall'università di Palermo. La terna vincente risultò composta da Giuseppe Cocchiara, Paolo Toschi e Carmelina Naselli. A Torino mancava soltanto Cocchiara, mentre un ruolo preminente venne svolto da Toschi, autore della relazione *L'insegnamento della storia delle tradizioni popolari*.

La sezione di demologia, presieduta da Toschi, vide la presenza di studiosi poco noti, quali F. Majoli, L. Galliani, G. Osella, I. M. Malecore, G. Iturriaga e Olindo Falsirol, mentre del tutto assenti risultarono i titolari di libera docenza con alle spalle incarichi didattici a Palermo, Bari e Cagliari, che proprio quell'anno avrebbero vinto il secondo concorso nazionale di storia delle tradizioni popolari: Giuseppe Bonomo, Giovanni Battista Bronzini, Alberto Mario Cirese. Allievi di Toschi e di Cocchiara, certamente portatori di istanze innovative formalmente esplicitate nel congresso di tradizioni popolari svoltosi a Cagliari nel 1956, queste nuove generazioni di studiosi non trovarono spazio a Torino. Nuove generazioni che, pur assecondando, per certi versi, l'impostazione teorica voluta da Toschi, introdussero tradizioni di studio altre, essenzialmente riconducibili a Gramsci e a de Martino, ponendosi lungo la celeberrima linea De Sanctis-Croce-Gramsci.

Torino '61, dunque, non si presentava affatto quale luogo consono per dare spazio a divergenze di vedute. Da qui il controllo, non soltanto simbolico, esercitato dal titolare di cattedra, Paolo Toschi, il quale non intese dare visibilità a posizioni divergenti. Torino, piuttosto, doveva fungere da piattaforma celebrativa per mostrare pubblicamente la coesione del gruppo, ben incarnata in uno dei suoi massimi interpreti, che proprio a Torino intese inoltre blindare il campo disciplinare da aggressioni esterne provenienti da una etnologia sempre più onnivora, che impietosamente, per farsi spazio, non rinunciava ad una politica di annessione e di inclusione. È alla luce di tale ordine di considerazione, infatti, che si spiega l'intervento di Falsirol che mise in luce la piena autonomia dello studio delle tradizioni popolari rispetto all'etnologia desiderosa di inglobarla quale scienza ausiliare.

Della disputa tra demologia ed etnologia era avveduto Sergi, che in un suo intervento non mancò di far valere la sua autorità:

Il prof. Sergi -si legge negli Atti- in seguito alla relazione del prof. Grottanelli e dell'intervento del prof. Toschi, si augura e propone che le interessanti cose dette prendano forma concreta in ordine del giorno il quale richiami l'attenzione degli specialisti nonché, in genere, dell'alta cultura attuale sulla opportunità, anzi necessità, che le indagini etnologiche e quelle sulle tradizioni popolari giungano alla composizione in unità¹⁵.

Che il congresso servisse per dare corpo ad un delicato e ambizioso tentativo di riunificazione e di rimappatura dei confini disciplinari, traspare chiara-

¹⁵ Ivi, p. 245.

mente dalla presa d'atto dell'assenza di altri noti studiosi che si muovevano in quegli anni autorevolmente sullo scacchiere, per certi versi ancora indefinito, delle scienze dell'uomo.

Assenza, anzitutto, di E. de Martino, che nel settembre del 1961 aveva quasi compiuto per intero il suo ciclo di ricerca e di studio, con alle spalle anche la triade meridionalista, accedendo all'università nel 1959 non in quanto etnologo e neppure in quanto demologo, ma nella veste di storico delle religioni. Nel 1961, dunque, de Martino, che insegnava a Cagliari, certamente uno degli studiosi italiani più letti e noti in Italia e all'estero, non venne invitato a Torino in quanto la linea di confine tracciata in quell'occasione per le scienze dell'uomo non contemplava la storia delle religioni. Proprio negli anni in cui l'etnologia e la storia delle tradizioni popolari cercavano di imporsi sulla scena accademica in quanto discipline dotate di piena autonomia, de Martino veniva rimescolando le carte, secondo una sua proposta di costituzione delle scienze dell'uomo epurata da ogni residuo fisico-anatomico, che appariva nella cornice festosa di Torino '61 del tutto inaccettabile, se non completamente blasfema.

Ed è proprio alla luce di tale logica che innervava in effetti talune strategie di controllo degli oggetti di studio dispiegate a Torino, che è dato leggere l'esclusione dal congresso del 1961 degli antropologi culturali appena venuti alla ribalta, quali Tullio Tentori, Carlo Tullio-Altan e Tullio Seppilli, i quali si erano fatti conoscere dal pubblico specialistico nazionale nel 1958 con il noto *Memorandum* presentato a Milano nell'ambito del congresso di scienze sociali. Del resto, sempre antecedentemente ai lavori di Torino '61, l'antropologia culturale, secondo una linea di sviluppo sorprendentemente rapida, raggiunse nel 1959 il riconoscimento accademico, con la prima libera docenza conferita a Tullio Tentori. È utile soffermarsi su tale precoce investitura accademica in quanto essa restituisce un successo fulmineo non privo di tensioni. Membri della commissione risultarono l'etnologo Vinigi L. Grottanelli, il noto filosofo e sociologo del diritto dell'Università di Milano Samuele Renato Treves, Cesare Musatti dell'Università di Milano (vincitore nel 1947 del primo concorso a cattedra di Psicologia del secondo dopoguerra), oltre al pedagogista Giovanni Maria Bertin dell'Università di Bologna e allo psicologo Luigi Meschieri dell'Università di Urbino. Dalla lettura del verbale sottoscritto dai commissari, si apprendono alcuni retroscena che testimoniano quanto il fronte degli studi sull'uomo fosse pervaso da istanze conflittuali:

Essendo questa la prima volta che è indetta una sessione di esami per l'abilitazione alla libera docenza in antropologia culturale, la Commissione ritiene di dover esporre la propria opinione sopra la denominazione della materia.

Qualche Commissario esprime infatti il timore che la dizione "Antropologia culturale", traduzione letterale dell'inglese "Cultural anthropology" possa costituire una fonte di equivoci nella terminologia scientifica italiana, sia perché finora è stata considerata sinonimo di etnologia, sia perché essa appare poco felice sotto l'aspetto lessicografico, posto che in italiano il termine "Antropologia" indica per universale consenso lo studio somatico, biologico e razziale dell'uomo, contrastando così

l'attributo "culturale" che gli viene qui accostato. Altri commissari, in base al significato assunto dal termine "antropologia culturale" nei più recenti studi del mondo nordamericano, ritengono che sia sufficientemente giustificata la adozione di un tale termine per indicare un ben preciso e delimitato campo di ricerca nell'ambito delle scienze dell'uomo¹⁶.

Mentre Grottanelli aveva mostrato dubbi circa la neonata antropologia culturale, filosofi e psicologi si erano resi consenzienti.

Ciò mostra come negli anni Sessanta le discipline oggi afferenti al raggruppamento demotnoantropologico si trovassero collocate in un campo accademico contrassegnato da forze capaci di disegnare traiettorie e relazioni piuttosto dissimili rispetto a quelle che si sarebbero affermate in seguito.

Da tale stato di cose sorse il rapporto di prossimità tra antropologia fisica, etnologia e demologia di scena a Torino '61. Dalla medesima logica si originò l'esclusione degli antropologi culturali, i quali nei primi passi dati sulla scena nazionale trovarono un certo sostegno nei filosofi desiderosi di cucire per la propria disciplina panni che sapessero intonarsi con le problematiche emergenti della società occidentale. Del resto non è un caso che il primo congresso di antropologia culturale svoltosi a Milano nel 1962, fortemente voluto dal filosofo Remo Cantoni, vide la totale esclusione della maggior parte degli studiosi intervenuti a Torino, così come non è casuale, se si fa un passo indietro, scoprire che nel primo manuale di antropologia culturale apparso in Italia nel 1960 a firma di Tullio Tentori, non figurassero tra le scienze affini l'etnologia e neppure la demologia¹⁷.

5. ASSETTI DISCIPLINARI IN DIVENIRE

La storia degli studi tante volte è stata meritoriamente scritta attraverso la ricostruzione accurata degli apparati teorico-metodologici che specifiche discipline elaborano e adottano. Torino '61, esattamente come il congresso di etnografia italiana di Roma 1911, consente invece di affrontare problematiche di altro genere che investono la costituzione dei filoni di studio.

Il processo di definizione dei campi di pertinenza disciplinare, ovvero la delimitazione degli oggetti di analisi, non è assimilabile ad un monologo svolto in perfetta solitudine da caste o corporazioni orientate unicamente da interessi scientifici e dalla ricerca di un proprio consolidamento istituzionale e accademico. La mappatura delle aree problematiche assunte quale focus della propria attività intellettuale si svolge all'interno di relazioni di forza mutevoli, nel quadro di rapporti di potere che inevitabilmente limitano i margini di azione, fissano barriere ed erigono steccati di competenze. Ciò significa che è dato pensare ad una storia degli studi volta ad interrogare i saperi nei

16 Ministero della Pubblica Istruzione, *Relazione della Commissione giudicatrice degli esami di abilitazione alla libera docenza in antropologia culturale*, «Bollettino Ufficiale. Ministero della Pubblica Istruzione», anno 88, n. 27, 6 Luglio 1961, pp. 109-111.

17 T. Tentori, *Antropologia culturale*, Studium, Roma 1960.

loro processi di consolidamento in relazione ad altri fronti conoscitivi, ora assunti come alternativi ora invece come integrativi o complementari. Questo approccio consente di seguire le dinamiche evolutive che attraversano le discipline scientifiche e di monitorare le correnti e le tensioni nei singoli filoni così come tra i gruppi disciplinari, anche in relazione a dimensioni sociali, politiche e accademiche più ampie.

Da questo punto di vista Torino '61 si pone come ottimo strumento di comprensione di realtà in divenire e di conflittualità latenti altrimenti taciute, in relazione ad una fase storica in cui le scienze oggi definite demoeoantropologiche non avevano ancora ben definito né il proprio campo di studio e meno che mai il rapporto con saperi assunti come affini. Visto da questa prospettiva, Torino '61, con le logiche e le strategie sottese di annessione e di esclusione, di integrazione e di estromissione, rappresenta una tappa emblematica di quel processo evolutivo che ha condotto tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta le discipline dedicate allo studio dell'uomo verso la definizione di un nuovo assetto. Le tensioni all'interno del fronte etnologico e demologico; il fallace ponte gettato su un terreno franoso inidoneo per sostenere scambi fecondi tra approcci fisico-anatomici e storico-culturali; la messa a debita distanza di giovani emergenti quanto di figure eterodosse, indicano, infatti, una fase delicata, fatta da assetti ibridi, costituiti da onde lunghe del passato e da slanci innovativi che vanificarono i tentativi di costituzione di una "scienza dell'uomo" che in quegli anni venne ad assumere quella particolare configurazione. Bisognerà attendere la fine degli anni Sessanta perché tale piattaforma si assestasse su nuovi equilibri e il profilo scientifico dei diversi fronti disciplinari si definisse meglio, con la perentoria presa di distanza tra antropologia fisica e culturale, e l'avvicinamento di quest'ultima verso la demologia e l'etnologia con, inoltre, la soluzione (relativa) delle tensioni tra etnologi e demologi di diversa formazione culturale ed accademica, almeno sino alle nuove dispute aperte negli anni Settanta intorno alla ricezione e riformulazione dei paradigmi strutturalisti, materialisti e storicisti.

Torino '61 ci consente anche altro: di riflettere su alcuni meccanismi di cui inevitabilmente si nutrono le celebrazioni pubbliche, troppo inclini ad assecondare ritualisticamente esigenze di proclamazione unitaria, strettamente connesse ad imperativi di affermazione simbolica dell'identità, di cui anche le comunità di sapienti non sono immuni.

BIBLIOGRAFIA

- Alliegro E. V., *Antropologia Italiana. Storia e Storiografia, (1869-1975)*, Seid, Firenze 2011.
- Atti, Atti del I° Congresso di Scienze Antropologiche, Etnologiche e di Folklore, Torino 19-23 settembre 1961, Torino, Celebrazioni del Primo Centenario dell'Unità d'Italia, Istituto e Museo di Antropologia e di Etnografia della Università di Torino, Torino 1963.
- Bernardi B., a cura di, *Etnologia e antropologia culturale*, Franco Angeli, Milano 1973.
- Cirese A. M., *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo 1973.
- D'Amato A., *Il carteggio Pettazzoni-Toschi e il II Congresso nazionale delle tradizioni popolari-Udine 1931*, «Lares», LXXV, n. 1, 2009, pp. 99-209.
- Grottanelli V. L., *Ethnologica. L'uomo e la civiltà*, 3 voll., *I fondamenti della civiltà*, vol. I; *Le opere dell'uomo*, vol. II; *La società e il mondo soprannaturale*, vol. III, Edizioni Labor, Milano 1965.
- Lospinoso M., *Gli studi etnologici in Italia all'epoca della conquista etiopica: l'VIII Convegno "A. Volta"*, in AA.VV., *Matrici culturali del fascismo*, Laterza, Bari 1978, pp. 225-244.
- Ministero della Pubblica Istruzione, *Relazione della Commissione giudicatrice degli esami di abilitazione alla libera docenza in antropologia culturale*, «Bollettino Ufficiale. Ministero della Pubblica Istruzione», 6 Luglio 1961, anno 88, n. 27, pp. 109-111.
- Puccini S., *Evoluzionismo e positivismo nell'antropologia italiana (1869-1911)*, in AA.VV., *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Laterza, Bari 1985, pp. 99-148.
- Puccini S., a cura di, *L'uomo e gli uomini. Scritti di antropologi italiani dell'Ottocento*, Cisu, Roma 1991.
- Puccini S., *L'itala gente dalle molte vite. Lamberto Loria e la Mostra di Etnografia italiana del 1911*, Meltemi, Roma 2005.
- Remotti F., *Antropologia*, in C. Stajano (a cura di), *La cultura italiana del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 3-25.
- Tentori T., *Antropologia culturale*, Studium, Roma 1960.

ERNESTO DE MARTINO, LA TERRA DEL RIMORSO E L'ANTROPOLOGIA SIMBOLICA ITALIANA

1. STORIA DELLA DISCIPLINA E TRADIZIONI DI STUDIO: ESISTE UN'ANTROPOLOGIA SIMBOLICA ITALIANA?

Nel corso del suo tortuoso ma avvincente sviluppo, il “sapere dell'uomini” ha trovato anche in Italia i suoi esegeti! Ed è così che degli antenati fondatori, di cui oggi ci si proclama [(in)degni] eredi, si è venuti sempre più intensamente discorrendo, delineando di essi volti e risvolti (finanche reconditi e poco noti), indole e motivazioni (latenti e taciute), talvolta posture e passioni (anche politiche e ideologiche)¹.

Quanto il riconoscimento di una tradizione condivisa e di una memoria comune, di un passato esemplare e di un totem autorevole, di una parentela solida e di una genealogia ben distinta, siano decisivi ai fini dell'accreditamento di una specificità disciplinare, è cosa sin troppo nota agli antropologi perché debba in questa sede essere dovutamente richiamata². Basterà riferire della *storia* quale pilastro fondante di non importa quale *identità*.

L'opportuna messa a fuoco -sempre più ravvicinata e minuziosa- di questo particolare tratto del sapere antropologico, piuttosto che di quella specifica problematica; di questo “maestro” oppure di quella teoria; di questo campo di interessi piuttosto che di quella strumentazione metodologica, ha concorso indubbiamente al chiarimento di molteplici dimensioni che concernono le dinamiche di sviluppo della disciplina, colte anche in relazione al rapporto con i contesti plurimi di produzione e di fruizione, quest'ultimi assunti nelle rispettive dimensioni di ordine sociale, politico e culturale. A questa enorme

1 La storia delle discipline demoetnoantropologiche italiane si è arricchita negli ultimi decenni di numerosissimi contributi di diverso taglio metodologico e dissimile orientamento teorico, a cui è pressoché impossibile fare cenno in questa sede. Pertanto, piuttosto che ridurne lo spessore qualitativo e quantitativo, facendo ricorso ad un corposo ma inevitabilmente lacunoso elenco, può essere opportuno rinviare ai numerosi lavori di Sandra Puccini e alla sua pregevole, pluridecennale, attività. Inoltre, sia consentito di rinviare al corredo bibliografico che accompagna E. V. Alliegro, *Antropologia Italiana. Storia e storiografia (1869-1975)*, Seid, Firenze 2011.

2 Sulla problematizzazione della storia disciplinare quale elemento essenziale nei processi di costruzione dell'identità, ovvero nelle dinamiche di identizzazione, cfr. E. V. Alliegro, *Antropologia Italiana...*, cit. pp. 1-19.

azione di messa in chiaro dei molteplici rivoli in cui il passato disciplinare è venuto articolandosi, come ho avuto modo di segnalare in passato³, non ha fatto seguito un'operazione altrettanto solida di ricucitura complessiva dei singoli contributi, volta a fornire degli stessi una visione integrata. Detto diversamente, un primo bilancio delle scritture retrospettive della disciplina restituisce la possibilità di scorgere paradossalmente un campo di studio sempre più nitido nelle singole parti ma sempre meno chiaro nella sua intelaiatura complessiva.

Indubbiamente, la trama reticolare che informa le relazioni complessive è talvolta sfuggita, così come le linee di sviluppo che trasversalmente -lungo l'asse dello spazio- e longitudinalmente -lungo quello del tempo- l'attraversano. Ed è così che la legittima necessità di superare frantumazioni e polverizzazioni è sfociata in scavi storiografici che, nell'accorpore i caratteri ritenuti utili per tratteggiare i contorni di una presunta tradizione di studi, hanno finito per esaltarne l'esito finale, interrogando, ad esempio, una delle linee di sviluppo -prevalentemente quella demologica- che ne costituisce in effetti soltanto un esito⁴.

Nel presente contributo, consapevoli (e debitori) delle enormi potenzialità euristiche associate ai preziosissimi approfondimenti che hanno investito il nostro campo disciplinare, si intende percorrere un sentiero non del tutto sovrapponibile a quelli sinora battuti. Piuttosto che partire da un ben preciso campo di studio così come esso si configura oggi, e di cui si intende ricostruire l'evoluzione, si ritiene utile prendere le mosse da una specifica problematica, per verificare in quale orizzonte disciplinare essa abbia successivamente trovato eventualmente asilo. Non storia di un autore, di una teoria e meno che mai di una tradizione di studi è quella qui proposta. Semmai storia prima dell'insorgere e poi del maturare di una problematica scientifica e della sua successiva ri-problematicizzazione. I quesiti conoscitivi che "occupano" uno studioso non è detto che "preoccupino" anche la comunità scientifica di riferimento. Può darsi che l'operato di un ricercatore risulti non pertinente, perché in anticipo oppure in quanto in ritardo rispetto al paradigma ufficiale, oppure semplicemente perché diversamente posizionato lungo l'asse di quanto, in

3 *Ibid.*

4 Negli ultimi anni è accresciuta l'attenzione nei confronti della storia della demologia italiana, a differenza della storia dell'etnologia e dell'antropologia culturale. A titolo esemplificativo si vedano i seguenti, stimolanti, lavori: F. Faeta, *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Bollati Boringhieri, Torino 2005; Id., *Ancora sul destino della lettera D (...e della lettera A). Riflessioni a partire da uno scritto di Fabio Dei*, «L'Uomo», n. 2, 2014, pp. 107-122; F. Dei, *L'antropologia italiana e il destino della lettera D*, «L'Uomo», nn.1-2, 2012, pp. 97-114; Id., *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Il Mulino, Bologna 2018. Inoltre, di particolare interesse i numerosi contributi presenti in F. Dei, A. Fanelli (a cura di), *La demologia come "scienza normale"? Ripensare Cultura egemonica e culture subalterne*, «Lares», LXXXI, 2015, nn. 2-3, e in A. Ricci, a cura di, *L'eredità rivisitata. Storie di un'antropologia in stile italiano*, Cisu, Roma 2019.

quelle particolari congiunture, è ritenuto facente parte della sfera dell'investigabile. Così come, non è del tutto scontato che in una comunità scientifica emerga una specifica direttrice analitica, sebbene i suoi germi abbiano in qualche modo già preso forma. Le ragioni della nascita così come i motivi del mancato o tardivo incontro costituiscono un terreno fertile per dissodare un approccio storiografico problematizzante che si alimenta propriamente di domande, le quali, nella fattispecie, sono le seguenti: esistono un'antropologia simbolica demartiniana e un'antropologia simbolica italiana? Queste tradizioni, sono state fatte oggetto di attenzione critica oppure sono state "latentizzate" nelle diverse storie degli studi prodotte? E se esistono, è corretto, come talvolta si lascia intendere, che la seconda sia debitrice della prima?

2. INTORNO AL "SIMBOLISMO MITICO-RITUALE" DI ERNESTO DE MARTINO

Nel quadro della letteratura specialistica dedicata alla scrittura delle discipline demotnoantropologiche italiane spicca certamente la demartinologia⁵. Con questa espressione, che non intende affatto indugiare in connotazioni riduttive di natura agiografica, si vuole indicare l'insieme delle ricerche dedicate allo studioso napoletano, all'eroe del limite transdisciplinare⁶, che proprio per un suo modo particolare di approcciare specifiche problematiche scientifiche, che sarebbe del tutto errato definire eclettico, ha suscitato approfondimenti in ambiti disciplinari variegati.

Svolgere una puntuale ricognizione degli approcci demartinologici sarebbe del tutto fuori luogo. In un precedente scritto⁷ ho precisato che gli studiosi che hanno assunto de Martino quale oggetto del proprio interesse, al di fuori delle discipline demotnoantropologiche, sono riconducibili a filoni che attingono almeno a cinque settori accademici: 1. storia; 2. storia della filosofia; 3. storia delle religioni; 4. etnomusicologia; 5. psicologia e psichiatria. Negli scritti prodotti in alcuni di questi campi d'interesse, effettivamente il tema del simbolo è stato attenzionato, ma in nessuno risulta oggetto di un percorso analitico specifico. A cosa è ascrivibile tale mancato approfondimento? Se si indirizza l'attenzione verso i fronti demotnoantropologici, certamente non è ipotizzabile sostenere che ciò sia dovuto al disinteresse più ampio serbato al simbolo e al simbolismo, posto che, simbolo e simbolismo, appunto, costituiscono una sorta di *fil rouge* della disciplina, formule *pass par tout* di cui pressoché la maggioranza degli studiosi si è indubbiamente servita (spesso con una certa disinvoltura)⁸. Piuttosto, è dato ritenere, sebbene gli spazi qui disponibili

5 P. Angelini, *Ernesto De Martino*, Carocci, Roma 2008.

6 P. Cherchi, *Il signore del limite. Tre variazioni critiche su Ernesto De Martino*, Liguori, Napoli 1994.

7 E.V. Alliegro, "Etnografia delle fonti" e storia degli studi italiani 2.0. Riflessioni a partire da un "inedito" di Ernesto de Martino, «Dada», n.1, 2017, pp.7-56.

8 Questi problemi sono stati sollevati in un precedente lavoro, cfr. E. V. Alliegro, *Simboli e processi di costruzione simbolica. La "Terra dei fuochi" in Campania*, «Etnoantropologia», 5, n. 2, 2017, pp. 175-240.

non consentano di argomentare in maniera sistematica, che ciò sia dovuto ad un profondo imbarazzo epistemologico che lo studio del simbolo solleva. Consapevoli del suo statuto sfuggente e soprattutto della sua natura pluriproblematica, poliforme e polisemica⁹, gli antropologi hanno preferito rimuovere lo scandalo del simbolo, che è scandalo del disegno conoscitivo dell'antropologia, per ritrovarselo come agone del rimorso, agone irrisolto in seno ad uno statuto disciplinare che proprio intorno al simbolo avrebbe potuto elaborare una sua solida e necessaria corposità, se non ancora epistemica, quantomeno problematica. In altre parole, eludere il simbolo non ha significato soltanto *by-passare* la fondazione dell'antropologia simbolica ma, più in generale, schivare questioni cruciali ai fini del chiarimento del disegno scientifico dell'antropologia tout court, ovviamente nel quadro delle altre scienze sociali.

Nelle pagine che seguono, alla luce della presa d'atto della complessità che connota questi temi, si seguirà una pista analitica piuttosto circoscritta, che assume quale snodo fondamentale il volume demartiniano *La terra del rimorso*¹⁰ (d'ora innanzi Ltrd). Come è noto, si tratta di un lavoro innovativo sul piano metodologico, in cui de Martino fece ampio uso dell'espressione "simbolismo mitico-rituale". Sebbene nel volume a tale costruito non sia dedicata alcuna precisazione di ordine concettuale e meno che mai teorica, esso, nondimeno, nell'economia complessiva della ricerca, assume un ruolo essenziale, ponendosi al centro dell'impianto interpretativo. Prima di vedere come de Martino vi faccia concretamente riferimento, come lo abbia utilizzato in questo e, eventualmente, nelle opere precedenti e in quelle successive, è importante interrogarsi sulla sua genesi, chiedendosi dettagliatamente quale sia la sua matrice. Senza alcuna pretesa di esaustività, ma soltanto con il proposito di delineare un percorso di studio che necessita di approfondimenti più corposi qui non perseguibili, è il caso di seguire l'iter formativo e il processo di maturazione scientifica dello studioso napoletano, a partire dalla tesi di laurea discussa nel 1933¹¹, poi accolta nella prestigiosa rivista fondata e diretta da Raffaele Pettazzoni *Studi e materiali di storia delle religioni*¹². In questa circostanza de Martino si soffermò sui misteri eleusini, in particolare sul rito dei *gephyrismi* e sugli "insulti rituali" che accompagnavano l'attraversamento del ponte sul fiume Cefisso, nel tratto che conduce da Atene ad Eleusi. Sebbene

9 P. Ricoeur, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2006 [1959]; M.C. Bartolomei, a cura di, *L'interrogazione del simbolo*, Mimesis, Milano 2014; E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Il pensiero mitico*, Pgreco, Milano 2015 [1924]; D. Navarria, *Introduzione all'antropologia simbolica. Eliade, Durand, Ries*, Vita e Pensiero, Milano 2015.

10 E. de Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 1961.

11 La tesi è riportata integralmente in un documentatissimo e acuto saggio, cfr. C. Cappiello, *Ira Hominium. Magia e religione nella tesi di laurea di Ernesto De Martino*, «Archivio di Storia della Cultura», XXXI, 2018, pp.513-545.

12 E. de Martino, *I Gephyrismi*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», X, 1934, pp. 64-79.

non vi sia traccia di alcuna riflessione specifica dedicata al simbolo, già in questo scritto se ne coglie la rilevanza, specie quando l'attenzione è indirizzata al complesso mitico-rituale, considerato una costante di diverse forme di religione: "il mito non è per sé ma per il culto, il culto non è per sé ma per il mito: il mito si prolunga necessariamente nel culto, il culto si obiettivizza necessariamente nel mito"¹³.

Nella tesi di laurea, così come in pressoché tutti gli scritti successivi in cui vi sia una certa attenzione rivolta alle pratiche di ordine magico-religioso, il simbolo recita un ruolo importante, ma, ciononostante, viene sistematicamente lasciato sullo sfondo. Posto che a de Martino interessi interrogare l'"esperienza religiosa", risulta evidente come per tale fine fosse effettivamente pertinente occuparsi del simbolo e dei processi di simbolizzazione, rendendo conto del "simbolo segno" e del "simbolo funzione". Tuttavia, il confronto diretto e a viso aperto con tali problematiche avrebbe significato andare oltre il paradigma dominante in cui lo stesso Ernesto si muoveva, nel quale si era affermata una sorta di tacito consenso, ovvero una verità implicita che nell'orientare il superamento degli approcci squisitamente fenomenologici non consentiva ancora di avventurarsi su sentieri che apparivano ancora troppo scivolosi, assediati dal tiro incrociato di fuoco non proprio amico, quello delle riflessioni sviluppate intorno al simbolo dalla filosofia e dalla storia dell'arte, da una parte, dalla psicologia e dalla psicanalisi dall'altra.

Nel volume del 1948 *Il Mondo Magico*¹⁴, al centro vi è la labilità della presenza, ovvero il dramma storico del mondo magico e la dinamica catabasi-anabasi, crisi-riscatto. Cosa sono i complessi mitico-rituali? Dispositivi integrativi che consentono di stabilizzare e di dominare le crisi. Come avviene concretamente tutto ciò? Mediante la messa in campo di tecniche di destorificazione, sulla cui struttura, genesi e funzione lo studioso ritornerà successivamente nei saggi del 1952 *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini*¹⁵, del 1956 *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*¹⁶, del 1959 *Mito, scienze religiose e civiltà*¹⁷.

Prima, dunque, di giungere alla nota trilogia meridionalista, *Morte e pianto rituale*¹⁸, *Sud e Magia*¹⁹, Ltdr, de Martino aveva posto al centro delle sue

13 E. de Martino in C. Cappiello, *Ira Hominium...*, cit., p. 556.

14 E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino 1948.

15 E. de Martino, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli Aranda*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXIII, 1952, pp. 52-66.

16 E. de Martino, *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, «Aut aut», XXXI, 1956, pp. 17-38.

17 E. de Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, «Nuovi Argomenti», n. 37, 1959, pp. 4-48.

18 E. de Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Einaudi, Torino 1958.

19 E. de Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1959.

riflessioni la dinamica crisi-riscatto, puntando l'attenzione sulla crisi della presenza e sulle modalità di destorificazione mitico-rituale. In queste dense ricostruzioni pancroniche, agli apparati simbolici non venne dedicata alcuna riflessione particolare, sebbene essi fossero parte costitutiva sia dell'intero impianto cerimoniale che dell'insieme dell'apparato interpretativo.

Le forme concrete del dramma del mondo magico -"l'essere agiti da"- con le relative risposte culturalizzate di trascendimento, costituiscono com'è noto il *focus* della trilogia richiamata, in cui la puntuale ricerca storica, opportunamente integrata con l'indagine di campo di natura etnografica, è indirizzata a fare ulteriormente luce sulle forme che la destorificazione assume, in un quadro di problematiche generali di più ampio respiro, che sfiorano i processi di costruzione simbolica, senza mai centrarli completamente. Questo, in quanto, ma ciò emergerà nei paragrafi successivi con maggiore chiarezza, a de Martino non interessa affatto fondare l'antropologia simbolica e neppure chiarire la nozione di simbolo e di simbolismo.

3. DE MARTINO, VITTORIO MACCHIORO E MIRCEA ELIADE

Sul fronte dei lavori di più alto impegno teorico, così come nelle ricerche svolte nelle regioni del sud Italia, il modo di procedere di Ernesto de Martino è assolutamente originale. A riguardo, una vasta letteratura specialistica ha insistito sulla sua singolarissima capacità d'impiego di molteplici sollecitazioni trasversali e pregresse, ai fini della costruzione di innovativi, sincretici, impianti interpretativi²⁰. Ad esempio, risulta ormai del tutto chiarito il suo legame giovanile con lo studioso del mondo antico, futuro suocero, Vittorio Macchioro²¹, a cui Ernesto fu legato da un rapporto controverso, oscillante tra il discepolato mistico e l'abiura consapevole e intenzionale. A partire da un meticoloso approfondimento degli affreschi dionisiaci nella villa dei Misteri a Pompei, Macchioro diede alle stampe il volume *Zagreus. Studio dell'Orfismo*²², in cui è dato ritrovare alcuni passaggi che certamente non passarono inosservati al giovane de Martino:

La fissazione prolungata dello specchio, ed anche il suono ritmico del timpano, uno dei mezzi preferiti dai popoli primitivi per ottenere l'estasi, producevano uno stato ipnotico intermedio tra sonno e veglia, durante il quale per autosuggestione

20 S. De Matteis, *Il leone che cancella con la coda le sue tracce. L'itinerario intellettuale di Ernesto de Martino*, a cura di C. Cappiello, Ed. d'if, Napoli 2016.

21 R. Di Donato Riccardo, *Preistoria di Ernesto de Martino*, «Studi Storici», I, 1989, pp. 225-246; G. Charuty, *Ernesto De Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, FrancoAngeli, Milano 2010; E. Andri E., *Il giovane de Martino. Storia di un dramma dimenticato*, Transeuropea, Pisa 2014; R. Di Donato, Gandini M. (a cura di), *Le intrecciate vie. Carteggi di Ernesto de Martino con Vittorio Macchioro e Raffaele Pettazzoni*, Edizioni ETS, Pisa 2015.

22 V. Macchioro, *Zagreus. Studio dell'Orfismo*, Gius. Laterza e figli, Bari 1920.

o per suggestione, si evocavano dal subcosciente talune immagini che la fantasia esteriorizzava sotto forma di allucinazioni²³;

oppure: “ora, che simili visioni estatiche potessero prodursi secondo il pensiero antico, mediante formule e riti, e che i greci usassero talune cerimonie mistiche, delle quali faceva parte l'estasi, è provato da (...)”²⁴.

Ancora: “In questa illimitata potenza evocatrice del simbolo, o se, si vuole, in questa illimitata potenza fantasistica dell'uomo, sta”²⁵.

Queste ed altre considerazioni di cui *Zagreus* è costellato mostrano come attraverso Macchioro de Martino fosse stato sensibilizzato allo studio ravvicinato delle pratiche cerimoniali, secondo un'attenzione particolareggiata protesa a cogliere il rito in azione. Da qui una accentuata propensione alla scomposizione delle pratiche rituali, secondo una felice analisi morfologica, ben supportata da quella iconografica, poi ripresa da de Martino nel noto *Atlante figurato del pianto in Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*²⁶.

La strada aperta da Macchioro, dunque, risultò densa di sollecitazioni che spinsero indubbiamente il giovane de Martino in direzioni molto diverse, finanche verso la parapsicologia²⁷. Inizialmente affascinato dal richiamo di “essenze” e “costanti” delle culture magico-religiose, successivamente de Martino prese le distanze dalle venature antistoriciste e irrazionalistiche, che gli parvero in netto contrasto con l'impostazione storicista che veniva maturando sulla scia di Croce.

Macchioro tra il 1934-1935 si rese protagonista di alcuni viaggi in India, chiamato a svolgervi un ciclo di conferenze. Negli stessi anni entrò in contatto con Mircea Eliade, che di Macchioro si professerà allievo. Quest'ultimo, recatosi in India tra il 1928 ed il 1931, ebbe modo di occuparsi in un villaggio del Bengala del Lingam. Si tratta di un oggetto fallico che secondo lo studioso non veniva adorato come feticcio, nel quadro di pratiche di bassa idolatria, ma alla luce di dimensioni trascendentali, per la cui comprensione si rendeva necessario evocare dimensioni di ordine simbolista.

Non importa in questa sede discutere della rilevanza assunta dagli studi di Eliade per lo sviluppo della storia delle religioni. Piuttosto, ai fini del presente lavoro, può essere decisivo evidenziare l'interesse di de Martino nei confronti di questi temi, interesse ben testimoniato dalla recensione del volume del

23 Ivi, p. 136.

24 Ivi, p. 202.

25 Ivi, p. 191.

26 E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, cit..

27 G. Charuty G., *Le retour des métapsychistes*, «L'Homme», nn.158-159, 2001, pp. 353-364; D. Nigro, *La stagione metapsichica di Ernesto de Martino (1941-46)*, «Annali Istituto Italiano di Studi Storici», XXVIII, 2015, pp. 615-700.

1948 sullo yoga di Eliade e dall'inserimento nella "Collana Viola"²⁸ del volume *Storia delle religioni*. Ovviamente, non tutto Eliade venne accolto da Martino, il quale ne respinse l'antistoricismo e l'ontologismo, ancora pervasi da ombre irrazionalistiche. Invece da Eliade, indubbiamente, de Martino ricevette impulsi decisivi per riconoscere la bontà di un itinerario di studio in cui i simboli venivano definiti quali operatori per la trasfigurazione del reale, ovvero dispositivi di manipolazione del tempo impiegati per domare il terrore della storia. In quanto portatori di una polisemanticità irriducibile, il loro studio richiedeva un'ermeneutica complessa, che doveva tenere conto della dimensione semantica acquisita in base al posizionamento all'interno di un sistema significante. Inoltre, risultava sempre più chiaro che i simboli non fossero sostanze metafisiche, ma costrutti socio-culturali, formazioni storiche, elementi costitutivi del complesso mito-rito, capaci di svolgere una funzione non soltanto performativa ed enunciativa ma anche cognitiva, classificatoria, emotiva.

4. ERNESTO DE MARTINO E IL SALENTO

La ricerca etnografica che condusse Ernesto de Martino alla stesura del volume *Ltdr* ebbe luogo tra il 22 giugno e il 10 luglio del 1959. Poiché i caratteri di tale impegno di terreno sono ampiamente acquisiti²⁹, nel presente itinerario analitico è possibile volgere l'attenzione altrove, per chiedersi, ad esempio, chi fosse de Martino e in quale contesto accademico si collocasse la sua ricerca, ovvero quali fossero gli assetti istituzionali delle discipline etno-antropologiche italiane con cui lo studioso dovette in quell'arco temporale confrontarsi. Soltanto dopo aver chiarito questi elementi biografici e di contesto, sarà il caso di venire al volume *Ltdr*.

Il de Martino salentino è uno dei tre studiosi risultati idonei al concorso di storia delle religioni bandito nel 1958 dall'Università di Roma, concorso che decreterà il successore di Raffaele Pettazzoni. Vincitore risulterà Angelo Brelich, che assumerà la cattedra proprio a Roma, mentre de Martino (secondo classificato) attenderà il 1 dicembre 1959 per prendere servizio a Cagliari, nella facoltà di Magistero (chiamato da Vittoria Sanna, Angela Massucco Costa e Giuseppe Petronio)³⁰. Nel corso della ricerca in Puglia, dunque, l'uomo che si aggira tra i contadini è un docente (in pectore) di storia delle religioni, precisamente uno dei tre vincitori di un concorso che avrebbe decretato

28 P. Angelini, *La collana viola*, in AA.VV., *Studi antropologici italiani e rapporti di classe. Dal positivismo al dibattito attuale*, Franco Angeli Editore, Milano 1980, pp. 179-190.

29 Cfr. E. de Martino, *Etnografia del tarantismo pugliese. I materiali della spedizione nel Salento del 1959*, a cura di A. Signorelli e V. Panza, Argo, Lecce 2011.

30 Per le vicende accademiche di Ernesto de Martino, così come per la sua carriera precedente quale docente nelle scuole superiori, cfr.: E. V. Alliegro, *Antropologia italiana...*, cit.; E. V. Alliegro, *I documenti d'archivio nella storiografia antropologica: problemi e prospettive. L'esempio dei materiali inediti di Ernesto de Martino nell'Archivio Centrale dello Stato e nell'Archivio Laterza*, «Palaver», VI, n. 1, 2017, pp. 169-317.

la cessazione del precariato accademico, con la definitiva stabilizzazione nei ruoli istituzionali. Trattasi, pertanto, di una figura di spicco nell'ambito delle ricerche sul sacro, sia nella dimensione magica che religiosa, sia antica che contemporanea³¹. Inoltre, per aver vinto nel 1958, con il volume *Morte e pianto rituale*, la sezione saggistica del premio Viareggio, de Martino è un intellettuale noto finanche al grande pubblico, al quale si è fatto inoltre conoscere in veste di direttore della "Collana Viola" (*Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici*), con cui furono introdotti in Italia nuovi filoni d'interesse, legati a nomi di spicco come Kereny, Eliade, Jung, Durkeim, Levi-Bruhl, Malinowski, Frazer, Propp³².

Il de Martino che si muove a Galatina nell'estate del 1959 è un "militante culturale", mosso da forte slancio civile, avente alle spalle esperienze politiche dispiegate lungo un perimetro variegato, che comprende fascismo e antifascismo, socialismo e comunismo. È un intellettuale ormai disorganico, animatore di dibattiti importanti sul folklore, l'etnologia, la storia delle religioni, in anni in cui le discipline antropologiche italiane non avevano ancora ultimato la stabilizzazione accademica. Infatti, sul volgere degli anni Cinquanta, ancora debole era il riconoscimento istituzionale del "sapere degli uomini", se si considera che erano ancora da lì a venire i conseguimenti più importanti, fatta eccezione delle cattedre di storia delle religioni, di etnografia africana e di letteratura (storia) delle tradizioni popolari (Paolo Toschi, Giuseppe Cocchiara, Carmelina Naselli 1949)³³. Perché si giungesse ad una presenza più solida e numerosa delle discipline oggi denominate m-dea, bisognerà attendere i decenni successivi, in particolare gli anni Sessanta e Settanta che videro la fondazione delle prime cattedre di storia delle tradizioni popolari (1961, Giuseppe Bonomo, Giovanni Battista Bronzini, Alberto M. Cirese), di etnologia (1967, Vinigi L. Grottanelli, Vittorio Lanternari, Ernesta Cerulli), di antropologia culturale (1971, Carlo Tullio-Altan, Guido Sertorio, Tullio Tentori)³⁴. Fu, dunque, di questo contesto istituzionale non ancora ben definito, che de Martino dovette tenere conto, collocandosi autorevolmente nel panorama nazionale con i piedi ben fissi intorno alla cattedra di storia delle religioni e la testa evidentemente ben protesa verso altri domini delle scienze dell'uomo.

5. LA TERRA DEL RIMORSO

Nel tentativo di comprendere in maniera ravvicinata l'iter evolutivo della produzione scientifica di uno studioso si rende necessario esaminare obblighi formali e adempimenti di ordine amministrativo, secondo un approccio che

31 E. De Martino, *I Gephyrismi*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», X, 1934, pp. 64-79; Id., *Il mondo magico...*, cit.; Id., *Angoscia territoriale e riscatto...*, cit.; Id., *Crisi della presenza e reintegrazione...*, cit.; Id., *Morte e pianto rituale...*, cit.

32 P. Angelini, *La collana viola*, cit., pp. 179-190.

33 E. V. Alliegro, *Antropologia italiana...*, cit.

34 *Ibid.*

vada oltre la mera disamina di variabili che attengono l'impegno intellettuale e il lavoro scientifico. A riguardo giova indubbiamente ricordare che il volume Ltdr, il lavoro *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*³⁵, su cui si verrà diffusamente più avanti, e le raccolte *Furore simbolo valore*³⁶ e *Magia e civiltà*³⁷, costituiranno il nucleo più corposo presentato dallo studioso alla commissione ministeriale per la definitiva stabilizzazione accademica. Concepito, dunque, nel quadro di una linea ben precisa di sviluppo intellettuale, innegabilmente Ltdr fu redatto tenuto conto dell'ordine del discorso disposto sul piano consorsuale in un ben preciso filone accademico, non quello della demologia e dell'etnologia, ma della storia delle religioni.

In merito a Ltdr, una prima annotazione è sollecitata dal sottotitolo, *Contributo a una storia religiosa del Sud*, non del Mezzogiorno, espressione che de Martino intenzionalmente evita per prendere le distanze dalla letteratura sociologica ed economica all'epoca imperante.

Al momento della pubblicazione, nel 1961, de Martino ha cinquantatré anni. Il libro certamente si pone nel panorama editoriale come novità assoluta, essendo accompagnato da un disco (trentatré giri, formato ridotto), con commenti di Diego Carpitella e dello stesso de Martino, a cura del Centro Nazionale Studi di Musica Popolare dell'Accademia Santa Cecilia e della Rai-Tv. Alla prima edizione ne seguirà una seconda nel 1976, con l'introduzione di Giuseppe Galasso, il noto storico che ebbe accesso sin dal 1969 all'archivio privato³⁸, e una terza nel 2008, curata da Clara Gallini, con acclusi un Cd e il video *Meloterapia* di Carpitella. Complessivamente il libro è risultato un'opera di enorme successo scientifico, se si considerano ben due edizioni in Francia, la prima per Galimard nel 1966 (che seguiva la traduzione nel 1963 di *Sud e Magia*), una seconda nel 1999, una polacca nel 1971, spagnola nel 1999 e, infine, la traduzione inglese nel 2005 curata da Dorothy Louise Zinn con introduzione di Vincent Crapanzano³⁹.

Libro di indubbio valore anche economico (tuttora ricordato come un singolarissimo successo editoriale per le oltre 60.000 copie vendute), Ltdr è divenuto di recente occasione per un controverso esercizio di etnografia delle fonti⁴⁰. La disponibilità, infatti, nell'"Archivio de Martino" di una copiosa documentazione di materiali e appunti relativi alla spedizione salentina, ha consentito di comprendere come l'autore avesse diretto l'équipe e come fosse poi passato dalla ricerca di campo alla stesura del volume vero e proprio. Nel libro

35 E. de Martino, *Mito, scienze religiose...*, cit.

36 E. de Martino, *Furore, simbolo, valore*, Il Saggiatore, Milano 1962.

37 E. de Martino, *Magia e civiltà*, Garzanti, Milano 1962.

38 G. Galasso, *Croce, Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milano 1969, pp. 262-335.

39 V. Crapanzano, *Foreword*, in E. de Martino, *The Land of Remorse. A Study of Southern Italian Tarantism*, Translated and Annotated by Dorothy Louise Zinn, Free Association Books, London 2005, pp. VII-XIV.

40 E. V. Alliegro, "Etnografia delle fonti"..., cit.

di Signorelli e Panza *Etnografia del tarantismo pugliese*⁴¹ si fa riferimento ai materiali conservati nell'Archivio, con una frase che solleva enormi e inquietanti punti di domanda⁴², che invece proprio la ricerca storica dovrebbe dipanare:

Per ragioni di cui non intendo dar conto qui, non ho consultato gli originali contenuti nel Raccoglitore n.18, né gli originali né le copie dei raccoglitori 19, 20, 32, 33. Non posso che assumermi interamente la responsabilità degli effetti che questa omissione può aver prodotto sulla presente pubblicazione⁴³.

Al netto di tali punti oscuri circa le modalità di gestione della documentazione scientifica⁴⁴, resta la rilevanza del progetto di studio demartiniano, in cui la critica ha intravisto un passo importante verso la costituzione, se non proprio la fondazione, di vari filoni in cui oggi l'antropologia si articola, quali l'antropologia medica, l'etnopsichiatria, l'antropologia visuale, l'etnomusicologia.

Di più difficile analisi il legame invece con il tema qui discusso, l'antropologia simbolica. Per avviare alcune riflessioni proprio in relazione a tale problematica, può essere di una certa rilevanza seguire l'autore nella stesura della parte introduttiva del volume, quella solitamente impiegata per fissare le coordinate di decodifica, e quindi per indicare le maggiori direttrici di studio. Sulla scia del libro *Tristi Tropici* di C. Lévi-Strauss, e del suo saggio *Note Lucane*⁴⁵, in questa parte del libro de Martino si mostra estremamente preso dalla necessità di svolgere alcune riflessioni circa il senso del sapere antropologico e il significato etico-civile della sua *mission*. A partire dalla ricerca di campo, in cui si fa esperienza dell'"altro", ecco lo studioso tratteggiare lo scandalo dell'"incontro etnografico", il quale diviene atto di accusa del "noi", mentre la scrittura si tramuta in consapevole atto politico di espiazione pubblica.

A questo primo livello che connota l'introduzione, ne segue un secondo, di ordine teorico-metodologico, il quale concerne la natura del dato etnografico. Qui de Martino avverte il bisogno di andare oltre il paradigma positivista di Pitrè (fautore di una visione dualista della storia, "alta" e "bassa"), a favore di un approccio storicista in cui la documentazione etnografica sia utile tanto per ricostruire il passato -in cui il dato non era rottame- quanto per comprendere meglio il presente, di cui è evidente contraddizione, in quanto segno di manifesti limiti espansivi dei gruppi dominanti. Così facendo la questione meridionale viene arricchendosi di una dimensione per certi versi immateriale, la quale segna l'arretratezza del Mezzogiorno a partire da fattori di natura storico-religiosa, di competenza di una storia delle religioni a servizio del dibattito pubblico.

41 E. de Martino, *Etnografia del tarantismo pugliese...*, cit..

42 R. Di Donato, *A mosca cieca con Ernesto de Martino*, «451. Via della letteratura, della scienza e dell'arte», n.13, 2012, pp. 16-19.

43 A. Signorelli, *Introduzione*, in E. de Martino, *Etnografia del tarantismo pugliese...*, cit., p. 37, nota 11.

44 E. V. Alliegro, *"Etnografia delle fonti"...*, cit..

45 E. de Martino, *Note lucane*, «Società», VI, n. 4, 1950, pp. 650-667.

A caratterizzare la densa nota introduttiva demartiniana è un terzo livello, il quale riguarda invece la definizione delle opzioni teoriche della ricerca e più in generale dei quadri interpretativi. In questa fase della sua vita di studioso e di intellettuale impegnato, de Martino è interessato ad una profonda verifica epistemica, più che al rinnovo dell'approccio analitico. Il de Martino giunto nel Salento può annoverare sia le stagioni dell'impegno investigativo e politico sia la parentesi della sfida teorica a Croce lanciata attraverso la rivisitazione critica di Gramsci. Ed è così che Ltrd è l'occasione per ripensare il rapporto tra storicismo e idealismo da una parte, tra marxismo ed esistenzialismo dall'altra, nel quadro di sollecitazioni provenienti dalla psicanalisi⁴⁶. Ed è proprio rispetto a questa problematica, in cui istanze centrali di un intero percorso di studio vengono ad incrociarsi, che le considerazioni intorno al simbolo si fanno cruciali⁴⁷, spostandosi all'interno del libro. Ltrd infatti è attraversata da una ipotesi di fondo, la quale concerne l'autonomia del simbolico. A riguardo de Martino nella seguente annotazione è estremamente chiaro: "Ma il tarantismo, come qualsiasi fenomeno culturale, trascende di molto le condizioni del suo sorgere, e si svolge in piena autonomia simbolica"⁴⁸, poi la frase continua: "anche se si tratta di autonomia esistenziale condizionata (ma ogni autonomia culturale possiede tale condizionamento)"⁴⁹.

L'espressione "simbolismo mitico-rituale", che innumerevoli volte compare nel volume senza alcuna precisazione specifica⁵⁰, emerge, dunque, da una problematica profondissima, che evoca schemi di lettura e opzioni teoriche che sono espressione di un dilemma che è al tempo stesso etico ed epistemologico, civile e intellettuale, il quale racchiude dimensioni tanto scientifiche quanto politiche, di cui l'introduzione svela la portata. In altre parole, la riflessione sul simbolo si svolge lungo quel crinale stretto che pone in contatto le diverse opzioni interpretative su cui il Nostro ha concentrato il suo intero percorso di studio, legate, da una parte, a Gramsci, e dall'altra a Croce. Pertanto, a partire da elementi riflessivi apparentemente secondari, in realtà de Martino si ritrova mediante il simbolismo a doversi confrontare con questioni cruciali che caratterizzano il suo intero percorso di studio.

Il regime di esistenza delle società arcaiche è connotato da una doppia fragilità. La miseria economica -che rende problematico il reperimento delle

46 Nel volume si richiama Freud attraverso il noto lavoro di Abraham del 1927 *The spide as dream symbol*, cfr.: E. de Martino, *La terra del rimorso...*, cit., p. 161; p. 183, nota n. 100.

47 E. Capocasale, *La maschera come simbolo e come metafora. (Dagli inediti di Ernesto De Martino)*, «Quaderni. Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di Scienze sociali», III, nn. 3-4, 1989, pp. 217-243; B. Callieri, *Il rischio psicotico del simbolo*, in C. Gallini, M. Massenzio (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Liguori, Napoli 1997, pp. 225-235.

48 Ivi, p. 158

49 *Ibid.*

50 L'espressione "simbolismo mitico-rituale" dà il titolo ad un solo saggio, sebbene in questa occasione sia declinato lungo problematiche di altro genere, cfr. E. De Martino, *Simbolismo mitico-rituale e mezzi di comunicazione di massa*, «Ulisse», XIV, VII, n. 41, 1961a, pp. 25-29.

risorse per la sopravvivenza fisiologica- è accompagnata dalla miseria psicologica, la quale mina la stabilizzazione della vita mentale, quindi affettiva e relazionale. In tale contesto sociale e culturale si consuma un dramma storico fatto da una parte di fatica, di fame e di malattia, quindi di sofferenza corporale, e dall'altra di traumi, frustrazioni e angosce, quindi di sofferenza mentale, in cui si fanno spazio pulsioni inconse dovute a desideri insoddisfatti e repressi che accompagnano la vita degli individui dall'infanzia alla vecchiaia. In tale scenario di crisi, che è crisi sia di quotidianità che di orizzonti risolutivi, sia di fiducia che di autostima, sia di memoria che di futuro, si collocano le pratiche mitico-rituali, di cui il tarantismo è una concreta esemplificazione.

Il tarantismo, dunque, è una tecnica di reintegrazione⁵¹, che si basa prima sull'evocazione di conflitti psichici irrisolti e latenti dell'inconscio, e poi sul loro deflusso controllato per dominare un potenziale simbolo nevrotico⁵². Le pratiche cerimoniali sono riti in azione che trovano nel simbolo la propria efficacia.

Il tarantismo non è soltanto un rito costituito da simboli che evocano altri simboli. È esso stesso -olisticamente inteso- un simbolo.

Come già chiarito, nel volume de Martino non si occupa direttamente di chiarire a cosa l'espressione "simbolismo mitico-rituale" si riferisca, se all'insieme del complesso cerimoniale, ad alcune delle sue parti, oppure al meccanismo organicamente inteso, alla sua logica fondativa oppure al procedimento costitutivo, al "trauma" oppure alla sua "terapia". E neppure affronta il problema delle categorie endogene di interpretazione dello stesso, lasciando inoltre sullo sfondo altre variabili, come quelle relative alla struttura sociale e politica di riferimento. Nondimeno, in alcuni passaggi vi sono delle tracce circa il suo modo di concepire il simbolo e il simbolismo. Ed è così che emerge l'idea che il simbolismo sia dotato di una sua logica, la quale va oltre una relazione di causalità fisica⁵³, quindi diretta, tra significato e significante. Poiché la relazione che il simbolo costruisce tra le "cose" è di ordine culturale, diventa centrale la nozione di trasfigurazione simbolica⁵⁴.

Il simbolo è dotato di proprietà plastiche che lo rendono adattabile⁵⁵, quindi efficace.

Il simbolo "funziona" all'interno di un "sistema simbolico"⁵⁶ fatto di musica, canti, scenografia e cromatismo. Senza citare esplicitamente Lévi-Strauss a cui si deve la nozione di efficacia simbolica, de Martino vi fa chiaramente riferimento: "(...) ma proprio questa ricostruzione soggettiva dei fatti introduceva nel fenomeno determinazioni particolari, modellava comportamenti, si ricollegava a tradizioni culturali, spigionava *efficacie simboliche*"⁵⁷.

51 E. de Martino, *La terra del rimorso...*, cit., p. 62.

52 Ivi, p. 76.

53 Ivi, p. 59; p. 159; p. 173.

54 Ivi, p. 160.

55 Ivi, p. 163.

56 Ivi, p. 160.

57 Ivi, p. 54.

6. UN PASSO INDIETRO E DUE AVANTI

Nell'introduzione al volume *La ballerina variopinta*, lo studio dedicato all'argia sarda⁵⁸, Clara Gallini ha sollevato il problema del rapporto tra de Martino e Lévi-Strauss, lasciando intendere che il primo si sia lasciato suggestionare dal secondo. Si tratta di un nodo problematico di estremo interesse, per la cui soluzione si rende necessario andare oltre le pagine de Ltdr, per considerare a ritroso gli scritti minori, quelli che, impropriamente definiti tali, rischiano di essere trascurati da letture frettolose, a dir poco disinvolute. È questo il caso del saggio *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, edito nel 1959 dalla rivista "Nuovi Argomenti", e poi, significativamente, fatto confluire dall'autore in *Furore simbolo valore*⁵⁹.

Si tratta di un lavoro fondamentale per avvicinarci in maniera meno impressionistica alle concezioni demartiniane maturate nel campo del simbolismo, e nel quale è dato trovare, se non risposte definitive ai quesiti posti, quantomeno alcuni importanti indizi che ci consentono di vedere l'evidente sensibilità dello studioso verso tali problematiche, ma al contempo la sua riluttanza a discorrerne in maniera sistematica, specie nei volumi di più evidente intenzionalità divulgativa. È in tale saggio che è possibile prendere atto di alcune importanti e decisive precisazioni che lo studioso svolge, nonché della sua rigorosa quanto informatissima azione di revisione critica della letteratura specialistica di riferimento. Nelle oltre quaranta pagine de Martino traccia il perimetro scientifico di pertinenza all'interno del quale colloca i filoni disciplinari con i quali intende confrontarsi: vi troviamo, come è normale che sia, la storia delle religioni, ma anche, e ciò svela una precisa scelta di campo, la psicologia, la psicanalisi e l'antropologia culturale.

Di Kereny segnala la rilevanza del famigerato "passo indietro del torero", mentre di Eliade richiama le annotazioni che fanno del mito un meccanismo per uscire dalla storia. A completare il confronto con il versante storico, le dense riflessioni circa il lavoro di Roger Caillois sulla mantide religiosa.

Assai pregnanti, poi, le annotazioni dedicate al campo delle ricerche psicologiche e psicanalitiche, in cui lo studioso analizza i lavori di Freud, in particolare il tema del controllo simbolico degli eventi traumatici, mediante la disamina della nota vicenda del bambino che gioca con il rocchetto. Restituito l'approccio di Jung, secondo il quale il simbolo non è soltanto "maschera del passato irriconoscibile", ma ponte tra "passato traumatico e presente risolutore", de Martino approda in maniera diretta e tutt'altro che dissimulata a Lévi-Strauss, del quale analizza il lavoro sui Cuna di Panama, in cui l'antropologo francese espone esplicitamente il concetto di "efficacia simbolica", tale finanche rispetto a disturbi organici. Sebbene de Martino, dunque, non richiami esplicitamente e diffusamente Lévi-Strauss nel volume Ltdr, ne conosce a fon-

⁵⁸ C. Gallini, *La ballerina variopinta. Una festa di guarigione in Sardegna*, Liguori, Napoli 1988.

⁵⁹ E. de Martino, *Furore, simbolo, valore...* cit..

do il pensiero, di cui probabilmente condivide alcuni aspetti, sino al punto di ritenere ineluttabile promuoverne la diffusione in Italia. A riguardo, basterà ricordare che il saggio in questione, a firma del fondatore dello strutturalismo, “*L’efficacia simbolica*”, apparso inizialmente nel 1949, vedrà la prima traduzione italiana nel 1962, quando, appunto, sarà voluto da de Martino nella raccolta *Magia e civiltà*⁶⁰.

Nel saggio del 1959 *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, dunque, de Martino affronta il tema del simbolismo mitico-rituale con una solida preparazione di ordine teorico-metodologico. Le ricche annotazioni che seguono lo testimoniano:

Il simbolo mitico-rituale si atteggia come strumento tecnico che, in date condizioni culturali, funziona da dispositivo per segnalare il rischio, per dare un orizzonte figurativo alle alienazioni ricorrenti e per trasformare il ritorno irrelato e servile del passato in una ripetizione attiva e risolutiva, aperta alle regole umane e ai valori umani. Ma il simbolo mitico-rituale è ben lungi dall’esaurire la sua funzione nella ripresa e nella risoluzione del passato critico. La presenza individuale concretamente inserita in determinati regimi di esistenza sociale non è soltanto sottoposta alle aggressioni del passato critico non deciso, ma patisce il continuo attuale rigerminare di momenti critici ricorrenti, e la insicurezza delle prospettive in rapporto al futuro. In questo rapporto il simbolo mitico-rituale funziona come un piano metastorico di riassorbimento della proliferazione storica del divenire: le situazioni critiche ricorrenti in un determinato regime esistenziale, e rischi di crisi che comportano sono in tal modo ricondotti alla ripetizione di un identico simbolo inaugurale di fondazione metastorica, un simbolo in cui tutto, in illo tempore, fu già deciso da numi o da eroi, onde poi ora non si tratta che di rendere ritualmente efficace l’origine mitica esemplare⁶¹.

Questo ampio passaggio mostra, da una parte, la rilevanza assunta dalle riflessioni sul simbolo rispetto all’intero impianto interpretativo demartiniano e, dall’altra, l’estrema coerenza di tale tematica, sia rispetto ai lavori di più spiccato impegno teorico, come *Il mondo magico*, e sia rispetto alla trilogia meridionalista.

La centralità del simbolo nell’impalcatura teorica demartiniana è dunque fuori discussione così come il suo scarso interesse ad occuparsene direttamente sul piano teorico. La nozione di simbolo è usata da de Martino per il potenziale euristico ad essa associata. Il simbolo serve per disarticolare i fenomeni socio-culturali, per vedere da vicino il funzionamento dei riti in azione. Da questo punto di vista, si tratta di uno strumento di ricerca, un dispositivo concettuale potentissimo sul piano euristico, e non tanto di un oggetto di studio. Da qui, da questa evidente presa di coscienza, l’urgenza di rinnovarne la portata, innescando su un tronco originario sollecitazioni inedite:

60 E. de Martino, *Magia e civiltà...*, cit..

61 In E. de Martino 1980 [1959], p. 112.

Il simbolo mitico-rituale appare un dispositivo particolarmente adatto per compiere una catabasi nell'inconscio, per evocare il passato perduto, per riaprire passaggi bloccati, per raggiungere memorie sepolte, e per compiere in tal modo l'anabasi verso la coscienza e il valore⁶².

Il simbolismo non è soltanto una chiave interpretativa utile per entrare nelle tecniche operative di cui le diverse culture dispongono per affrontare la durezza fisica e psicologica dell'esistenza. In realtà esso è anche altro, uno strumento estremamente utile per interrogare il senso del fluire temporale e i modi per scrivere la storia, in oscillazione tra "naturalismo" e "storicismo":

Il sacro, nei modi tradizionali di un orizzonte metastorico articolato in un nesso organico di miti e di riti non costituisce una esigenza permanente della natura umana, ma una grande epoca storica che in direzione del passato si perde nella notte delle origini e che giunge sino a noi, eredi della civiltà occidentale: ma per amplissima che sia questa epoca è certo che ne stiamo uscendo, e che il suo tramonto si sta consumando dentro di noi. Il rischio della crisi esistenziale, la esigenza di simbolismi protettivi e reintegratori appartengono certamente alla condizione umana: ma la tecnica dell'orizzonte metastorico è diventata inattuale, onde la civiltà moderna è impegnata ad ordinare una società e una cultura il cui simbolismo esprima il senso della storia e la coscienza umanistica, senza ricorso alla ambigua politica dei due volti⁶³.

Sul simbolismo mitico-rituale de Martino ritorna nella più controversa delle sue opere, *La fine del mondo*⁶⁴. È qui che possiamo nuovamente toccare con mano la pregnanza di una riflessività che per quanto asistemica non smette di risultare assai densa, e ancora legata al filo oscillante della sua matrice originaria.

Per lo studioso il simbolismo mitico-rituale è definibile quale fenomeno culturale, quale tecnica di trascendimento e di reintegrazione avente funzioni sia individuali che sociali⁶⁵. In quanto strumento di destoricizzazione della storicità della condizione umana⁶⁶, è possibile porre una sorta di associazione tra simbolismo e crisi, nel senso che se c'è un simbolismo c'è una crisi a cui esso intende contrapporsi. Il suo meccanismo di funzionamento è riconducibile all'idea che vi sia "l'indeciso che si decide" e "il decidibile ricondotto al già deciso"⁶⁷. Proprio alla luce di tutto ciò, il simbolismo può essere assimilato ad uno strumento tecnico, con il quale agli uomini è dato operare su più fronti: 1. come piano di arresto di possibili rischi di alienazione; 2. come piano di

62 Ivi p. 114.

63 Ivi, p. 121.

64 E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Giulio Einaudi Editore, Torino 1977.

65 Ivi, p. 63.

66 Ivi, p. 254.

67 Ivi, p. 253.

mascheramento della decisione operativa; 3. come piano di controllo del ritorno irrelato di un passato critico; 4. come piano di contenimento del futuro imprevedibile⁶⁸.

Il simbolo, pertanto, è un “ponte lanciato tra origine e termine”, è “ripresa rammentatrice e anticipazione prefigurante”⁶⁹. In un mondo segnato da “eccedenza di significazione”, in cui gli uomini hanno il compito di connettere i significati ai significanti⁷⁰, il simbolismo è attitudine umana di trascendimento.

7. L'ANTROPOLOGIA ITALIANA E IL SIMBOLISMO

Prima ancora che de Martino sviluppasse queste acute riflessioni, ad occuparsi in Italia di simboli fu Guglielmo Ferrero con il volume *I simboli in rapporto alla Storia e Filosofia del Diritto, alla Psicologia e alla Sociologia*, edito nel 1893 a Torino da Bocca⁷¹.

Sebbene debitore di una evidente impostazione positivista, che sconta la debolezza di una proposta analitica molto sbilanciata sul versante tassonomico, e debitrice di esigenze tipiche di certo descrittivismo evoluzionista, il testo può essere considerato per la sua apertura pluridisciplinare, per l'ampiezza della trattazione e per la proposta interpretativa, un primo passo verso la messa a fuoco di una precisa piattaforma argomentativa sul simbolismo. Non di un trattato sistematico e innovativo pertanto si tratta, ma certamente di un volume a cui va riconosciuto un preciso ruolo di apripista, in quanto si coglie in esso una evidente attenzione rivolta alla definizione di una specifica problematica, in cui trovano asilo questioni cruciali che concernono la definizione, la nascita e le funzioni del simbolismo. Rispetto a quest'ultimo aspetto, Ferrero si mostra molto lucido nel distinguere tra la capacità del simbolo di attestare stati d'animo e la funzione di trasmissione di idee e informazioni. Tuttavia, secondo lo studioso, ancor più rilevante rispetto a questa finalità espressiva è quella mnemonica e pedagogica, poiché l'uso dei simboli rende possibile la registrazione di significati e la diffusione di valori. Ben lungi dall'assumere configurazioni stabili, i simboli sono sottoposti a mutamenti, possono, dunque, variare, disvelando cambiamenti più ampi di cui sono espressione. Tuttavia, come nascono e quale logica sottende al loro funzionamento? A cosa si deve il loro insorgere e il loro proliferare? A differenza di molti studi in cui non vi sono ipotesi circa i processi che sono alla base della logica simbolica, le pagine di Ferrero non indietreggiano innanzi a tale, complicatissimo, compito, proponendo una lettura che fa leva sulla legge dell' “inerzia mentale”. Poiché “l'uomo prova un vero orrore per il lavoro mentale”, e la sua condotta è

68 Ivi, p. 261.

69 Ivi, p. 301.

70 Ivi, p. 266.

71 G. Ferrero, *I simboli in rapporto alla Storia e Filosofia del Diritto, alla Psicologia e alla Sociologia*, Bocca, Torino 1995 [1893].

costantemente ispirata al “principio dell’inerzia e del minimo sforzo”⁷², il simbolismo risulta una sorta di scorciatoia del pensiero, che consente di svolgere un’operazione di economia cerebrale, basata su logiche di natura associativa:

Il problema da risolvere, uno dei più difficili a cui l’uomo si sia trovato dinanzi, era questo: costituire determinate associazioni tra certe idee e la sensazione visiva di certi oggetti o figure o segni, in modo che questa potesse ricondurre quelle alla mente o di chi aveva pensata l’idea o di terze persone a cui non si potesse comunicarla con la parola; ora appunto, innanzi alla complessità crescente delle idee da fissare e da comunicare, l’uomo ha cercato di servirsi sempre delle forme di associazione più semplici, anche se per altri aspetti gliene dovevano venire gravissimi danni guai⁷³,

ancora:

Ogni oggetto risveglia naturalmente, senza nessuno sforzo, per associazione, le immagini di altri oggetti, sia che abbiano con quello qualche somiglianza esteriore (...) sia che mentalmente vi vengano associati, perché di solito sono considerati come appartenenti alla stessa categoria⁷⁴.

È sul fronte classificatorio che il volume si fa audace, proponendo di suddividere i simboli in: 1. simboli di sopravvivenza; 2. di riduzione; 3. emotivi; 4. mistici.

L’attenzione serbata da Ferrero a tale materia è direttamente connessa a specifiche esigenze applicative, connesse alla scienza del diritto, alla psicopatologia, alla sociologia. Studiare il simbolismo, pertanto, non è mero esercizio filologico, piuttosto è occasione propizia per penetrare nei segreti reconditi della mente umana, nel tentativo di meglio avvicinarsi al comportamento degli uomini e delle classi sociali più pericolose.

Ferrero, sulla scia di alcune posizioni evoluzioniste e della teoria dell’atavismo, espone l’idea che il simbolo rinvii all’arcaico, specie quando impiegato da pazzi e criminali, e il segno al moderno, mentre non propone una netta e chiara distinzione tra segno e simbolo, utilizzati in maniera spesso equivalente.

In questo lavoro italiano di fine Ottocento non vi è traccia delle brillanti intuizioni formalizzate sul fronte della filosofia del linguaggio, quella da cui poi avrebbe tratto vigore la scienza dei segni, la semiologia. In Ferrero non compare Charles Sanders Peirce, ma ciò non deve affatto stupire. Così come non è motivo di sorpresa l’assenza di Ferrero in de Martino, che tra l’altro trascura sia le importanti sollecitazioni di Gregory Bateson sul simbolismo confluite

72 Ivi, p. 5.

73 Ivi, p. 43.

74 Ivi, p. 55.

in *Naven*⁷⁵, e sia le aperture all'analisi simbolista presenti nella scuola struttural-funzionalista che da Alfred Radcliffe-Brown⁷⁶ sarebbe poi approdata, debitamente rivisitata, in Inghilterra a Victor Turner, autore tra gli anni Cinquanta e Sessanta di alcuni studi fondamentali in materia⁷⁷, e a Mary Douglas⁷⁸, e negli Stati Uniti a Clifford Geertz⁷⁹.

Il forte ancoraggio della ricerca demartiniana ad una ben precisa *mission* investigativa, svolta seguendo le direttrici teoriche e problematiche fissate da specifiche tradizioni di ricerca, finse da ostacolo all'incontro con la scienza del linguaggio. Come già specificato, allo studioso napoletano non interessava minimamente elaborare una teoria del simbolo, tema su cui si sarebbero confrontati vari autori⁸⁰, e meno che mai svolgere un'analisi della società e degli istituti culturali, e della relativa evoluzione, in termini olistici e simbolisti⁸¹.

De Martino resterà fedele alla propria linea problematica e al proprio impianto teorico-metodologico che non gli permetteranno di andare verso l'antropologia simbolica⁸², esattamente come, per le stesse ragioni, egli non procederà verso la definizione di un'etnopsichiatria, di un'antropologia visuale, ecc.

De Martino non è catturato dalle sirene che solitamente attraggono coloro i quali si pensano in termini di "fondatori disciplinari"! Piuttosto il Nostro è preso dal bisogno di schiarire problemi, di fare luce su zone d'ombra. Con l'ausilio di non importa quale chiave di lettura, de Martino è proiettato a sciogliere nodi particolarissimi e circostanziati che egli stesso ha ovviamente allacciato, in vista di problematiche generali.

Il simbolo, dunque, non è per sé, ma per lo studio in orizzonti ermeneutici di ben altro spessore e portata.

Chiariti questi aspetti, è doveroso a questo punto chiedersi come tale scelta di campo sia stata accolta ed eventualmente rivitalizzata oppure emendata.

75 G. Bateson, *Naven. A survey of the problems suggested by a composite picture of a New Guinea tribe from three points of view*, Cambridge University Press, Cambridge 1936.

76 In *The Andaman Islanders* Radcliffe-Brown dedicò varie annotazioni agli apparati simbolici degli indigeni, mostrando grande apertura verso tale campo di studio. In relazione al tema qui discusso, può risultare pertinente evidenziare di quanto spazio avesse goduto l'analisi simbolica nella monografia di Baldwin G. Spencer *The native tribes of central Australia*, edita nel 1899, che de Martino certamente conosceva.

77 V. Turner, *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Ndembu*, Morcelliana, Brescia 1976 [1967].

78 M. Douglas, *I simboli naturali. Esplorazioni in cosmologia*, Einaudi, Torino 1979 [1970].

79 C. Geertz, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987 [1973].

80 D. Sperber, *Per una teoria del simbolismo*, Einaudi, Torino 1981 [1974]; M. Augé, *Simbolo, funzione, storia. Gli interrogativi dell'antropologia*, Liguori, Napoli 1982 [1979]; N. Elias, *Teoria dei simboli*, Il Mulino, Bologna 1998 [1991]; T. Todorov, *Teorie del simbolo. Retorica, estetica, poetica, ermeneutica: i fatti simbolici nella storia del pensiero occidentale*, Garzanti, Milano 2008 [1984].

81 G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Dedalo, Bari 1972 [1963]; Id., *L'immaginazione simbolica*, Ipoc, Milano 2012 [1964].

82 R. Firth, *I simboli e le mode*, Laterza, Roma-Bari 1977 [1973].

Capire come questo modo specifico di intendere la ricerca sul simbolo sia stato recepito in Italia, quale sia stata l'influenza sulle discipline demotnoantropologiche nostrane, è tema complesso a cui in questa sede si può soltanto fare cenno. Pertanto gioverà a riguardo, per evidenti limiti di spazio, procedere con una trattazione schematica che consideri in maniera distinta le maggiori direttrici di studio. Ed è così che certamente merita di essere opportunamente analizzata la tradizione di ricerche svolte sulla linea di confine della tradizione demologica ed etnologica⁸³, in cui è dato seguire almeno una triplice matrice in cui le nozioni di simbolo e di simbolismo hanno trovato particolare attenzione.

La prima riguarda le analisi dedicate alle cerimonie festive, alle pratiche di guarigione, alle apparizioni, ai carnevali, ai movimenti millenaristici e carismatici, alle espressioni comportamentali ludiche, culinarie, ecc. Si tratta in questo caso di uno spazio ricavato per l'antropologia simbolica soprattutto nell'ambito degli studi sulle realtà rituali, magico-religiose e terapeutiche, che hanno fortemente caratterizzato la tradizione di studi nostrani, soprattutto a partire dal secondo dopoguerra.

Una seconda matrice concerne la cultura materiale, l'arte popolare e indigena, considerate sia nella dimensione sacra -si pensi agli studi sugli ex voto- che profana, come nel caso dell'artigianato artistico, del teatro popolare, ecc., con una serie di propaggini che hanno interessato problematiche espositive e di allestimento museale.

Una terza matrice riguarda invece un campo di studio che oggi sarebbe in qualche modo inquadrabile nel paradigma della cosiddetta "svolta ontologica". È lungo questa direttrice, protesa ad analizzare il rapporto umani-non umani, che hanno preso forma gli studi uomo-lupo mannarò⁸⁴, uomo-cinghiale⁸⁵, in cui proprio a partire dalla valenza euristica del simbolismo, hanno preso forma sollecitazioni più ampie di natura antropologica.

Nella tradizione italiana si segnala una certa attenzione anche nei confronti di aspetti di maggiore problematicità teorica. Ed è così che non sono mancati contributi significativi volti alla fondazione di una antropologia che non elude il confronto con la semiologia e la linguistica, quindi estesa all'analisi del simbolo in relazione al segno⁸⁶.

Come già chiarito, esula dal presente intervento una presentazione critica completa della letteratura specialistica sul simbolo che, certamente, appare

83 È doveroso segnalare che anche rispetto a questi temi lo spazio del presente lavoro non consente di procedere con una oculata rassegna degli studi, poiché ogni tentativo di sintesi della letteratura specialistica di riferimento, che si presenta estremamente ricca e variegata, risulterebbe assolutamente riduttiva e fuorviante.

84 G. Ranisio, *Il lupo mannarò. L'uomo, il lupo, il racconto*, Gangemi, Roma 1984.

85 V. Padiglione, *Il cinghiale cacciatore. Antropologia simbolica della caccia in Sardegna*, Armando, Roma 1989.

86 A. Buttitta, *Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo 1996.

assolutamente auspicabile. Importa tuttavia segnalare che da questo primo, provvisorio, sondaggio, ad emergere è la netta impressione che l'antropologia italiana sia venuta delineando una parte rilevante della sua fisionomia investigativa declinando le nozioni di "simbolo" e di "simbolico" al di fuori del raggio d'influenza demartiniana⁸⁷, fatta eccezione di alcuni contributi, che non a caso sono sorti nell'ambito della storia delle religioni. Pertanto, se effettivamente un filone di antropologia simbolica attraversa la storia degli studi italiani, questo sembra attingere, a partire dagli anni Novanta, ad altri riferimenti teorici, in alcuni casi riconducibili ai nomi di alcuni specialisti, quali Turner, Douglas e Geertz.

8. PROBLEMI E PROSPETTIVE PER L'ANTROPOLOGIA SIMBOLICA

In Italia, dunque, un proficuo incontro tra diverse tradizioni di studio è ancora da qui a venire. Così come il confronto serrato, dialogico e costruttivo dell'antropologia con le neuroscienze, la linguistica di Charles S. Peirce e Ferdinand de Saussure, la semiologia di Umberto Eco e Thomas Sebeok, l'etologia di Karl Von Frisch, Desmond Morris e Michael Tommasello. Senza alcun dubbio, esattamente come è accaduto in passato con la psicanalisi, la psicologia (Freud-Jung-Piaget) e la storia delle religioni (Kereny, Eliade), da tale incrocio potrebbero certamente sorgere nuovi orizzonti di studio. A patto che si superino alcune sterili contrapposizioni tra storicismo, strutturalismo e marxismo che certamente hanno influito su taluni esiti. Se i tempi non sembrano ancora maturi per la messa a fuoco di un'operazione di sistematizzazione manualistica teorico-metodologica, nondimeno l'apertura di un cantiere riflessivo appare improcrastinabile. Ad evidenziarlo, ad esempio, il ricorso frequente alla strumentazione simbolista, come nel caso di uno degli ultimi lavori di Ugo Fabietti, *Materia sacra*⁸⁸, in cui il simbolo viene acutamente definito un "segno più sviluppato"⁸⁹, ovvero "un segno che si rivolge a qualcuno evocando in quest'ultimo qualcosa di più ampio della cosa indicata dal segno medesimo"⁹⁰.

Ovviamente restano sul tappeto problemi enormi da affrontare che attengono, ad esempio, l'analisi: 1. della formazione dei simboli; 2. del loro mutamento, ovvero del ciclo vitale; 3. della morfologia; 4. della relazione con il contesto culturale, la struttura sociale e il potere; 5. delle relazioni con altre parti in un sistema.

Al netto di tali difficoltà si aprono importanti prospettive.

87 Può essere utile precisare che la stessa Clara Gallini, nel noto volume sull'Argia sarda, si è discostata dal "maestro", introducendo nella ricerca elementi di analisi di natura struttural-formalista, con la citazione diretta di alcuni lavori di Propp.

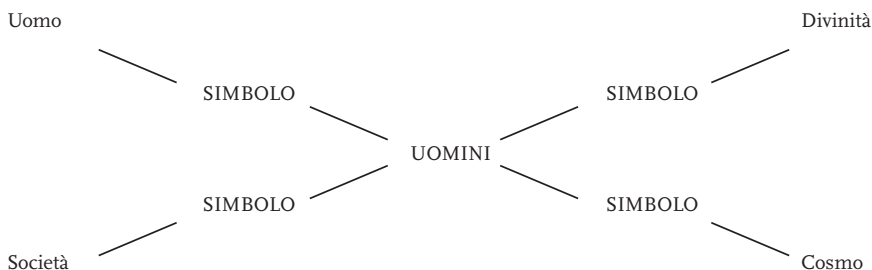
88 U. Fabietti, *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Raffaello Cortina, Milano 2014.

89 Ivi, p. 43.

90 Ivi, p. 42.

È attraverso lo studio del simbolo e dei processi di simbolizzazione che è possibile fare luce su importanti aspetti della cultura e dell'esercizio del potere e del contro-potere⁹¹. Analizzando i simboli, infatti, è possibile accedere: 1. alle logiche dei sistemi di pensiero (pensiero logico-pensiero simbolico, per interrogare in maniera originale il principio di non contraddizione, l'associazione degli opposti, le relazioni causa-effetto, i legami tra simile e simile, contiguo-contiguo); 2. all'articolazione dei sistemi di credenze e di classificazione; 3. alla costituzione dei sistemi di norme e di valori; 4. al consolidamento (oppure all'erosione) della struttura sociale; 5. al funzionamento delle emozioni e di taluni stati di sospensione della coscienza; 6. alla formazione di piattaforme di controllo culturale e politico.

Poiché i simboli, oltre a funzioni comunicative, assolvono a funzioni integrative, performative, contemplative e contestative, riflessive e introspettive, sono estremamente importanti per analizzare, nella cornice di specifiche dinamiche di egemonia, il rapporto che gli uomini sono in grado di tessere, per il suo tramite, lungo almeno quattro direttrici:



91 E. V. Alliegro, *Simboli e processi di costruzione...*, cit..

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Studi antropologici italiani e rapporti di classe. Dal positivismo al dibattito attuale*, Franco Angeli Editore, Milano 1980.
- AA.VV., *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Laterza, Bari 1985.
- AA.VV., *Tra furore e valore. Ernesto de Martino*, «Il De Martino. Bollettino dell'Istituto Ernesto de Martino», nn. 5-6, 1996.
- Alliegro E. V., *Antropologia Italiana. Storia e storiografia (1869-1975)*, Seid, Firenze 2011.
- Alliegro E. V., *I documenti d'archivio nella storiografia antropologica: problemi e prospettive. L'esempio dei materiali inediti di Ernesto de Martino nell'Archivio Centrale dello Stato e nell'Archivio Laterza*, «Palaver», VI, n. 1, 2017, pp. 169-317.
- Alliegro E. V., «Etnografia delle fonti» e storia degli studi italiani 2.0. Riflessioni a partire da un «inedito» di Ernesto de Martino, «Dada», n.1, 2017, pp.7-56.
- Alliegro E. V., *Simboli e processi di costruzione simbolica. La "Terra dei fuochi" in Campania*, «Etnoantropologia», 5, n. 2, 2017, pp. 175-240.
- Andri E., *Il giovane de Martino. Storia di un dramma dimenticato*, Transeuropea, Pisa 2014.
- Angelini P., *La collana viola*, in AA.VV. 1980, pp. 179-190.
- Angelini P., *Dall'epistolario di E. de Martino*, «Quaderni. Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di Scienze sociali», III, nn. 3-4, 1989, pp.163-213.
- Angelini P., *Ernesto De Martino*, Carocci, Roma 2008.
- Augé M., *Simbolo, funzione, storia. Gli interrogativi dell'antropologia*, Liguori, Napoli 1982 [1979].
- Baldocchini B., Di Lucchio P. (a cura di), *Dell'Apocalisse. Antropologia e psicopatologia in Ernesto de Martino*, Guida, Napoli 2005.
- Bartolomei M. C., (a cura di), *L'interrogazione del simbolo*, Mimesis, Milano 2014.
- Bateson G., *Naven. A survey of the problems suggested by a composite picture of a New Guinea tribe from three points of view*, Cambridge University Press, Cambridge 1936.
- Beneduce R., *Come curano le culture? Note sull'efficacia simbolica a partire da Ernesto de Martino*, «Rivista sperimentale di freniatria», n.2, 2005, pp. 119-148.
- Beneduce R., *Ernesto de Martino. Un'etnopsichiatria della crisi e del riscatto* in R. Beneduce, S. Taliani (a cura di), n. 366, 2015, pp.3-14.
- Beneduce R., Taliani S. (a cura di), *Ernesto De Martino. Un'etnopsichiatria della crisi e del riscatto*, «Autaut», n. 366, aprile-giugno, 2015.
- Berardini S. F., *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*, ETS, Pisa 2015.
- Brellich A., *Storia delle religioni: perché?*, Liguori, Napoli 1979.
- Buttitta A., *Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo 1996.
- Callieri B., *Il rischio psicotico del simbolo*, in C. Gallini, M. Massenzio (a cura di), 1997, pp. 225-235.
- Cantillo G., Conte D., Donise A. (a cura di), *Ernesto De Martino tra fondamento e "insecuritas"*, Liguori Editore, Napoli 2014.
- Capocasale E., *La maschera come simbolo e come metafora. (Dagli inediti di Ernesto De Martino)*, «Quaderni. Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di Scienze sociali», III, nn. 3-4, 1989, pp. 217-243.

- Cappiello C., *Lo sciamano di Ernesto de Martino fra esistenza e storia*, «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», CXXIII, 2013, pp. 73-96.
- Cappiello C., *Ira Hominum. Magia e religione nella tesi di laurea di Ernesto De Martino*, «Archivio di Storia della Cultura», XXXI, 2018, pp. 513-545.
- Cassirer E., *Filosofia delle forme simboliche. Il pensiero mitico*, Pgreco, Milano 2015 [1924].
- Charuty G., *Le retour des métapsychistes*, «L'Homme», 158-159, 2001, pp. 353-364.
- Charuty G., *Il poeta e lo studioso. Una corrispondenza giovanile*, in C. Gallini (a cura di), 2005, pp. 9-41.
- Charuty G., *Ernesto De Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, FrancoAngeli, Milano 2010.
- Charuty G., Fabre D., Massenzio M., *Un livre fantôme à reconstruire en le traduisant*, in A. Signorelli, G. Sanga (a cura di), 2013, pp. 151-159.
- Cherchi P., *Il signore del limite. Tre variazioni critiche su Ernesto De Martino*, Liguori, Napoli 1994.
- Cherchi P., Cherchi M., *Ernesto De Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liguori, Napoli 1987.
- Ciavolella R., *L'etnologo e il popolo di questo mondo. Ernesto de Martino e la resistenza in Romagna 1943-1945*, Meltemi, Milano 2018.
- Clemente P., *Alcuni momenti della demologia storicistica in Italia*, in AA.VV., 1985, pp. 3-50.
- Conte D., *Decadenza dell'Occidente e fede nel giovane de Martino*, «Archivio di Storia della Cultura», XXIII, 2010, pp. 485-517.
- Crapanzano V., *Foreword*, in E. de Martino, *The Land of Remorse. A Study of Southern Italian Tarantism*, Translated and Annotated by D. L. Zinn, Free Association Books, London, 2005 pp. VII-XIV.
- Dei F., *L'antropologia italiana e il destino della lettera D*, «L'Uomo», nn.1-2, 2012, pp. 97-114.
- Dei F., *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Il Mulino, Bologna 2018.
- Dei F., Fanelli A. (a cura di), *La demologia come "scienza normale"? Ripensare Cultura egemonica e culture subalterne*, «Lares», LXXXI, nn. 2-3, 2015.
- De Martino E., *I Gephyrismi*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», X, 1934, pp. 64-79.
- De Martino E., *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941.
- De Martino E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino 1948.
- De Martino E., *Note lucane*, «Società», VI, n. 4, 1950, pp. 650-667.
- De Martino E., *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli Aranda*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXIII, 1952, pp. 52-66.
- De Martino E., *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, «Aut aut», XXXI, 1956, pp. 17-38.
- De Martino E., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Einaudi, Torino 1958.
- De Martino E., *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, «Nuovi Argomenti», n. 37, 1959, pp. 4-48.
- De Martino E., *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1959.
- De Martino E., *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 1961.

- De Martino E., *Simbolismo mitico-rituale e mezzi di comunicazione di massa*, «Ulisse», XIV, VII, n. 41, 1961, pp. 25-29.
- De Martino E., *Furore, simbolo, valore*, Il Saggiatore, Milano 1962.
- De Martino E., *Magia e civiltà*, Garzanti, Milano 1962.
- De Martino E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Giulio Einaudi Editore, Torino 1977.
- De Martino E., *Furore, simbolo, valore*, con un'introduzione di L. M. Lombardi Satriani, Il Saggiatore, Milano 1980 [1962].
- De Martino E., *Scritti minori su religione marxismo e psicoanalisi*, a cura di R. Altamura, P. Perretti, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993.
- De Martino E., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995.
- De Martino E., *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, introduzione e cura di S. De Matteis, Argo, Lecce 1995.
- De Martino E., *Note di campo. Spedizione in Lucania, 30 Sett.-31 Ott. 1952*, a cura di C. Gallini, Argo, Lecce 1995a.
- De Martino E., *L'opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario alla "Spedizione etnologica" in Lucania*, a cura di C. Gallini, Argo, Lecce 1996.
- De Martino E., *Panorami e spedizioni. Le trasmissioni radiofoniche del 1953-54*, a cura di L. M. Lombardi Satriani, L. Bindi, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- De Martino E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Giulio Einaudi Editore, Torino 2002.
- De Martino E., *Vita di Gennaro Esposito Napoletano. Appunti per una biografia di Ernesto de Martino*, Kurumuny-edizioni, Kalimera 2004.
- De Martino E., *Scritti filosofici*, a cura di R. Pastina, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 2005.
- De Martino E., *Dal laboratorio del "Mondo Magico". Carteggi 1940-1943*, a cura di P. Angelini, Argo, Lecce 2007.
- De Martino E., *Ricerca sui guaritori e la loro clientela*, a cura di A. Talamonti, Argo, Lecce 2008.
- De Martino E., *Etnografia del tarantismo pugliese. I materiali della spedizione nel Salento del 1959*, a cura di A. Signorelli, V. Panza, Argo, Lecce 2011.
- De Martino E., *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, text établi, traduit de l'italien et annoté sous la direction de G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, EHESS, Paris 2016.
- De Martino E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, Einaudi, Torino 2019.
- De Matteis S., *La tradizione dell'Occidente e il paradosso del primitivo: dall'etnologia storicista ai poteri magici*, in E. de Martino 1995, pp. 9-49.
- De Matteis S., *Il leone che cancella con la coda le sue tracce. L'itinerario intellettuale di Ernesto de Martino*, a cura di C. Cappiello, Ed. d'if, Napoli 2016.
- Di Donato R., *Preistoria di Ernesto de Martino*, «Studi Storici», I, 1989, pp. 225-246.
- Di Donato R., *Introduzione. Un contributo su de Martino politico*, in R. Di Donato, a cura di, 1993, pp. XV-LII.
- Di Donato R., *I greci selvaggi di Ernesto De Martino*, in C. Gallini, M. Massenzio (a cura di), 1997, pp. 105-119.

- Di Donato R., *I greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto De Martino*, Manifestolibri, Roma 1999.
- Di Donato R., *A mosca cieca con Ernesto de Martino*, «451. Via della letteratura, della scienza e dell'arte», n.13, 2012, pp. 16-19.
- Di Donato R., *Etnografia del tarantismo pugliese. Una lettura critica*, in E. Imbriani, (a cura di), 2013, pp. 411-416.
- Di Donato R., *Ernesto de Martino*, in Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti. Il contributo italiano alla storia del pensiero. Ottava appendice, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 2013, pp. 705-710.
- Di Donato R., *Etnografia e storia del tarantismo*, in A. Signorelli, G. Sanga, (a cura di), 2013, pp. 59-62.
- Di Donato R., *Tra rimorso e trascendimento. Ernesto de Martino 1959-1963*, in G. Cantillo, D. Conte, A. Donise (a cura di), 2014, pp. 15-27.
- Di Donato R., *Introduzione. Dioniso in Europa. Esperienza e storia delle religioni*, in R. Di Donato, M. Gandini (a cura di), 2015, pp. 9-22.
- Di Donato R., *Nota critico-bibliografica*, in R. Di Donato, M. Gandini (a cura di), 2015, pp. 23-25.
- Di Donato R. (a cura di), *Compagni e amici. Lettere di Ernesto De Martino e Pietro Secchia*, La Nuova Italia, Firenze 1993.
- Di Donato R. (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, Edizioni ETS, Pisa 2016 [1990].
- Di Donato R., Gandini M. (a cura di), *Le intrecciate vie. Carteggi di Ernesto de Martino con Vittorio Macchiore e Raffaele Pettazzoni*, Edizioni ETS, Pisa 2015.
- Douglas M., *I simboli naturali. Esplorazioni in cosmologia*, Einaudi, Torino 1979 [1970].
- Durand G., *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Dedalo, Bari 1972 [1963].
- Durand G., *L'immaginazione simbolica*, Ipoc, Milano 2012 [1964].
- Elias N., *La civiltà delle buone maniere*, Il Mulino, Bologna 1982.
- Elias N., *Teoria dei simboli*, Il Mulino, Bologna 1998 [1991].
- Esposito V. (a cura di), *Ernesto de Martino. Monografia*, «Materiali», n. 1, 2007.
- Fabre D., *Le symbolique, brève histoire d'un objet*, in J. Revel, N. Wachtel (a cura di), *Une école pour les sciences sociales. De la VI^e section à l'école des hautes études en sciences sociales*, Cerf, Paris 1996, pp. 229-250.
- Fabre D., *De Martino altrove: sulla ricezione francese*, in C. Gallini, M. Massenzio, (a cura di), 1997, pp. 139-176.
- Fabietti U., *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Raffaello Cortina, Milano 2014.
- Faeta F., *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Bollati Borinighieri, Torino 2005.
- Faeta F., *Ancora sul destino della lettera D (...e della lettera A). Riflessioni a partire da uno scritto di Fabio Dei*, «L'Uomo», n. 2, 2014, pp. 107-122.
- Fantauzzi A. M., *Ernesto de Martino: promemoria bibliografico (1929-2005)*, «L'Acropoli», n.6, 2005, pp. 699-731.
- Faranda L., *Dietro le quinte. Per una rilettura dell'Introduzione di Luigi M. Lombardi Satriani a Furore simbolo valore*, in *Estasi Furore Nostalgia del futuro*, «Quaderni Sagara», Edizioni Colibrì, 2016, pp. 135-150.

- Ferrero G., *I simboli in rapporto alla Storia e Filosofia del Diritto, alla Psicologia e alla Sociologia*, Bocca, Torino 1995 [1893].
- Ferretti P., *Nota biobibliografica*, in De Martino E., 1993, pp. 153-163.
- Firth R., *I simboli e le mode*, Laterza, Roma-Bari 1977 [1973].
- Galasso G., *Croce, Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milano 1969, pp. 262-335.
- Galasso G., *Dal "Mondo magico" a "La fine del mondo"*, in C. Gallini, M. Massenzio (a cura di), 1997, pp. 321-335.
- Gallini C., *Mezzogiorno e impegno civile nell'opera di Ernesto De Martino*, «Politica e Mezzogiorno», II, nn. 2-3, 1965, pp. 204-213.
- Gallini C., *Introduzione*, in De Martino E. 1977, pp. IX-XCIII.
- Gallini C., Cases C., Bori P.C., Ginzburg C., Jervis G., Risso M., Lombardi Satriani L. M., *"La Fine del Mondo" di Ernesto de Martino*, «Quaderni Storici», 14, n. 40, 1979, pp. 228-248.
- Gallini C., *La ricerca sul campo in Lucania*, «La Ricerca Folklorica», n. 13, 1986, pp. 105-107.
- Gallini C., *La ballerina variopinta. Una festa di guarigione in Sardegna*, Liguori, Napoli 1988.
- Gallini C., *La ricerca, la scrittura*, in De Martino E. 1995a, pp. 9-74.
- Gallini C., *Dai taccuini a Sud e Magia*, in De Martino E. 1996, pp. 261-284.
- Gallini C., *L'Archivio di Ernesto de Martino*, in AA.VV. 1996, pp. 174-175.
- Gallini C., *Les écritures de la mémoire*, «Gradhiva. Revue d'Historie et Archives de l'Anthropologie», vol. 26, 1999, pp. 69-81.
- Gallini C., *Dove tra l'altro si narra di un milite ignoto che divenne «anima pezzentella»*. Note sull'Archivio Ernesto de Martino, «Belfagor», LVII, n. 341, 2002, pp. 585-599.
- Gallini C., *Protesto in merito al non poter vivere*, in C. Gallini (a cura di), 2008, pp. 7-16.
- Gallini C. (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Liguori, Napoli 2005.
- Gallini C. (a cura di), *Archivio Ernesto De Martino. Lettere di contadini lucani alla camera del lavoro 1950-1951*, Edizioni Kurumuny, Calimera 2008.
- Gallini C., Faeta F. (a cura di), *I viaggi nel Sud di Ernesto de Martino*, Bollati Boringhieri, Milano 1999.
- Gallini C., Massenzio M. (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Liguori, Napoli 1997.
- Gallini C., Massenzio M., *Introduzione*, in De Martino E., 2002, pp. VII-XXVI.
- Gallini C., Massenzio M., *Nota redazionale*, in De Martino E., 2002, pp. XX-VII-XXXIII.
- Gandini M., *Ernesto de Martino. Nota bio-bibliografica*, «Uomo e Cultura», V, n. 10, 1972, pp. 223-268.
- Gandini M., *Presentazione. Ernesto de Martino e Raffaele Pettazzoni dall'incontro dei primi anni Trenta all'autunno del 1959*, in R. Di Donato, M. Gandini (a cura di), 2015, pp. 133-137.
- Geertz C., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987 [1973].
- Giarrizzo G., *Note su Ernesto de Martino*, «Archivio italiano di Storia della Cultura», VIII, 1995, pp. 141-181.
- Ginzburg C., *Momigliano e De Martino*, «Rivista Storica Italiana», C, n. 2, 1988, pp. 400-413.
- Imbriani E., *La lotta e la miseria*, in Gallini C. (a cura di) 2008, pp. 17-27.

- Imbriani E. (a cura di), *Sud e nazione. Folklore e tradizione musicale nel Mezzogiorno d'Italia*, Atti del Convegno d'Otranto, 14-15 ottobre 2011, Università del Salento, Lecce 2013.
- Imbriani E., *Persone intere. Su alcuni materiali dell'archivio di Ernesto de Martino*, in E. Imbriani (a cura di), 2013, pp. 417-430.
- Imbruglia G., *Tra Croce e Cassirer*, in R. Di Donato, (a cura di), 2016, pp. 83-101.
- Jervis G., *Ricordo di Ernesto de Martino*, in C. Gallini, M. Massenzio, (a cura di), 1997, pp. 315-319.
- Jervis G., *Psicopatologia e apocalissi*, in B. Baldocconi, P. Di Lucchio (a cura di), 2005, pp. 39-53;
- Lanternari V., *Ricordo di Ernesto de Martino*, «Politica e Mezzogiorno», n. 2, 1965, pp.198-203.
- Lanternari V., *Ernesto de Martino fra storicismo e ontologismo*, «Studi Storici», 19, n.1, 1978, pp. 187-200.
- Lanternari V., *De Martino Ernesto*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXXVIII, 1990, pp. 584-588.
- Lombardi Satriani L. M., *L'autore del rimorso*, in C. Gallini, M. Massenzio (a cura di), 1997, pp. 355-362.
- Lombardi Satriani L. M., *Introduzione*, in De Martino E. 1980, pp. 9-76.
- Lombardi Satriani L. M., *Introduzione. I tratti di un impegno*, in De Martino E. 2002, pp. 7-43.
- Macchioro V., *Zagreus. Studio dell'Orfismo*, Gius. Laterza e figli, Bari 1920.
- Marzo P., *Etnografia e servizio sociale: il contributo interdisciplinare di Vittoria De Palma*, «Rassegna di Servizio Sociale», n.1, 2011, pp. 58-81.
- Massenzio M., *La problematica storico-religiosa di Ernesto de Martino: il rimosso e l'inedito*, in De Martino E. 1995, pp. 7-41.
- Massenzio M., *“La ripetizione della ripetizione”*, in C. Gallini, M. Massenzio, (a cura di), 1997, pp. 237-246.
- Mastromattei R., *Psicopatie e fondamento*, in C. Gallini, M. Massenzio, (a cura di), 1997, pp. 247-256.
- Navarria D., *Introduzione all'antropologia simbolica. Eliade, Durand, Ries*, Vita e Pensiero, Milano 2015.
- Nigro D., *La stagione metapsichica di Ernesto de Martino (1941-46)*, «Annali Istituto Italiano di Studi Storici», XXVIII, 2015, pp. 615-700.
- Nowaczyk M., *La presenza di Ernesto de Martino in Polonia*, in C. Gallini, M. Massenzio (a cura di), 1997, pp. 81-87.
- Padiglione V., *Il cinghiale cacciatore. Antropologia simbolica della caccia in Sardegna*, Armando, Roma 1989.
- Palumbo B., *“Messages in a bottle”. Etnografia e autoetnografia del campo accademico antropologico in Italia*, «La Ricerca Folklorica», nn. 67-68, 2013, pp. 185-210.
- Panza V., *Salento 1959: etnografia del tarantismo pugliese*, in E. Imbriani, (a cura di), 2013, pp. 401-410.
- Pasquinelli C., *Solitudine e inattualità di Ernesto De Martino*, in C. Gallini, M. Massenzio, (a cura di), 1997, pp. 283-299.
- Pastina R., *Il concetto di presenza nel primo de Martino*, in C. Gallini, (a cura di), 2005, pp. 115-129.
- Pastina R., *Introduzione*, in De Martino E. 2005, pp.VII-X.

- Pavese C., De Martino E., *La collana viola. Lettere 1945-1950*, a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 1991.
- Pizza G., *Gramsci e de Martino. Appunti per una riflessione*, «Quaderni di Teoria Sociale», n. 13, 2013, pp. 77-121.
- Pompeo F., *Una vicinanza discreta. Lettere. Ernesto De Martino-Renato Boccassino*, Olandro, Roma 1996.
- Ranisio G., *Il lupo mannaro. L'uomo, il lupo, il racconto*, Gangemi, Roma 1984.
- Ricci A., (a cura di), *L'eredità rivisitata. Storie di un'antropologia in stile italiano*, Cisu, Roma 2019.
- Ricoeur P., *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2006 [1959].
- Sasso G., *Gli esordi di Ernesto De Martino. Questioni Preliminari*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XVI, pp. 1999, pp. 671-722.
- Sasso G., *Ernesto de Martino fra Religione e Filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001.
- Satta G., «*Fra una raffica e l'altra*». *Il regno della miseria e la vita culturale degli oppressi*, in R. Beneduce, S. Taliani, (a cura di), 2015, pp. 185-196.
- Saunders G. R., «*Critical ethnocentrism' and the Ethnology of Ernesto De Martino*», in «*American Anthropologist*», 95, n. 4, 1993, pp. 875-893.
- Saunders G. R., *Un appuntamento mancato. Ernesto De Martino e l'antropologia americana*, in C. Gallini e M. Massenzio, (a cura di), 1997, pp. 35-58.
- Seppilli T. *Ernesto de Martino e la nascita dell'etnopsichiatria italiana*, in *Ernesto de Martino e il senso della storia*, «*Storia Antropologia e Scienze del Linguaggio*», X, n. 3, 1995, pp. 147-156.
- Severino V. S., *Ernesto de Martino nel circolo crociano di Villa Laterza: 1937-1942. Contributo a una contestualizzazione politica de Il Mondo Magico*, «*La Cultura*», XV, n. 1, 2002, pp. 89-106.
- Signorelli A., *La ricerca sul tarantismo. Materiali dell'archivio de Martino*, «*La Ricerca Folklorica*», n. 13, 1986, pp. 109-111.
- Signorelli A., *Presenza individuale e presenze collettive*, in C. Gallini, M. Massenzio (a cura di), 1997, pp. 21-130.
- Signorelli A. 2011, *Introduzione*, in De Martino E., 2011, pp. 7-39.
- Signorelli A., Sanga G. (a cura di), *Ernesto de Martino: etnografia e storia*, «*La ricerca folklorica*», nn. 67-68, 2013.
- Signorelli A., *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, L'Asino d'oro edizioni, Roma 2015.
- Silla T., *L'antropologia politica di Ernesto De Martino*, in R. Beneduce, S. Taliani, (a cura di), 2015, pp. 61-78.
- Simonica A., Dei F. (a cura di), *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa*, Argo, Lecce 1998.
- Sperber D., *Per una teoria del simbolismo*, Einaudi, Torino 1981 [1974].
- Spineto A., *Storia e storici delle religioni in Italia*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2012.
- Talamonti A., *La labilità della persona magica*, in C. Gallini, (a cura di), 2005, pp. 79-114.
- Todorov T., *Teorie del simbolo. Retorica, estetica, poetica, ermeneutica: i fatti simbolici nella storia del pensiero occidentale*, Garzanti, Milano 2008 [1984].
- Tullio Altan C., Massenzio M., *Religioni, simboli, società: sul fondamento umano dell'esperienza religiosa*, Feltrinelli, Milano 1998.
- Turner V., *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Ndembu*, Morcelliana, Brescia 1976 [1967].

TRA DEMOLOGIA, ETNOLOGIA E ANTROPOLOGIA.

ALBERTO MARIO CIRESE
E IL PARADIGMA IMPOSSIBILE

“Se penso agli inizi del mio itinerario culturale io dico: mio padre, il *Musée de l'Homme* di Parigi e i contadini socialisti della Piana di Rieti”

(Alberto Mario Cirese, 1994)¹

1. IL MUSÉE DE L'HOMME DI PARIGI

A quale significato rinvii l'espressione “mio padre” e “i contadini socialisti della Piana di Rieti” lo si vedrà più avanti, mentre può essere opportuno interrogare sin da subito la locuzione “*Musée de l'Homme di Parigi*”, la quale, ovviamente, richiama il soggiorno in Francia del 1953, nel corso del quale Alberto Mario Cirese indirizzò a Ernesto de Martino una lettera accompagnata da un programma di ricerca sul pianto funebre:

Si deve dunque cominciare il lavoro con una prima generale dimostrazione che nel *cordoglio* c'è qualche cosa in più del semplice moto riflesso, del semplice confondersi con la situazione di crisi. E ciò deve essere fatto con la più ampia documentazione possibile di cordogli visti, narrati, analizzati da viaggiatori e etnologi in un'area ben delimitata: ho scelto l'Australia. I documenti devono servire a costruire una morfologia del cordoglio (con il minimo di generalizzazione possibile) che, basandosi soprattutto sulla *volontarietà*, ne rilevi, in prima approssimazione la natura di istituto culturale del gruppo. La regolamentazione dei suoi tempi di esplosione, la differenziazione dei gradi di intensità a seconda delle relazioni con il morto, la cerimonialità del suo manifestarsi ecc., ben analizzate mi pare che potranno dare un quadro morfologico e di diffusione che non sia soltanto estrinseco.

Ma il valore di *istituto* del cordoglio fino a questo punto rimane vago, giacché nessuna idea ancora si ha della sua funzione effettiva non solo nel complesso delle cerimonie funerarie in cui si inserisce, ma nella vita intera del gruppo. Si rende allora necessaria una sua individuazione più precisa: significato e valore degli elementi che la compongono (grida, pianto, canto, elogio, lacerazioni, autolesionismo ecc.) e della differenziazione del complesso (...) da altri che si manifestano nel corso delle cerimonie funerarie. È evidente che: a. l'analisi di questi elementi può portare a distinguere il *cordoglio* come complesso omogeneo (si vedrà nello sviluppo della ricerca); b. l'analisi non si può condurre su una base di comparazioni troppo vasta

¹ In A. M. Cirese, *Tra cosmo e campanile. Ragioni etiche e identità locali*, a cura di P. Clemente, G. Molteni, E. Testa, Postfazione di A. Mancusi, Protagon, Siena 2003, p. 139.

o meglio sarebbe condurla all'interno di un unico gruppo ben conosciuto in tutte le sue manifestazioni.²

Le riflessioni parigine di Cirese intorno al pianto funebre, del 6 febbraio 1953, non sembrano quelle di un giovane incerto e immaturo, piuttosto di uno studioso (trentaduenne) dalle idee piuttosto chiare. In esse è certamente possibile isolare alcuni elementi di diverso ordine, che rinviano ad un modo specifico di intendere la ricerca antropologica, che non prevedeva affatto, almeno in quell'occasione, il contatto diretto con il terreno. Ecco gli aspetti che sembrano di maggiore interesse: 1. superamento di un approccio meramente descrittivista e solida definizione di un problema conoscitivo formalizzato in termini di ipotesi di lavoro (il pianto funebre non quale azione riflessa, ma volontaria, il che rinvia all'assunto del pianto funebre quale istituto culturale); 2. restringimento dell'area geografica di studio, con la messa in discussione del comparativismo senza confini spazio-temporali; 3. scomposizione (morfologica) dell'oggetto di studio in elementi costitutivi e ricollocazione dello stesso nella vita cerimoniale del gruppo e nel contesto culturale (parrebbe non storico) di appartenenza; 4. rigorosa definizione terminologica e concettuale; 5. attenta e puntuale individuazione delle fonti documentarie.

Quali sono le matrici disciplinari, le scuole e le tradizioni di studio entro le quali tale modo specifico di fare scienza ha preso forma? Come si è formata, appunto, tale strategia investigativa che rende visibile in modo neppure troppo dissimulato una specifica opzione teorico-metodologica da cui Cirese si è mosso per analizzare e interpretare il tema investigato, con la preliminare esplicitazione di un'ipotesi di lavoro da sottoporre a verifica?

Nel momento in cui le note ciresiane apparvero, non erano ancora stati editi gli studi di de Martino su tale tema, di cui il noto volume del 1958 sul pianto funebre³ costituirà l'espressione più avanzata, il saggio del 1953 *Note Lucane* una prima illustrazione di dati etnografici⁴, mentre gli articoli del 1954

2 La relazione dattiloscritta firmata da Alberto Mario Cirese, datata 6 febbraio 1953, accompagna una lettera manoscritta del giorno precedente con la quale Cirese, da Parigi, chiedeva a Ernesto de Martino un parere sulla ricerca relativa al pianto funebre in corso di svolgimento a Parigi, nel quadro delle attività di studio svolte nell'ambito della Scuola di Perfezionamento in Etnologia dell'Università di Roma diretta da Raffaele Pettazzoni. La documentazione relativa a questo scambio epistolare, compresa la risposta di de Martino in cui venne fatto cenno alle proprie ricerche sul pianto funebre lucano, ricondotte allo schema interpretativo formalizzato nel volume *Il Mondo Magico* del 1948, è consultabile on line, si veda, <http://www.amcirese.it>

3 E. de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria*, Einaudi, Torino 1958.

4 E. de Martino, *Note Lucane*, «Società», VI, n. 4, pp. 650-667, ora in Id., *Furore, simbolo, valore*, Feltrinelli, Milano 1980 (ed. or. 1962), pp. 171-185.

*Rapporto etnografico sul lamento funebre lucano*⁵, *Il pianto di Francesca Armento*⁶ e *Il lamento funebre lucano: dati etnografici, interpretazione psicologica e considerazioni storiche*⁷ del 1955, altrettanti tentativi di sistematizzazione, ancorché provvisoria⁸. Il disegno di ricerca sottoposto a de Martino sul pianto funebre in Australia era stato pensato autonomamente da Cirese, come si vedrà più avanti, quale tesi finale per la Scuola di Perfezionamento in Etnologia dell'Università di Roma diretta da Raffaele Pettazzoni, che Cirese aveva iniziato a frequentare⁹. La sua articolazione rivela in effetti il costituirsi di una piattaforma teorico-metodologica verso la quale andavano a convergere interessi di studio costituiti nell'alveo del filone storico-demologico, unitamente a sollecitazioni derivanti invece dal fronte storico-etnologico. Il progetto di ricerca ciresiano sul pianto funebre, pertanto, deve essere pensato quale esito di un percorso formativo che intrecciava ambiti disciplinari che in quegli anni si presentavano dai contorni ben marcati e dai confini ben distinti, i quali, tuttavia, nell'originale percorso di studio seguito da Cirese, che in questo fu precocemente pettazzoniano e demartiniano, risultavano intrecciati, assumendo una configurazione che caratterizzerà in maniera sostanziale la sua intera biografia scientifica. A tale riguardo, se si segue più da vicino questa pista di ricerca, risulta che sono almeno tre le direttrici italiane intorno alle quali si era venuto disegnando l'itinerario formativo di Cirese, le quali fungeranno da substrato su cui verrà ad ancorarsi l'esperienza internazionale vissuta nel corso del soggiorno parigino, da cui sorgeranno ulteriori sollecitazioni intellettuali.

5 E. de Martino, *Rapporto etnografico sul lamento funebre lucano*, «Società», X, n. 4, 1954, ora in Id., *Mondo popolare e magia in Lucania*, a cura di R. Brienza, Matera Basilicata editrice, 1975, pp. 135-145.

6 E. de Martino, *Il pianto di Francesca Armento*, «Nuovi Argomenti», 1955, ora in Id., *Furore, simbolo, valore*, Milano, Feltrinelli 1980 (ed. or. 1962), pp. 171-185.

7 E. de Martino, *Il lamento funebre lucano: dati etnografici, interpretazione psicologica e considerazioni storiche, Appendice al volume*, in Id. «Introduzione allo studio dell'etnologia», a. a. 1954-55, Roma, Edizioni dell'Ateneo. In questa pubblicazione de Martino inserì una nota con cui precisò il periodo in cui la ricerca di campo si era svolta, scrivendo: «I lamenti lucani utilizzati sono stati raccolti direttamente sul posto in una serie di esplorazioni etnografiche effettuate dal 1950 al 1954», ivi, p. 34. Nello stesso scritto compare un riferimento al saggio che Cirese aveva intanto pubblicato, *Il pianto funebre nei sinodi diocesani*, del 1953, definito una «semplice silloge parziale di documenti relativi all'Italia», ivi, p. 35.

8 Un canto funebre raccolto a Tricarico è presente in un intervento minore di de Martino, edito precedentemente, cfr. E. de Martino, *Amore e morte nei canti dei braccianti lucani*, «Vie Nuove», n. 31, 1952, p. 19. Nell'articolo *Note di viaggio*, primo esito della ricerca di campo effettuata nel 1952, si fa riferimento a canti funebri raccolti a Colobraro, Pisticci, Ferrandina, cfr. Id., *Note di viaggio*, «Nuovi Argomenti», I, n. 2, 1953, pp. 47-79, ora in Id., *Mondo popolare e...*, cit., pp. 107-133.

9 Su questi aspetti e, più in generale, sulla storia degli studi italiani, sia consentito il rinvio a E. V. Alliegro, *Antropologia Italiana. Storia e storiografia (1869-1975)*, Seid, Firenze 2011.

La prima concerne la tradizione di studi storico-religiosi ed etnologici che nella prima metà del Novecento troverà in Pettazzoni¹⁰ il maggiore asse portante, e nei docenti impegnati nella Scuola di Perfezionamento in Etnologia altrettanti elementi costitutivi, di quello che sarà il polo romano degli studi antropologici italiani.

La seconda invece fa capo al filone degli studi demologici incentrati intorno alla figura di Paolo Toschi, titolare della cattedra di Letteratura della tradizioni popolari dell'Università di Roma, presso la quale Cirese si era laureato nel 1944. Oltre a questi due settori disciplinari lungo i quali si dispiegherà l'iter formativo ciresiano (non senza momenti di tensione e di ripensamenti critici), è da tenere presente una terza direttrice, quella costituita dalle attività scientifiche di Ernesto de Martino il quale, acquisita nel 1951 la libera docenza in Etnologia, terrà dei corsi presso l'Università di Roma. A differenza delle prime due tradizioni di studio che possono essere pensate quali pilastri ufficiali dell'antropologia italiana quando questa era ormai giunta (o era in procinto di giungere), ad una solida istituzionalizzazione accademica, quella demartiniana risultava per certi versi l'anima semiclandestina e apocrifia che aleggiava negli orizzonti nostrani. Eppure, nonostante evidenti segnali di ostilità da parte di taluni settori dell'antropologia italiana che non accettarono il disegno riformista dello studioso napoletano, il quale non poteva che apparire fortemente destabilizzante degli assetti disciplinari dominanti, de Martino, opportunamente sostenuto da Pettazzoni, riuscì a crearsi uno spazio nelle anguste maglie intrecciate dal sapere antropologico di quegli anni, dando vita ad un modo di fare scienza che risulterà profondamente attrattivo nei confronti di quella generazione di giovani studiosi non direttamente coinvolta nelle vicende del Ventennio, tra cui, oltre a Cirese, anzitutto Vittorio Lanternari e Tullio Seppilli.

Come risulta dai documenti personali che lo stesso Cirese ha reso disponibili *on line*¹¹, l'iscrizione alla Scuola di Perfezionamento ebbe luogo nell'anno accademico 1950-51, precisamente il 31 marzo 1951¹², vale a dire dopo oltre cinque anni dalla discussione della tesi di laurea, il che lascia intravedere una chiamata all'etnologia per certi versi tardiva. Il primo esame sostenuto fu quello di *Civiltà indigene americane*, affidato a Tullio Tentori (16 febbraio

10 Pettazzoni, studioso di primo piano nel campo della storia delle religioni praticata con marcate aperture verso lo studio dell'etnologia e della demologia, già prima del tracollo del regime fascista aveva ideato e in certo qual modo avviato la Scuola di Perfezionamento in Etnologia, in cui ricoprì l'insegnamento di etnologia, cfr. E. V. Alliegro, *Antropologia italiana...*, cit., pp. 417-469.

11 <http://www.amciresi.it>

12 In una intervista rilasciata ad Antonio Fanelli, Cirese evoca le ragioni che lo spinsero ad iscriversi alla Scuola di Perfezionamento in Etnologia a Roma, e ritorna sullo scambio epistolare con de Martino e sulla sua ricerca sul pianto funebre, cfr. A. Fanelli, *Come la lapa quand'è primavera. L'attività politica e culturale di Alberto Mario Cirese dal 1943 al 1957 e la rivista "La Lapa"*, Biblioteca Provinciale "Pasquale Albino, 2008.

1952), il secondo *Etnologia*, tenuto da Alberto Carlo Blanch (27 giugno 1952), il terzo *Civiltà primitive dell'Africa*, di cui era incaricato Vinigi Lorenzo Grottanelli (31 ottobre 1952). Tutti gli insegnamenti, superati con il massimo dei voti, proiettarono Cirese ben oltre gli orizzonti degli studi demologici e letterari, determinando un ampliamento significativo dei campi d'interesse, di cui la decisione del viaggio parigino costituisce certamente un riflesso.

Il soggiorno in Francia si pose nella vicenda biografica e intellettuale di Cirese quale momento davvero significativo, carico di contraccolpi che vanno inquadrati in un periodo di lungo termine che abbraccia l'intera carriera, ma non come cesura improvvisa. Questo in quanto i legami con l'ambito disciplinare in cui si tennero i primi studi universitari, quelli demologici e letterari, non furono rescissi, piuttosto posti in dialogo (un dialogo poi mostratosi piuttosto duraturo), con altre tradizioni di studio. Nella misura in cui esso ebbe inizio il giorno stesso del matrimonio, celebrato civilmente a Rieti l'8 gennaio 1853, il viaggio simbolicamente verrà ad assumere il significato, se non proprio di momento di fondazione, certamente di rito di passaggio verso una nuova fase di vita e di studio. Da qui, dunque, il richiamo quasi obbligato al *Musée de l'Homme* nei termini visti, ovvero a quel polo scientifico divenuto emblema di una antropologia che si misurava con temi e problemi che andavano ben al di là del folklore nostrano.

Dalle lettere di presentazione acquisite per ottenere l'assegno di studio si evincono chiaramente quali fossero le ragioni del viaggio. In quella sottoscritta da Pettazzoni l'anno precedente, il 13 maggio 1952, è dato leggere: "Un soggiorno in Francia, e specialmente a Parigi, sarebbe di grande giovamento agli studi del Cirese, anche per il fine specifico della preparazione della sua dissertazione di Diploma, il cui argomento verte su "Le lamentazioni funebri".¹³

Lo studio delle "lamentazioni funebri" fu dunque il tema che Cirese aveva concordato con il direttore della Scuola in vista del diploma finale, e non una mera esercitazione da svolgersi per il superamento di un esame, e meno che mai per soddisfare un personale interesse di studio. Prima dell'intervento a favore di Cirese da parte di Pettazzoni, a firmare una lettera di presentazione, il 10 maggio 1952, era stato Tullio Tentori, incaricato di *Civiltà Indigene Americane* e Ispettore del Museo Preistorico ed Etnografico Nazionale di Roma, un'istituzione che svolse una funzione decisiva per lo sviluppo del sapere etnologico in Italia. Anche in quest'occasione il tema delle "lamentazioni funebri" fu indicato quale oggetto di studio prescelto da Cirese, sebbene da circoscrivere in un orizzonte etnografico ben più vasto:

Conosco e stimo il dott. Alberto Mario Cirese che ha seguito il mio corso di Americanistica e che ha sostenuto l'esame con piena soddisfazione della Commissione ottenendo il massimo dei voti e la lode. Sono ancora in contatto con il dott. Cirese

¹³ I documenti relativi al soggiorno francese sono consultabili on line, cfr. <http://www.amcirese.it>

che continua ad occuparsi di problemi etnografici e folkloristici. Sono sicuro che egli potrà trarre buon profitto da un soggiorno in Francia particolarmente per la sua ricerca sulle lamentazioni funerarie. Avrà infatti modo di avvicinare il prof. Rivet, già direttore del Musée de l'Homme e decano della Facoltà di Lettere, il quale ha svolto ricerche sulle costumanze funerarie degli indigeni americani. Potrà anche valersi della guida di altri studiosi eminenti che hanno compiuto spedizioni etnologiche in Africa e Oceania e sono a disposizione degli studenti presso il gabinetto di lavoro del Musée de l'Homme.¹⁴

Ulteriori informazioni circa il motivo del viaggio parigino sono estra-popolabili direttamente dal "Piano degli studi"¹⁵ presentato da Cirese. In questo, datato 1951¹⁶, così come al 1951 risalgono le lettere di presentazione di Ernesto de Martino del 2 maggio¹⁷ e di Paolo Toschi del 5 maggio¹⁸, è dato leggere:

Il lavoro di tesi che il candidato si propone di presentare per il diploma della Scuola di Perfezionamento in Scienze Etnologiche cui è iscritto concernerà la *lamentazione funeraria*.

Già trattata la parte che concerne il mondo antico, il lavoro futuro dovrà svilupparsi in due direzioni: 1° esame del mondo etnologico; 2° esame del mondo folkloristico. 1° esame della costumanza nel mondo etnologico: dovrà svilupparsi: a. con la ricerca estensiva della documentazione sulla esistenza e le forme del costume presso i popoli primitivi allo scopo di fornire un materiale comparativo tale da garantire sicurezza di riferimenti e da evitare superficialità di interpretazioni; b. con lo studio

14 Ibid.

15 Piano degli studi che il candidato A. M. Cirese intende compiere, in <http://www.amciresese.it>

16 A meno che non si voglia pensare ad un errore materiale circa le date che compaiono nei documenti (al maggio 1951 risalgono le lettere di de Martino e Toschi, al maggio dell'anno successivo quelle di Pettazzoni e di Tentori), prende forma l'ipotesi che Cirese prima di vedersi accolta la domanda di borsa avanzata nel 1952 (per il 1953), avesse inoltrato una simile richiesta, con esito negativo, l'anno precedente. Del resto solleva alcuni interrogativi anche la data "1951" apposta sul documento Piano degli studi, in cui si richiama la lettera di presentazione di Tentori che invece è del 1952.

17 "Dichiaro che il dott. Mario Cirese ha già dato buone prove delle sue attitudini di studioso serio e coscienzioso dei problemi relativi al folklore nazionale. Gli si può affidare qualunque incarico che comporti preparazione culturale generica e specifica nel campo di studi da lui coltivato. Nel caso gli venga assegnata una borsa di studi si può fare sicuro assegnamento che egli assolverà agli obblighi che gli derivano dal conferimento della borsa stessa", in <http://www.amciresese.it>

18 "Dichiaro che conosco da oltre dieci anni il prof. dott. Alberto Mario Cirese, in quanto egli è stato mio allievo alla Facoltà di Lettere dell'Università di Roma e ha discusso la tesi in "Letteratura delle tradizioni popolari". Il dott. Cirese ha rivelato nei suoi lavori, di cui alcuni già pubblicati, qualità veramente eccezionali di ricerca scientifica e di larga comprensione dei problemi generali. La sua viva intelligenza, la sua passione per gli studi ne fanno una sicura promessa della giovane (...) italiana. Sono sicuro che se gli verrà assegnato un particolare compito di indagine presso qualche istituto universitario straniero, lo condurrà nel miglior modo", in <http://www.amciresese.it>

delle costumanze presso due o più popolazioni d'America e di Oceania, allo scopo di valutare il significato non solo nella sua morfologia astratta, ma nel concreto (...) in un corpo sociale ben determinato e ben noto in tutti i suoi aspetti (...). 2° Esame della costumanza nel mondo folkloristico: uno sviluppo serio di questa parte dello studio richiede non solo un esame generale della costumanza presso i volghi dei popoli civili europei, ma anche la conoscenza più specifica di alcuni patrimoni nazionali. Ora se da un lato al candidato è già noto il patrimonio di lamentazioni funerarie italiane, solo un soggiorno in Francia gli consentirà l'*esame diretto* dei testi delle lamentazioni funerarie francesi contenute in pubblicazioni, spesso a carattere regionale, non reperibili in Italia.¹⁹

Cirese giunto a Roma con la chiara intenzione di seguire gli insegnamenti della Scuola di Etnologia, non ritenne affatto di dover voltare le spalle ai suoi primordiali interessi universitari che avevano trovato negli studi sulla letteratura popolare un perno fondamentale. Ed è proprio tale orientamento, lo stesso che indurrà Tentori, come già visto, ad attestare nella sua lettera di presentazione la coesistenza di interessi etnografici con quelli folklorici, ad emergere dal *Piano* in maniera piuttosto evidente:

In tal modo, oltre all'ampliamento delle cognizioni metodologiche di carattere generale che il candidato potrà ricavare dalla frequenza di corsi accademici e dallo studio di musei specializzati, sarà possibile avviare concretamente il lavoro d'insieme sulle lamentazioni funerarie che, riassumendo, poggerà, in campo etnologico, su un numero di informazioni notevolmente ampio, e si varrà, in campo folkloristico, della conoscenza diretta di almeno due patrimoni nazionali: quello italiano, già noto, e quello francese, da conoscere.²⁰

A Parigi, dove giunse accompagnato dalla moglie²¹, Cirese diede vita ad un'intensa attività di studio che lo condusse a frequentare corsi universitari, a seguire lezioni, ad incontrare docenti, a trascrivere centinaia di pagine di appunti, spostandosi freneticamente tra le tante biblioteche disseminate nei diversi punti della città. Dalla lettera già vista inviata a de Martino, e da una successiva indirizzata a Lévi-Strauss²², si evince che Cirese a Parigi seguì le lezioni di Maurice Leenhardt, mentre dal quaderno degli appunti²³ si coglie

19 Piano degli studi che il candidato A. M. Cirese intende compiere, in <http://www.amciresse.it>. Nel Piano, per quanto riguarda la sezione etnologica, venne indicata quale area di indagine non l'Australia, ma "due o più popolazioni d'America e di Oceania".

20 Ibid.

21 A Parigi Cirese giunse con una borsa di studio che gli consentirà di restare in Francia sino a luglio dello stesso anno.

22 Nella lettera inviata il 18 luglio 1853 a Lévi-Strauss, Cirese chiese all'autore del celebre *La struttura elementare della parentela del 1947*, opera poi tradotta da Cirese con la moglie Liliana Serafini e curata proprio da Cirese nel 1969, un apposito incontro per discutere di pianto funebre, senza tuttavia ottenerlo. La lettera è consultabile on line, cfr. <http://www.amciresse.it>

23 A. M. Cirese, *Le trecento pagine del quaderno nero 1848-1953*, in <http://www.amciresse.it>

un approfondito ripiegarsi sugli scritti folklorici di Arnold Van Gennep, ma anche un ravvicinato contatto con gli studi della scuola etno-sociologica di Émile Durkheim, Robert Hertz, Marcell Mauss, da cui otterrà sollecitazioni importanti per lo studio delle rappresentazioni collettive che, in effetti, lascerà cadere negli anni a venire, quando recupererà soprattutto gli approcci strutturalisti²⁴. Di ritorno da Parigi, sebbene avesse compreso che il pianto funebre fosse stato ormai attenzionato da de Martino²⁵, Cirese continuò per vari anni ad occuparsi di questo tema, almeno sino al 1957²⁶, senza tralasciare la Scuola di Perfezionamento. Risale all'8 marzo 1954 l'esame di *Antropogeografia*²⁷, al 6 novembre dello stesso anno quello che sarebbe stato anche l'ultimo, *Psicologia*²⁸, per il quale Cirese preparò una approfondita relazione dal titolo *Intorno al cordoglio rituale degli indigeni australiani*.

24 Decisi segnali della forza d'urto degli anni parigini e della persistenza degli interessi di studio sulla cultura popolare e sul pianto funebre sono desumibili dalla lettura de "La Lapa", divenuta luogo di incontro di tradizioni nostrane con tendenze internazionali. In realtà è proprio lasciando scorrere le pagine di questa rivista che è dato scorgere un Cirese bifronte, studioso di demologia e di etnologia, resosi capace di gettare lo sguardo oltre il limite segnato dall'appartenenza disciplinare e nazionale.

25 Nella risposta inviata da de Martino a Cirese si legge: "Caro Cirese, tutta la tua problematica sul cordoglio rituale mi interessa estremamente, perché dopo la mia esperienza lucana questo istituto è entrato a far parte viva della mia coscienza storiografica. Siamo perfettamente d'accordo che nel cordoglio rituale c'è qualche cosa di più di un semplice moto riflesso, del semplice confrontarsi con la situazione di crisi. A me sembra che il cordoglio rituale nasca dalla esigenza di destoricizzare un particolare momento critico dell'esistenza, il dolore davanti al morto, anzi l'angoscia che il morto suscita. Per una presenza labile, il rischio di non mantenersi davanti alla storia, il fatto storico della morte del congiunto è una esperienza inaccettabile, almeno come esperienza laica o storica che si dica". La lettera si chiuse con l'invito a lasciare Parigi per rientrare in Italia: "Lascia Parigi al più presto, e torna fra noi: tanto la verità sta di casa fra Palazzo Filomarino e il Sasso di Matera", in <http://www.amcirese.it>

26 Gli interessi di Cirese sul pianto funebre sembrano arrestarsi nel 1958, quando vide la luce il volume di de Martino. Infatti l'ultimo intervento su tale tema risale al 1957, quando Cirese partecipò al congresso dei folkloristi jugoslavi tenutosi a Varazdin con la relazione *Il pianto funebre nei paesi serbocroati del Molise*, poi pubblicata nei relativi Atti del 1959, cfr. A. M. Cirese, *O naricaljkama u hrvatskim mjestima pokrajine Molise u Italiji*, in *Rad Kongresa folklorista Jugoslavije, u Varazdinu*, 1959, pp. 143-151. Altri interventi su questo tema comparvero sulla rivista "La Lapa" nel 1953 (*Il pianto funebre nei sinodi diocesani; Un pianto simulato e vero*), mentre all'anno precedente risale l'articolo *Una costumanza popolare nelle 'Senili' e nella 'Tancia*, apparso su "Rassegna di cultura e vita scolastica". Restò invece inedita una recensione al volume di de Martino del 1958, cfr. <http://www.amcirese.it>

27 L'insegnamento era tenuto da Riccardo Riccardi.

28 L'insegnamento era tenuto da Leandro Canestrelli, autore nel 1955 di un manuale di psicologia edito a Roma da La Goliardica.

2. MIO PADRE

Già prima dell'iscrizione alla Scuola di Perfezionamento di Roma, Cirese aveva avuto modo di occuparsi del pianto funebre. L'occasione era giunta dalla frequentazione dell'altro filone che funse da base alla sua formazione, quello demologico, che riconosceva Paolo Toschi quale esponente di spicco, chiamato da lì a poco a ricoprire una delle prime cattedre di ruolo del settore, denominata all'epoca *Letteratura delle tradizioni popolari*. Proprio sotto la guida di Toschi, il 19 dicembre 1944 Cirese conseguì il diploma di laurea in Lettere, discutendo una tesi dal titolo *Contributo allo studio delle tradizioni popolari nella provincia di Rieti*, in cui il secondo capitolo venne interamente dedicato proprio al pianto funebre. In apertura al paragrafo *Cenni storici* si legge:

Il pianto funebre è il grande scomparso della poesia popolare. Tanto grande per la nobiltà delle origini indoeuropee, per la vastità dell'area di diffusione, per la vitalità attraverso i secoli, che a stento può credersi alla sua completa scomparsa. E d'altronde tanto scomparso che l'area di diffusione, estesa un tempo a tutto il territorio indoeuropeo, s'è ristretta, almeno per quello che riguarda l'Italia a poche zone, le più lontane dal mondo, unite ancora alla tradizione con cura gelosa e intransigente.²⁹

Se qui troviamo gli echi di una demologia che era venuta erigendosi pensando ad un oggetto di studio ben circoscritto e localizzato, alla stregua di un microcosmo per certi versi isolato, oltre che le tracce di alcuni approcci tardo ottocenteschi che avevano avuto in Angelo De Gubernatis uno dei maggiori riferimenti³⁰, le parti successive evidenziano approcci diversificati. Cirese è interessato al pianto funebre non soltanto in quanto testo, ripercorrendo per certi versi gli studi sulla poesia popolare condotti dal suo maestro, il quale, proprio al pianto funebre aveva dedicato un corposo saggio³¹, ma in quanto complesso cerimoniale più ampio, vissuto da una specifica comunità, in determinate coordinate spazio-temporali:

Mentre si sta per iniziare il funerale, in casa, le donne, parenti più prossime, si stringono attorno alla cassa del morto, si scapigliano, si gettano in terra con ogni sorta di gesti e di dolore (in paese "maliversi" = versacci), emettono grida oppure, quasi cantando delle nenie, salutano il morto, gli augurano buon viaggio e lo incaricano di salutare nell'aldilà coloro che lo precedettero. La scena svolta all'interno viene ripetuta poi alla finestra, probabilmente mentre l'accompagnamento funebre si è iniziato.³²

29 A. M. Cirese, *Contributo allo studio delle tradizioni popolari nella provincia di Rieti*, Tesi di Laurea, Università di Roma, Facoltà di Lettere, Anno Accademico 1943-44, Relatore Prof. Paolo Toschi, correlatore Natalino Sapegno. Il frontespizio e il secondo capitolo della tesi, intitolato *Il Pianto Funebre*, sono consultabili on line, cfr. <http://www.amciresse.it>

30 Angelo De Gubernatis aveva pubblicato nel 1878 a Milano il volume *Storia comparata degli usi funebri in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei*.

31 P. Toschi, *Il pianto funebre nella poesia popolare*, «Poesia», VII, 1947, pp. 11-40.

32 <http://www.amciresse.it>

Se queste parti sono in linea con i canoni di una demologia descrittivista volta a soffermarsi sugli aspetti superficiali delle pratiche rituali, è interessante notare quanto invece fosse profonda, e precocemente formalista, l'analisi melodica e metrica, che anticipa di molti decenni quello che Cirese avrebbe fatto in seguito, e che in Italia aveva trovato un momento di particolare fervore prima nella stagione positivista, ad opera di studiosi quali Costantino Nigra, Ermolao Rubieri e Alessandro D'Ancona, e poi in quella di inizio Novecento, con Michele Barbi, Giuseppe Vidossi, Vittorio Santoli:

Per quel che riguarda la melodia del pianto funebre di Amatrice, è da notare che il componimento non veniva ripetuto su un motivo musicale vero e proprio, ma si "lagnava"; si diceva cioè un verso alla volta, come una lamentazione, il cui tono doloroso veniva dato dall'accentuazione di alcune parole e dall'allungamento, caratteristiche di molte espressioni di dolore, delle finali di ciascun verso. Il canto, almeno a quanto si desume dalle notizie raccolte sul luogo, era localizzato a Pinaco di Amatrice, a Preta e dintorni. Regolarissimo lo schema strofico del pianto funebre riportato: possiamo infatti dividere la nenia in quattro strofe AABB separate da un ritornello costante ed identico CC.³³

Facendo leva su dati relativi ai territori di Amatrice e di Preta ottenuti non mediante una ricerca di campo condotta in prima persona, ma servendosi della mediazione del padre (prima maestro e poi direttore e ispettore scolastico)³⁴, il quale gli assicurò l'apporto decisivo di "insegnanti elementari del luogo", Cirese si interrogò sui motivi della "crisi del pianto funebre", la quale venne letta, alla luce del legame tra pratiche rituali e mondo culturale correlato, quale espressione di una crisi più ampia di quest'ultimo, piuttosto che del contesto sociale ed economico. Mostrandosi interessato ai processi di mutamento culturale, Cirese si soffermò sul ruolo esercitato dal Cristianesimo sulla disgregazione del pianto e delle relative pratiche rituali, e sulla conseguente interiorizzazione dei relativi modelli culturali e ideologici, dai quali era scaturita una presa di distanza, da parte della popolazione, di quelle forme originali aventi un tempo dignità metrica e valore poetico, ed ora ridotte a manifestazioni drammatiche del sentimento. Con la trasformazione del *pianto* in *lamento*, aveva avuto luogo una vera e propria degenerazione di una forma pura, ricercata, invano, dalla demologia di quegli anni nei testi, e di cui le società contemporanee restituivano alcune sopravvivenze, e in realtà attestata nei riti, ridotti a relitti storici di tempi andati, e non ancora espressione di contraddizioni sociali coeve. Nelle note del 1947, pertanto, alcun riferimento

³³ Ibid.

³⁴ Cfr. P. Clemente, *Nota introduttiva*, in LA LAPA. *Argomenti di storia e letteratura popolare (1953-1955)*, Ristampa anastatica a cura dell'Istituto "Eugenio Cirese" di Rieti, Marinelli Editore, Isernia 1991, pp. 9-15; Id, *Scolari e contadini nel Molise degli anni Venti. Storie di un altro mondo*, in E. Cirese, *Gente Buona. Libro sussidiario per le scuole del Molise*, Ristampa dell'edizione del 1925, a cura della Biblioteca provinciale "P. Albino", Provincia di Campobasso, Campobasso 2007, pp. XVII-XLIV.

esplicito (e neppure implicito) venne fatto al concetto di classe (egemonica e subalterna), attivato invece, come si vedrà più avanti, negli scritti degli anni Cinquanta, mentre compaiono decisivi segnali di un approccio che mostra l'esistenza di una via italiana all'analisi formalista.

Dopo l'ultimazione degli studi universitari, Cirese riuscì, sebbene non subito, a collocarsi quale docente non di ruolo nelle scuole pubbliche, dedicandosi contestualmente ad una intensa attività politica, assumendo ruoli di una certa rilevanza a Rieti. Nonostante questi impegni, su cui si verrà più diffusamente in seguito, proseguì i suoi studi sul pianto funebre. È del 1951 un'inedita raccolta di materiali dal titolo *Il pianto funebre in Italia: forme, diffusione, cronologia*, corredata da una rappresentazione cartografica che mostra la presenza del fenomeno nelle diverse regioni d'Italia³⁵, in linea, evidentemente, con la tradizione di studi affermatasi per la redazione degli atlanti linguistici. Allo stesso anno risale inoltre il primo scritto di Cirese apparso su una rivista specialistica come "Lares", il quale verte proprio sul pianto funebre, *Nenie e prefiche nel mondo antico*³⁶.

Probabilmente redatto sul volgere del 1950, l'anno in cui venne alla luce il volume di Gramsci *Letteratura e vita nazionale* con le celeberrime osservazioni sul folklore, e già erano apparsi alcuni scritti di de Martino, non soltanto un'opera fondamentale d'impianto teorico quale *Il Mondo Magico* (1948), ma anche i saggi dell'impegno meridionalista, come *Intorno a una storia del mondo popolare* (1949) e *Note Lucane* (1950), il lavoro del 1951 di Cirese evidenzia alcuni elementi molto personali, spia non tanto di incertezze teoriche quanto di tensioni derivanti da un'evidente attitudine allo scavo riflessivo, poi confluiti in personali prese di posizione.

Un primo piano in cui si registra una certa tensione teorica concerne il punto in cui il tentativo di sussumere il pianto funebre sotto i confini dello storicismo si incrociava con la necessità di andare oltre le zavorre di una lettura troppo particolaristica dello stesso. Il pianto funebre, non più analizzabile alla luce della "vecchia operetta" di De Gubernatis, le parole sono di Cirese, e neppure nel quadro degli approcci estetici, il riferimento è a Croce, pur risultando "antichissimo e di quasi universale diffusione", andava pensato quale prodotto storico. Come conciliare, dunque, gli approcci comparativi indirizzati ad esaminare tale fenomeno in quanto, per così dire, tratto culturale dell'umanità, e quelli invece tesi ad assumerlo come espressione storica, finanche socialmente connotata? Specificato che lo studio avrebbe concorso ad "una consapevolezza storica più vasta", de Martino avrebbe detto "all'allargamento della autocoscienza", in antitesi agli schemi classificatori -di stampo naturalista- e alla ricostruzione storica -di matrice ancora evolucionista- Cirese dopo aver mostrato di essere consapevole che alla mancata "identità dei testi" poteva comunque corrispondere l' "analogia dei moduli", e dopo aver scritto: "Non

35 <http://www.amcirese.it>

36 A. M. Cirese, *Nenie e prefiche nel mondo antico*, «Lares», anno XVII, n. 1-4, 1951, p. 20.

la sommaria descrizione di una parabola può interessarci, ma il reale significato storico che a volta a volta l'una o l'altra delle forme o delle vicende assume in rapporto alla società nel cui seno si produsse"³⁷, precisò: "ora è indubbio che il costume vada esaminato in relazione diretta con il particolare ambiente di storia e di cultura in cui si è manifestato: ma la sua universale diffusione ci autorizza anche a cercare spiegazioni di carattere più generale".³⁸

Tale evidente tensione veniva ulteriormente accentuandosi per l'insorgere di una certa attenzione nei confronti della dimensione sociale, rimarcata da Cirese a commento di uno studio condotto sullo stesso tema:

Le osservazioni del Bugiel non sono tutte egualmente accettabili; ma è parso opportuno abbondare nel riferirle giacché esse entro l'indistinto quadro generale della diffusione delle lamentazioni funerarie cercano di cogliere le differenze che attestano e riflettono diverse provenienze sociali o diverse situazioni storiche.³⁹

Per quanto antico e diffuso fosse, quasi si trattasse di un universale culturale, il pianto funebre veniva diversamente connotandosi in relazione non soltanto ai tempi ma anche alle classi sociali, come mostrava la parte del saggio dedicata alla diffusione del pianto nel mondo antico, greco, romano ed etrusco.

Oltre a tale evidente punto di frizione, il saggio incentrato espressamente sul mondo antico, ma in realtà aperto alla considerazione del mondo popolare contemporaneo e di quello d'interesse etnologico, restituisce un ulteriore livello di tensione, originatosi nei punti di contatto nei quali i vari ambiti disciplinari in cui le discipline antropologiche di quegli anni si articolavano, venivano ad interagire. I dati del mondo antico, in qualche modo accostati a quelli dei popoli occidentali e delle popolazioni cosiddette "primitive", finivano con il rendere possibile una ri-mappatura del sapere antropologico a partire dalla reimpostazione delle linee di confine che segnavano le frontiere che l'etnologia, la storia delle religioni e il folklore si erano date in ambito accademico. Per aggredire il problema conoscitivo posto, vale a dire l'analisi dello sviluppo, della diffusione e della crisi del lamento funebre (con l'esplicita omissione del problema delle origini⁴⁰), si rendeva necessario trascendere l'approccio naturalista, sulla scia di *Naturalismo e storicismo in etnologia* del 1941 di Martino, senza tuttavia cedere incondizionatamente ad uno storicismo che rinunciasse alla disamina di dimensioni più stabili e profonde. È alla

37 Ivi, p. 22.

38 Ivi, p. 25.

39 Ivi, p. 24.

40 A riguardo Cirese aveva precisato: "Non sembra perciò inutile tentare di riunire e di coordinare, in una prima approssimazione, le principali testimonianze del costume nel mondo antico, sottolineando alcune analogie anche in rapporto all'ambito sociale a cui l'uso si è esteso e ristretto nelle diverse società o nelle diverse fasi di sviluppo. Senza tentare, è bene chiarirlo, una analisi genetica; troppo maggior lena sarebbe occorsa per affrontare così completamente il problema", *ibid.*

luce dell'esigenza di favorire un più deciso dialogo tra più piani investigativi e del netto disagio prodotto dal mancato superamento delle ripartizioni istituzionalizzate del sapere antropologico di quegli anni, che Cirese, a margine di una citazione di E. S. Hartland, autore della voce *Death* nella *Encyclopedia of Religion and Ethics*, in nota al saggio del 1951 svolse questa chiara precisazione circa i campi disciplinari:

un maggiore accostamento tra etnologia e folklore anche negli studi italiani può vantaggiosamente rompere l'angustia di certi *giudizi tradizionali*, limitati proprio perché non mai disposti in prospettive diverse da quelle fornite dai concetti abituali delle *classi "colte"*. Così è appunto per la ritualità dei pianti funebri (corsivo non presente nell'originale).⁴¹

Quali erano i "giudizi tradizionali", elaborati a partire dalle prerogative concettuali e dal diritto di dominio esercitato dalle "classi colte" a cui Cirese allude, se non quelle annidate nell'antropologia naturalista, già snidate da de Martino? Al di fuori di tale orizzonte problematico che certamente dovette orientare Cirese, è difficile rendere intellegibile il contenuto del terzo paragrafo con cui il saggio edito da "Lares" del 1951 si chiuse. In quella che voleva essere in effetti la parte enunciativa degli esiti dell'intero percorso di studio sul pianto funebre antico, è dato trovare non soltanto l'idea, poi posta alla base del progetto di ricerca parigino visto, di considerare il pianto funebre un "istituto culturale non riconducibile ad un moto automatico di dolore"⁴², ma anche il tentativo di renderlo intellegibile quale risposta a momenti di "crisi provocati dalla scomparsa di un elemento che assicurava solidità e sicurezza alla organizzazione, o in occasione di altre pubbliche calamità"⁴³.

Nella parte conclusiva dello scritto, in cui si intravede, ma non in forma compiuta, l'uso dello schema interpretativo avanzato da de Martino nel volume *Il Mondo Magico* del 1948 (crisi-riscatto), si avverte un'ulteriore tensione, ancora riconducibile all'influsso demartiniano, in questo caso originatasi dagli assetti conoscitivi di una disciplina chiamata a svincolarsi dalle grinfie di un sapere incapace di aggredire la contemporaneità e di leggere taluni istituti culturali non soltanto quali documenti di epoche trascorse. Da questo punto di vista lo studio sul pianto funebre diventava l'occasione per interrogare alcuni processi di circolazione culturale, specificatamente di persistenza e di mutamento culturale. Ecco, quindi, la ricostruzione storica tratteggiata da Cirese, a proposito della diffusione e della successiva crisi del pianto funebre, assumere un doppio valore esemplificativo: da una parte, di una dinamica di eradicamento dell'antico costume registrato nell'ambito delle classi colte dei popoli civili e, dall'altra, di sostanziale tenuta nella sfera delle popolazioni d'interesse demologico ed etnologico. Così facendo, con l'irruzione sulla

41 Ivi, nota n. 4, p. 21.

42 Ivi, p. 43.

43 Ibid.

scena dei primitivi e dei volghi giustapposti agli antichi greci e latini, Cirese, in realtà, si diede la possibilità di intrecciare intorno ad uno specifico tema più filoni disciplinari e più tradizioni di studio, e allo stesso tempo di gettare le basi, alla luce delle sollecitazioni demartiniane, per uno studio sulla contemporaneità intorno alla frattura tra le classi colte e quelle subalterne. Come rendere intellegibili le note conclusive del saggio del 1951, se non pensandole quale tentativo di far dialogare su una problematica unitaria fronti disciplinari distinti?

(...) ed oggi le lamentazioni appaiono non infrequenti nei “volghi” dei popoli europei che conobbero una antica frattura tra classi colte e classi subalterne; sono addirittura frequentissime là dove tale frattura è meno antica e profonda; esistono poi in forma di eccezionale violenza tra i “primitivi”. Una persuasiva conclusione dovrà tener conto anche di questo più ampio panorama di vicende.⁴⁴

Nell'orizzonte problematico ciresiano, pertanto, irruperò a pieno titolo i “primitivi”, i quali, collocati a fianco dei “volghi”, risulteranno capaci di dischiudere “un più ampio panorama di vicende”. Ciò significherà fare del pianto funebre non più una sterile traccia della civiltà indoeuropea, piuttosto un elemento disvelatore della frattura tra classi colte e classi subalterne, nell'ottica di un'antropologia rinnovata.

3. I CONTADINI SOCIALISTI DELLA PIANA DI RIETI

Il decisivo impatto sul percorso formativo ciresiano esercitato antecedentemente all'esperienza parigina dalla produzione scientifica demartiniana e dalle riflessioni gramsciane, è ben evidente nell'impegno di Cirese nel campo della poesia popolare, ambito di studio che funse da *passé-partout* rispetto a quello che sarebbe stato indicato da lui stesso come terzo asse formativo: “i contadini socialisti della Piana di Rieti”.

L'esordio su tale fronte è piuttosto precoce, e risale al 1945, quando Cirese firmerà la premessa al volume del padre *Canti popolari della Provincia di Rieti*⁴⁵. Nonostante la giovane età, alle considerazioni di Cirese certamente non può essere ascritta la mancanza di chiarezza. I canti del popolo, considerati in apertura lo specchio in cui è riflessa “una visione del mondo, con le sue gerarchie morali, con la sua disposizione prospettica di valori pratici e ideali”, furono impiegati da Cirese per svolgere un discorso più ampio, ai fini della messa a fuoco della cultura popolare. Questa, fondamentalmente, si presentava agli occhi dello studioso come plasmata dai valori di una religiosità istintiva, propria del cristianesimo popolare, a cui non apparteneva né lo scetticismo né

44 Ivi, p. 44.

45 A. M. Cirese, *Premessa*, in *Canti popolari della provincia di Rieti. Raccolti a cura di Eugenio Cirese, Nobili, Rieti 1945*, pp. V-VIII.

il razionalismo, piuttosto un tono superstizioso e magico, una certa ingenuità elementare, imbevuta di immediatezza e irriflessività. Secondo le precoci considerazioni ciresiane, lo studio della poesia popolare avrebbe permesso di risalire ad alcuni caratteri dei relativi portatori, che non andavano ricercati in una determinata classe sociale, piuttosto in un “mondo psicologico” che taglia trasversalmente la società. Sulla scia della lezione crociana sul “tono popolare” e di alcune precisazioni fatte da Toschi nel manuale *Guida allo studio delle tradizioni popolari* edito nel 1941, in cui le tradizioni popolari corrispondevano alla “perenne forza spirituale della collettività”⁴⁶, Cirese precisò che:

Non mi pare azzardato dire che un tale primitivismo non scomparirà mai: è forma del sentire religioso popolare di tutte le epoche e di tutti i luoghi. Il popolo non è questa o quella classe sociale; al di là delle divisioni empiriche, popolo è un atteggiamento spirituale, presente in ogni individuo, in ogni nazione, identico in tutti i tempi; è quel particolare momento ingenuo, incosciente, irriflesso che ognuno di noi attraversa e nel quale molti sono immersi per tutta la vita. I confini dell’ambito popolare perciò non coincidono con le classificazioni sociali se non approssimativamente.⁴⁷

I toni popolari⁴⁸ potevano dunque essere rinvenuti ovunque, ben oltre i confini di determinate classi sociali. Tuttavia, al di là di questa riflessione, in Cirese si fece spazio un’annotazione che sembra contenere i germi di un’apertura di ben altra portata, che troverà maggiori sviluppi con l’avvento della produzione gramsciana e demartiniana:

Da questa immutabilità temporale e spaziale nasce il geloso attaccamento alle manifestazioni tradizionali, l’operosità collettiva, la collaborazione culturale che si verificano tra gli individui appartenenti alle classi sociali in cui con assoluta prevalenza si manifestano ingenuità, inscienza, immediatezza; si intende quindi cosa si voglia dire parlando di popolo e di tradizione popolare in raccolte che, come questa, riuniscono canti popolari non solo per il tono (che è dato ritrovare anche in poeti e scrittori colti) ma per la diffusione e la vitalità nell’ambito sociale che abitualmente chiamiamo popolo.⁴⁹

46 P. Toschi, *Guida allo studio delle tradizioni popolari*, Edizioni Italiane, Roma 1941, p. 28.

47 A. M. Cirese, *Premessa*, in *Canti popolari della...cit.*, p. V.

48 Cirese nella premessa del 1945 respinse le concezioni romantiche di poesia popolare quale ricettacolo passivo di istanze colte così come l’idea di un blocco culturale monolitico e passivo. A riguardo si legge: “Popolo è dunque attività, vitalità, non passiva ricezione. La sua cultura è anch’essa sintesi. È capacità inventiva, è creatività, che è contenuta entro i limiti della elementarietà che la fanno anonima e la legano ad una ristretta tecnica espressiva, ma, per l’adesione sincera al terreno psicologico da cui muove, è sempre salva dal manierismo o dalla ipocrisia”, A. M. Cirese, *Premessa*, in *Canti popolari della...cit.*, p. VI.

49 Ivi, p. V.

La lezione crociana finiva dunque con il risultare rivisitata, in quanto, se era accettabile l'idea che ovunque ci potessero essere espressioni "popolari", in fin dei conti non vi era nulla di più popolare del popolo stesso.

La premessa di Cirese al libro del padre fu oggetto di una recensione da parte di un anonimo che aveva rimproverato all'autore di aver spiritualizzato troppo la poesia popolare, privandola della sua connotazione sociale. Sulle pagine del *Progresso liberale. Organo della sezione liberale di Rieti*, Cirese nel rispondere alle accuse fece esplicitamente ricorso all'*Estetica* di Croce, ribadendo che:

(...) il primitivismo popolare non scomparirà mai, e non è eresia: se il popolo è ingenuità, se l'ingenuità non può scomparire dall'anima umana, il popolo (in senso logico e non storico) è insopprimibile: crederà ai Santi invece che a Giove, al gazzettiere ed al propagandista politico invece che al sacerdote, ma crederà sempre, con assolutezza.⁵⁰

Ad essere evidenziate, sono ancora tensioni e torsioni di un modo di procedere che assumerà la riflessività critica quale cifra distintiva del proprio operare, la quale verrà ad esercitarsi in quegli anni su un terreno piuttosto stabile, quello dello studio della poesia popolare. Se, infatti, la raccolta e l'analisi di tale repertorio della cultura popolare significava in qualche modo porsi in un alveo protetto, quello che era stato aperto sin dall'Ottocento dai primi raccoglitori di folklore, e che aveva reso quella specifica tradizione di studio ben riconoscibile lungo gli anni, sebbene non senza tentativi di aggressione da parte di studiosi di settori affini desiderosi di avocare a sé tale campo di studio, era proprio su questo terreno che veniva a misurarsi la possibilità di gettare le basi per un cammino rinnovato, al quale concorsero almeno due ordini di fattori, uno interno alla biografia personale che vide Cirese impegnato sul fronte politico e amministrativo, l'altro invece riconducibile alla letteratura antropologica coeva. Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto va certamente rilevata la pronta e non acritica ricettività serbata da Cirese agli articoli demartiniani che diedero forma al folklore progressivo, vale a dire *Intorno ad una storia del mondo popolare subalterno* del 1949 e *Note lucane* del 1951. La lettura di questi lavori, unitamente a quella dei *Quaderni* di Gramsci, fece sì che tra gli anni Quaranta e Cinquanta del Novecento, prima quindi dell'esperienza romana e parigina, Cirese potesse disporre di adeguati strumenti concettuali e teorico-metodologici, ai fini della messa in piedi della figura di un intellettuale che aspirasse a fare dello studio del folklore un perno dell'azione politica.

Cirese dopo aver preso parte agli eventi bellici, poi alla "resistenza", nell'immediato dopoguerra si dedicò all'attività politica, candidandosi alle elezioni amministrative della città di Rieti. Eletto consigliere comunale nel 1946, Cirese militò nel PSI e poi nel PSIUP, sino ad assumere nel 1957 il ruolo di

50 A. M. Cirese, *A proposito di canti popolari. Risposta a 'Il Popolo Sabino'*, «Progresso liberale. Organo della sezione liberale di Rieti», a. I, 1945, n. 9.

responsabile nazionale del settore cultura⁵¹. Per lo svolgimento dell'attività di consigliere comunale, provinciale e di dirigente di partito, Cirese ritenne di poter fare leva sul sapere demologico, il quale fu ritenuto in grado di comprendere meglio le masse popolari, anche in vista di una loro politicizzazione a "sinistra". Superati gli approcci romantici, in cui il popolo era assunto quale corpo indistinto dai forti valori patriottici, e il folklore quale sopravvivenza di remota origine, era il caso di evidenziare la vitalità della cultura popolare, specie là dove questa si mostrasse attraversata non soltanto da elementi arcaici e conservatori ma anche caratterizzata da istanze moderne e riformiste. Secondo questa linea, ispiratasi alla figura dell'intellettuale interventista, risolto di una demologia militante, venne alla luce il 12 aprile 1950 sulle pagine del quotidiano "Avanti", organo del partito socialista, l'articolo *Storicismo ristretto*⁵². Qui, proprio a partire dallo studio della poesia popolare, si indicava una nuova strada che apriva verso una storicismo allargato, che superasse le ristrettezze di un sapere espressione della borghesia, incapace di scorgere nella cultura popolare nient'altro che rottami e sfasciumi di antica provenienza. Se in quest'articolo venne fatto soltanto un fugace cenno a de Martino, il saggio *Note Lucane* del 1950, intanto apparso su "Società", fu apertamente richiamato in un successivo intervento di Cirese. Nell'articolo apparso l'8 maggio 1951 ancora su l'"Avanti", *Il volgo protagonista*⁵³, in cui si avverte la lettura di Gramsci nella parte in cui il folklore venne definito un "complesso intrecciarsi e sovrapporsi di elementi di diversa età, natura e provenienza", folklore dai confini non facilmente definibili, Cirese, anche alla luce del canto della Rabata registrato da de Martino⁵⁴, evidenziò come il proletariato fosse "proteso in slanci di ribellione e di affermazione della propria presenza di classe".

Negli anni in cui Cirese si impegnò nella diffusione sulla stampa nazionale di queste tematiche, venne sempre più a maturazione il bisogno di un contatto ravvicinato con il campo. Incontrati i contadini nelle piazze in occasione delle diverse campagne elettorali, era adesso il caso di recarsi nelle loro abituali dimore. Ecco, quindi, nel 1951, prendere corpo uno studio diretto sul terreno,

51 Su questi aspetti cfr. A. Fanelli, *Come la lapa...*, cit.; Id., *Il socialismo e la filologia. Il carteggio tra Alberto Mario Cirese e Gianni Bosio (1953-1970)*, «Lares», anno LXXIII, n. 1, pp. 171-229; Id., *La cultura socialista e gli studi antropologici. Lelio Basso, Gianni Bosio e Alberto Mario Cirese*, in *Novecento contemporaneo. Studi su Lelio Basso*, a cura di Giancarlo Monina, Ediesse, Roma 2009, pp. 67-95;

52 A. M. Cirese, *Storicismo ristretto*, «Avanti», 12 aprile 1950, ora in P. Clemente, M. L. Meoni, M. Squillacioti, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Edizioni di Cultura Popolare, Milano 1976.

53 A. M. Cirese, *Il volgo protagonista*, «Avanti», 8 maggio 1951.

54 Al Cirese impegnato sulle colonne de l'"Avanti" nel difficile compito di mostrare al Partito Socialista Italiano la bontà, sul piano dell'azione politica, di uno studio innovativo del folklore, non poteva naturalmente non rispondere chi, quel tipo particolare di studio, lo aveva in qualche modo concepito. Ed ecco quindi apparire su l'"Unità" del 26 giugno 1951 l'intervento *Il folklore progressivo (Note Lucane)*, da parte di un de Martino che dopo aver militato nel partito socialista, era poi passato in quello comunista.

indirizzato a fare luce sulle condizioni di vita dei contadini della Piana di Rieti, precisamente di Girgenti, nel Cicolano. È a quell'esperienza che va ricondotto l'articolo *Poesia popolare e cultura*, apparso su "Mondo operaio" nel settembre del 1951, in cui la poesia popolare fu impiegata per mostrare quanto la coscienza di classe, intesa quale presa d'atto del malessere diffuso, fosse ormai affermata tra il popolo, sebbene al di fuori di un chiaro disegno politico di "rivolta rivoluzionaria"⁵⁵. Ed è proprio in questa succinta esperienza di terreno, dedicata alla raccolta della poesia popolare e di storie di vita, di stati d'animo e di valutazioni intorno alle pratiche quotidiane messe in campo per la sopravvivenza, che l'attenzione ricadde nuovamente su alcuni frammenti di pianto funebre.

Il folklore, dunque, da espressione di un "tono psicologico" universale, senza confini di spazio e di tempo, assunse il valore di simbolo di un cammino politico possibile, quello che contadini e intellettuali avrebbero potuto compiere sotto l'egida del Partito Socialista, la cui bandiera risultava sorretta dal popolo, e ben illuminata dagli studiosi.

4. BIOGRAFIE MULTIPLE: STORIE DI VITA E DI STUDI

Cirese, giunto attraverso la guida del padre allo studio della poesia popolare e, con il sostegno di Toschi, all'analisi metrica e melodica del pianto funebre, si era ritrovato a prestare ascolto alla voce dei contadini socialisti della Piana di Rieti. Sulla scia di sollecitazioni intellettuali (la lettura di de Martino, di Gramsci, ecc.), quanto di esperienze personali, mediate dalla militanza politica e dall'impegno nella pubblica amministrazione, lo studioso-militante venne oltrepassando il campanile, per ampliare la coscienza storiografica, alla volta prima di Roma (della Scuola di Etnologia di Pettazzoni), e poi di Parigi (del prestigioso *Musée de l'Homme*). Dagli interessi primordiali nel campo del folklore, dunque, Cirese si ritrovò sul *coté* etno-antropologico, secondo un percorso analogo (ma di senso inverso) seguito da de Martino, il quale mossosi inizialmente sul terreno degli studi storico-etnologici, si ritrovò tra i relitti folklorici meridionali, per collocarsi nuovamente in orizzonti e problematiche più generali a fine carriera.

In che modo si rende possibile ricucire questi aspetti della biografia ciresiana, connessi a percorsi di vita disparati, maturati in ambito familiare, universitario e politico, per ricollegarli ad uno schema di lettura più ampio che conduca a *Cultura egemonica e culture subalterne* (d'ora innanzi Cecs), e permetta di andare anche oltre?

Dalla consultazione di una fonte privilegiata, la bibliografia redatta da Eugenio Testa⁵⁶ che conta complessivamente ben 660 titoli (tra recensioni,

55 Alcuni di questi temi si ritrovano nell'articolo *Come mi suoni, commare, ti ballo*, apparso ancora su l' "Avanti" nel novembre 1951.

56 *Scritti e altri lavori di Alberto Mario Cirese, Bibliografia*, a cura di E. Testa, con tre interventi di G. Angioni, P. Clemente, P. G. Solinas, Biblioteca di Lares, vol. LXIV, Leo S. Olschki, Firenze 2011.

articoli, saggi, monografie, libri miscellanei, prodotti informatici, relazioni, ecc.), si evince che Cecs costituisce la 283° entrata. Si tratta di uno dei pochi volumi di Cirese, la cui produzione scientifica risulta caratterizzata dalla scrittura di saggi brevi, spesso confluiti in volumi miscellanei, piuttosto che di libri monografici.

Quasi trent'anni separano Cecs dal primo contributo a stampa apparso nel 1945. Rispetto a questo lungo arco temporale che precede Cecs, è possibile svolgere una periodizzazione estesa ad indicatori desunti da biografie multiple, ma intrecciate, relative alla storia personale, alla storia intellettuale-scientifica, infine a quella accademica, tutte interconnesse ovviamente agli scenari socio-politici ed accademici più vasti. I periodi individuati sono cinque.

1. 1945 (Gli anni della formazione in ambito familiare e universitario).

Si tratta degli anni giovanili di Cirese, in cui prende forma una spiccata vicinanza intellettuale e si configura una profonda condivisione di interessi con il padre, raccoglitore di canti popolari e autore di poesie vernacolari. Risale a questo periodo la formazione universitaria condotta nell'alveo degli studi letterari e demologici presso l'Università di Roma e la redazione della tesi di Laurea sotto la guida di Paolo Toschi. Questo periodo ha termine con i primi approfondimenti sulla poesia popolare confluiti nella *Premessa* del 1945 alla raccolta *Canti popolari della provincia di Rieti* del padre.

2. 1945-1951 (Gli anni dell'impegno politico e della mobilitazione intellettuale).

Sono gli anni del precariato postlaurea, dell'iscrizione al Partito Socialista (del viaggio nel 1947 in Cecoslovacchia) e delle prime attività politiche svolte a Rieti in qualità di consigliere comunale e provinciale. Risale a questo periodo la collaborazione con testate rilevanti di caratura nazionale, quali "Avanti", "Paese Sera", "Socialismo", unitamente al primo saggio scientifico apparso su una rivista specialistica⁵⁷. Sono gli anni dell'incontro con i contadini socialisti della Piana di Rieti, da cui prenderà sempre più forma una demologia militante posta a servizio dell'azione riformista del Partito Socialista.

Questo periodo trova nell'iscrizione, del 1951, alla Scuola di Etnologia di Pettazzoni, un importante punto di svolta, che senza interrompere l'attività politica segna l'apertura di nuovi e più disparati itinerari di studio.

3. 1951-1957 (Gli anni degli approfondimenti scientifici, tra folklore ed etnologia).

Parallelamente all'attività politica, Cirese si concentra sui suoi interessi scientifici che scorrono in questi anni lungo una doppia direttrice, in cui ai primordiali studi nel campo del folklore si unisce l'approfondimento di tematiche di più ampio respiro etnologico. Tale molteplicità d'interessi è testimoniata non soltanto dalle vicende romane e parigine già viste, ma anche dalla produzione scientifica e dall'attività redazionale nella rivista "La Lapa", fondata insieme al padre, in cui Cirese è animatore di dibattiti che concerno-

57 A. M. Cirese, *Nenie e prefiche nel mondo antico...*, cit..

no la cultura popolare, ma allo stesso tempo si occupa della divulgazione di Lévi-Strauss, e dà spazio all'antropologia culturale americana, all'antropologia visuale, ecc.. Oltre agli studi sulla poesia popolare, in questi anni Cirese affronta alcune problematiche generali che riguardano gli studi demologici, sia sul versante della ricostruzione storica⁵⁸ che della definizione statutaria⁵⁹. Inoltre, senza alcun apparente conflitto di competenza, recensisce su "Lares" un volume di Grottanelli (*Sui Pescatori dell'oceano indiano*), e collabora con de Martino alla redazione delle dispense *Introduzione allo studio dell'etnologia*, scrivendo un capitolo che lo pone decisamente oltre il versante folklorico, *L'organizzazione sociale e la parentela*.

L'attività di studio svolta lungo queste direttrici doppie viene poi canalizzata verso l'alveo più solido di cui il settore antropologico potesse all'epoca disporre, quello demologico. Mentre altri giovani studiosi sperimenteranno tempi di inserimento nel mondo accademico molto lunghi, andandosi a collocare sul versante dell'etnologia, altri dell'americanistica e dell'antropologia culturale, con de Martino invece inseritosi in quello della storia delle religioni, Cirese assumerà nel 1957 la libera docenza in *Letteratura delle tradizioni popolari*, punto di partenza per la sua carriera accademica⁶⁰.

4. 1957-1961 (Gli anni dell'accesso all'insegnamento universitario, specificatamente demologico).

Acquisita la libera docenza, Cirese avvia l'insegnamento a Cagliari. Avviati gli studi quale demologo negli anni della tesi di Laurea, apertosi verso sollecitazioni extrafolkloriche nell'ambito della Scuola di Etnologia di Pettazzoni e degli anni demartiniani e parigini, Cirese si ritroverà imbrigliato tra le fitte maglie di una disciplina che lo costringerà al restringimento significativo, sebbene provvisorio, dei suoi interessi di studio. Sono questi gli anni dell'impegno nella sistematizzazione critica degli studi sulla poesia popolare, della ricerca dedicata alla cultura sarda, degli approfondimenti sulla storia degli studi, unitamente ai primi tentativi di chiarificazione teorico-metodologica della disciplina. Questa fase termina nel 1961 con la partecipazione al concorso a cattedra e la stabilizzazione accademica.

5. 1961- 1973 (Gli anni dell'ordinariato).

A partire dal 1961 Cirese occuperà la cattedra di ruolo di Storia delle tradizioni popolari a Cagliari dove, nel 1970-71, insegnerà anche Antropologia culturale, mentre nel 1972-'73 avrà inizio l'attività didattica a Siena, e l'anno successivo a Roma. In queste sedi Cirese sarà docente di Antropologia culturale, con la puntuale adozione di Cecs⁶¹. In questi anni l'attività di Cirese

58 Cfr. A. M. Cirese, *Gli studi di tradizioni popolari nel Molise. Profilo storico e saggio di bibliografia*, De Luca, Roma 1955.

59 Su questo fronte, come si vedrà più avanti, decisivo il saggio *Gli studi demologici come contributo alla storia della cultura*, «Lares», 22, 1956, pp. 66-75.

60 Su questi aspetti cfr. E. V. Alliegro, *Antropologia italiana...*, cit.

61 Cfr. P. Clemente, E. Testa, a cura di, *Insegnamenti di Alberto Mario Cirese*, Cisu, Roma 2002.

si dispiega lungo più direzioni, che difficilmente sono riconducibili soltanto al versante demologico. Meno pressato da confini disciplinari piuttosto netti imposti dai concorsi universitari, Cirese è più libero. In questo periodo, pur continuando ad occuparsi di poesia popolare, e pur mostrando un forte radicamento nel campo demologico, Cirese è protagonista del rinnovamento degli studi italiani lungo almeno nove direttrici, concorrendo: 1. alla (ri)definizione di alcuni repertori della cultura popolare e all'ampliamento degli oggetti di studio⁶²; 2. all'impiego di tecniche innovative di registrazione, catalogazione ed elaborazione di repertori della cultura popolare⁶³; 3. al rinnovamento teorico-metodologico, anche attraverso l'impiego di paradigmi strutturalisti e formalisti⁶⁴; 4. al dibattito e alla discussione intorno ad importanti indirizzi teorico-metodologici che investono lo storicismo, Gramsci, ecc.⁶⁵; 5. alla (ri)scrittura della storia degli studi⁶⁶; 6. all'introduzione critica di tradizioni di

62 A. M. Cirese, *Arte popolare tradizionale e arte popolare oggi*, «D'Ars Agency», 7-8, 1966-'67, n. 5, pp. 9-10; Id., *I musei del mondo popolare: collezioni o centri di propulsione della ricerca?*, «Architetti di Sicilia», 1968, n. 17-18, pp. 13-21; Id., *Per una nozione scientifica di arte popolare*, in *Arte popolare moderna*. Atti del XV Convegno internazionale artisti critici scrittori, Verucchio 17-19 settembre 1966, a cura di R. Fratini, Cappelli, Bologna, 1968, pp. 11-21; Id., *Revisione di nozioni correnti: lo stornello*, in *Studi in onore di Carmelina Naselli*, Università degli Studi, Catania, 1968, vol. 2, pp. 87-103; Id., *I proverbi: note sulla definizione*, in *La letteratura popolare nella valle Padana*, Atti del III Convegno di studi sul folklore padano, Modena 19-22 marzo 1970, Olschki, Firenze, pp. 75-95.

63 A. M. Cirese, E1/RB. *Esperimento di elaborazione elettronica IBM di cento testi di canti popolari della raccolta Barbi*, Roma, 1967 (poligrafato); Id., *Indicazioni generali per la registrazione di fiabe e di altri documenti orali della vita popolare per conto della Discoteca di Stato*, Roma, 1968 (ciclostilato); Id., *Norme per le operazioni di registrazione e sistemazione dei dati relativi alla raccolta di fiabe e altri documenti orali della vita popolare per conto della Discoteca di Stato*, Roma 1968 (ciclostilato).

64 A. M. Cirese, *Struttura e origine morfologica dei mutos e dei mutettus sardi*, «Studi Sardi», 18, 1962-63, pp. 198-381; Id., *Prime annotazioni per un'analisi strutturale dei proverbi*, Università di Cagliari, a. a. 1968-'69.

65 A. M. Cirese, *Folgore da S. Gimignano e il crimine di lesa maestà*, «Avanti», n. 13, 1969, pp. 578-582; Id., *Concezioni del mondo, filosofia spontanea, folklore*, in *Gramsci e la cultura contemporanea*, in Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani, Cagliari 23-27 aprile 1967, a cura di P. Rossi, Editori Riuniti, Roma 1969-'70, pp. 299-328.

66 A. M. Cirese, *Nota sui "Canti del popolo veneziano" di Angelo Dalmedico*, in A. Dalmedico, *Canti del popolo veneziano*, a cura di A. M. Cirese, Edizioni del Gallo, Milano, 1967, pp. 237-247; Id., *Giuseppe Pitrè tra storia locale e antropologia*, in *Pitrè e Salomone Marino*, Atti del Convegno di studi per il 50° anniversario della morte di G. Pitrè e S. Salomone Marino, Palermo 25-27 novembre 1966, Flaccovio, Palermo 1968, pp. 19-49; Id., *Gli studi di poesia popolare nell'Ottocento: Ermolao Rubieri e Costantino Nigra*, in *Letteratura italiana. I critici*, a cura di C. Grana, Milano, Marzorati, 1969, Vol. 1, pp. 239-277; Id., *Ultimi sviluppi delle scienze etno-antropologiche*, in *Storia della scienza*, a cura di M. Daumas, Laterza, Bari, 1969, pp. 1196-1199; Id., *L'inchiesta murattiana del 1811. Documenti inediti sulle fogge di abiti nel Molise*, in *Almanacco del Molise*, 1973, Nocera Editore, Campobasso 1972, pp. 47-80.

studio e di autori non italiani⁶⁷; 7. all'organizzazione di centri di ricerca⁶⁸; 8. allo studio della cultura regionale (per lo più sarda)⁶⁹.

Oltre a questi filoni di studio, l'operosità di Cirese verrà dispiegandosi lungo un nono ambito, quello che risulterà decisivo ai fini della redazione di CECS. Si tratta del Cirese dedito al chiarimento statutario della disciplina e alla sua sistematizzazione manualistica. Nel 1961, appena investito dell'importante ruolo di professore di ruolo, Cirese, evidentemente per ineludibili esigenze di ordine didattico, avvertì il bisogno di redigere delle apposite dispense. Piuttosto che affidarsi ai manuali a firma del suo maestro Toschi⁷⁰ ed, evidentemente, esclusa la possibilità di ripiegarsi sui testi antecedenti di Corso⁷¹ e di Cocchiara⁷², Cirese mise subito in cantiere l'ambizioso progetto di scrittura manualistica, che lo avrebbe condotto dopo oltre dieci anni alla redazione di Cecs. Le dispense *Il folklore come studio dei dislivelli interni di cultura delle società superiori*⁷³, adottate nell'anno accademico 1961-62 a Cagliari, devono essere considerate le premesse, le fondamenta, su cui Cecs verrà ad erigersi, mentre l'intervento preparato per il secondo convegno nazionale di antropologia culturale tenutosi a Roma nel maggio del 1963 titolato *L'antropologia culturale e lo studio delle tradizioni popolari intese come dislivelli interni di cultura delle società superiori*⁷⁴, e il saggio *I dislivelli interni di cultura nelle civiltà*

67 A. M. Cirese, *Introduzione alla lettura di Sumner*, «Quaderni di Sociologia», II, 1962, pp. 375-396; C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, a cura di A. M. Cirese, Feltrinelli, Milano, 1969 (ed. or. 1947); Id., *Prefazione*, in E. E. Evans-Pritchard, *Introduzione all'antropologia sociale*, Laterza, Bari 1971 (ed. or. 1951), pp. VII-L; Id., *Introduzione*, in V. J. A. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Boringhieri, Torino 1972 (ed. or. 1946), pp. 5-19.

68 A. M. Cirese, *Proposta di regolamento per l'Istituto Ernesto De Martino (Sezione archivi e biblioteca)*, in *Il Nuovo Canzoniere Italiano. Discussioni di temi e decisioni organizzative*, Milano, ottobre-dicembre 1965, a cura di C. Bermani, G. Dallò, M. L. Straniero, Edizioni del Gallo, Milano 1966, pp. 113-117.

69 A. M. Cirese, *L'assegnazione collettiva delle sorti e la disponibilità limitata dei beni nel gioco di Ozieri e nelle analoghe cerimonie vicino-orientali e balcaniche*, in *Atti del Congresso di studi religiosi sardi*, Cagliari 24-26 maggio 1962, CEDAM, Padova 1963, pp. 175-193; Id., *Considerazioni sul mondo tradizionale sardo*, in *Sardegna*, Electa, Milano 1969, pp. 165-176; Id., *Sardegna: folklore. Mito e realtà storica*, in *Santi, streghe, diavoli. Il patrimonio delle tradizioni popolari nella società meridionale e in Sardegna*, a cura di L. M. Lombardi Satriani, Sansoni, Firenze 1971, pp. 423-431.

70 P. Toschi, *Guida allo studio delle tradizioni popolari*, Edizioni italiane, Roma 1941; Id., *Il folklore*, Universale Studium, Roma 1951; Id., *Guida allo studio delle tradizioni popolari*, Boringhieri, Torino 1962.

71 R. Corso, *Il folklore. Storia, oggetto, metodo, bibliografia*, L. Da Vinci, Roma 1923; Id., *Il folklore. Storia, oggetto, metodo, bibliografia*, R. Pironti, Napoli 1943.

72 G. Cocchiara, *Folklore*, Hoepli, Milano 1927.

73 Ora in A. M. Cirese, *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali*, Meltemi, Roma 1997, pp. 9-162.

74 La relazione venne pubblicata nel 1966 dalla rivista "De Homine", ora con il titolo *Antropologia culturale e tradizioni popolari*, in A. M. Cirese, *Dislivelli di cultura....cit.*, pp. 165-174.

superiori apparso in *Ethnologica* di Grottanelli del 1965⁷⁵, ulteriori tappe di un lungo processo di messa a punto di una specifica area di studio, che troverà nella prima edizione del 1971⁷⁶, e nell'intervento svolto per il *Folklore Institute*, apparso successivamente⁷⁷, dei momenti importanti di ulteriore verifica.

5. CULTURA EGEMONICA E CULTURE SUBALTERNE: LA "NORMALIZZAZIONE" DEGLI STUDI DEMOLOGICI

Quando, nel 1973, venne alla luce la seconda e definitiva edizione di Cecs, Cirese era un ordinario affermato, chiamato ad insegnare Antropologia culturale a Siena e a Roma⁷⁸, in un contesto accademico in cui il sapere antropologico risultava ormai distinto in tre filoni autonomi e finanche istituzionalizzati. Antropologia culturale, Etnologia e Storia delle tradizioni popolari, infatti, sebbene a seguito di percorsi differenziati che avevano fatto registrare tempi di ingresso nel mondo dell'università molto diversi, si ritrovavano a comporre il variegato puzzle delle discipline dell'uomo, quelle che sarebbero state unificate ufficialmente in un unico settore disciplinare nel 1975⁷⁹.

La prima disciplina ad ottenere un insegnamento di ruolo (fatta eccezione per Etnologia africana affidata a Raffaele Corso sin dal 1933) fu proprio quella di Cirese, per la quale ciò si verificò nel 1949 con il concorso a cattedra vinto da Giuseppe Cocchiara, Paolo Toschi e Carmelina Naselli, seguiti nel 1961 da Giuseppe Bonomo, Giovanni Battista Bronzini e Cirese. L'Etnologia, invece, raggiunse tale ambito traguardo nel 1967 con Vinigi Lorenzo Grottanelli, Vittorio Lanternari e Ernesta Cerulli, ai quali fecero seguito nel 1969 Renato Boccassino, Bernardo Bernardi e Guglielmo Quariglia. L'ultima disciplina ad ottenere il pieno accesso al mondo accademico fu l'Antropologia culturale che tagliò il nastro nel 1971, con Carlo Tullio-Altan, Tullio Tentori e Guido Sertorio. Prima ancora che venissero istituite queste cattedre stabili, molti dei docenti ai quali furono affidate, diedero alle stampe dei manuali. Questi scritti, con l'evidente funzione didattica, furono in realtà impiegati anche quale forte investimento identitario, proiettati a testimoniare la solidità della disciplina, e dei rispettivi cultori, in vista dell'ottenimento del pieno e definitivo riconoscimento accademico. A differenza di molti degli studiosi citati (come, ad

75 A. M. Cirese, *I dislivelli interni di cultura nelle civiltà superiori*, in V. L. Grottanelli, *Ethnologica. L'uomo e la civiltà*, vol. I, Labor, Milano 1965, pp. 415-461.

76 A. M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo 1971.

77 A. M. Cirese, *Folklore in Italy: a historical and systematic profile and bibliography*, in C. Bianco, a cura di., numero monografico di «Journal of the Folklore Institute», vol. XI, n.1.2, 1974, pp. 7-79.

78 Cfr. P. Clemente e E. Testa, a cura di, *Alberto Mario Cirese...*, cit.

79 Cfr. E. V. Alliegro, *Antropologia italiana...*, cit.

esempio, Corso, Cocchiara, Toschi, Tullio-Altan⁸⁰, Tentori⁸¹ e Grottanelli⁸²), al Cirese autore di *Cecs*, una cattedra al momento della stesura del suo manuale era già stata conferita, mentre la disciplina era tutt'altro che priva di autonomia istituzionale e di un congruo riconoscimento accademico. Se la disamina della produzione manualistica demoetnoantropologica induce pertanto a ricercare altrove le ragioni dell'impegno ciresiano, dall'altra lascia affiorare imprescindibili punti di riferimento, con i quali la scrittura di *Cecs* dovette senz'altro confrontarsi, sino alla decisione di assumere come archetipo non tanto i compositi manuali di etnologia e di antropologia esistenti, piuttosto quelli di demologia (di Corso, Cocchiara e Toschi) rispetto ai quali *Cecs*, pur discostandosi nei singoli contenuti, avrebbe conservato rigorosamente l'articolazione complessiva, vale a dire la suddivisione in storia, oggetto e metodo⁸³. La spiccata difformità rispetto alla manualistica etno-antropologica e la pronunciata uniformità rispetto a quella demologica inducono a considerare *Cecs* quale opera ispirata ad una progettualità rifondatrice finalizzata al consolidamento disciplinare, una progettualità capace di mostrare, in antitesi a de Martino, la bontà della demologia quale scienza autonoma, a partire da un intervento olistico che della disciplina esaminasse la dimensione epistemologica, teorico-metodologica, terminologico-concettuale, storica. Una molteplicità di piani di intervento attraversa *Cecs*, al cui servizio, dunque, Cirese pose naturalmente tutto il suo bagaglio conoscitivo ed esperienziale, a partire da una specifica delimitazione dell'oggetto di studio, il subalterno di casa nostra, per una demologia pensata quale studio dei "dislivelli interni di cultura"⁸⁴. Quest'ultimi, certamente da porre in relazione alla concezione gramsciana⁸⁵ della società pensata in termini dicotomici di classi contrapposte, in realtà restituivano la distanza che intercorreva tra l'egemonico e il subalterno, presentandola come nesso indissolubile, quale relazione che unisce dividendo, che divide unendo. Tale metafora spaziale, capace di dischiudere simbolicamente ben altri mancati allineamenti e divaricazioni, venne tratteggiandosi nel corso del periodo dell'impegno politico, per risultare maggiormente sviluppata negli anni dei primi studi postlaurea. Già nell'articolo *Un pianto incomprensibile* apparso il 25

80 C. Tullio Altan, *Antropologia funzionale*, Bompiani, Milano 1968.

81 T. Tentori, *Antropologia culturale*, Studium, Roma 1960.

82 V. L. Grottanelli, *Principi di etnologia*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1960.

83 Per ragioni di carattere editoriale, il manuale di Cirese si presenta privo di una quarta parte, quella relativa ai repertori, che Cirese aveva in realtà preparato (notizia fornita all'autore direttamente da Cirese nel corso di una lunga intervista svoltasi a Roma l'11 febbraio 2010).

84 Piuttosto interessante quanto dichiarato da Cirese nel 1997, intervistato da Clemente e Testa: "L'elaborazione sui dislivelli interni e dislivelli esterni di cultura mirava a una sistemazione statutaria più larga per le due discipline allora esistenti (etnologia e storia delle tradizioni popolari)", in A. M. Cirese, *Dislivelli di cultura...*, cit., p. 204.

85 Su questi aspetti si veda, F. Dei, Gramsci, *Cirese e la tradizione demologica italiana*, «Lares», n. 2, anno 2011, pp. 501-518.

marzo 1950, in cui Cirese accennò ad un programma di ricerche demologiche indirizzato allo studio della “cultura delle classi subalterne”, e poi via via negli articoli successivi di quegli anni, l’impiego della griglia concettuale egemonico-subalterno risulta essere elemento consolidato, sebbene ancora privo di un chiaro riferimento al termine “dislivelli”, che invece pare compaia la prima volta in un intervento del 1956, quando Cirese presentò a Cagliari una relazione al VI Congresso Nazionale di Tradizioni Popolari:

C’è un dato reale nella condizione strutturale e culturale della nazione, ed è l’esistenza di profondi *dislivelli di cultura*, l’esistenza di “periferie” che solo molto mediatamente si legano al movimento del mondo culturale ufficiale o egemonico. E c’è quindi un problema reale nella storia della cultura della nazione, ed è il problema del riconoscimento delle modalità effettive con cui di volta in volta si sono stabiliti e si stabiliscono i rapporti tra cultura tra centro e periferie, tra mondo dirigente e mondo diretto⁸⁶ (corsivo non presente nell’originale).

Le società occidentali risultavano attraversate da profondi dislivelli, gli stessi richiamati anche negli studi di linguistica, che naturalmente non restituivano la distanza altimetrica tra luoghi disseminati nello spazio, semmai la voragine tra “centro” e “periferia”, vale a dire tra classi sociali appartenenti alla stessa nazione, che soltanto la retorica risorgimentale prima, e totalitaria dopo, avevano occultato sotto il cliché del popolo-nazione.

Sulle pagine de “La Lapa” del 1955 Cirese aveva affrontato il tema della circolazione culturale⁸⁷, con un richiamo a Pier Paolo Pasolini che aveva fatto uso dei termini “alto” e “basso”, riferendosi all’esistenza di due culture, corrispondenti a due mondi sociali. Se resta da accertare quanto la concezione ciresiana dei dislivelli fosse direttamente connessa alla distinzione tra “alto” e “basso”, fuori discussione risulta invece il suo legame con i passi dati sulla scena politica e culturale dei primi anni Cinquanta. Così come altrettanto scontate sembrano le ragioni che portarono Cirese ad aggredire alcune questioni teoriche, concettuali e terminologiche, e ad innestare sulla tradizione nostrana demologica (la parte A di Cecs), alcune correnti di studio specificatamente etno-antropologiche affluite nella parte Q⁸⁸, secondo il proposito non di delegittimare la demologia, ma di rafforzarne l’impianto teorico-metodologico.

Come è possibile interpretare tale azione di selezione e di ricomposizione disciplinare? Alla luce di quanto sinora evidenziato, sembra ipotizzabile ritenere che le ragioni di tali scelte vadano ricercate nella formazione di Cirese, e ascritte al suo modo di intendere la scienza dell’uomo, pensata come sapere

86 A. M. Cirese, *Gli studi demologici...*, cit., p. 70.

87 A. M. Cirese, *Di alcuni problemi di circolazione culturale*, «La Lapa», anno III, n. 3-4, 1955, pp. 110-111.

88 In questa sezione del volume Cirese per affrontare alcune questioni cardine connesse al concetto di cultura, di popolo e popolare, di nascita dei fatti folklorici, ritenne di dover dialogare con Benedict, Herskovits, Bogatyrev, unitamente a Toschi e Cocchiara (quello della svolta storicista), oltre che con Gramsci, Barbi, Santoli.

capace di travalicare i confini troppo angusti delle rigide ripartizioni disciplinari, secondo l'insegnamento e l'esempio di Pettazzoni e di de Martino. Così concepito, Cecs può essere inteso quale elemento che si colloca sul punto di massima tensione laddove si incrociano la linea di sviluppo della demologia italiana (che Cirese intese ereditare e rifondare) e quelle correnti etnoantropologiche che costituivano un elemento importante della sua formazione e del coevo panorama istituzionale italiano. Ed è proprio da tale configurazione che verranno progressivamente affermandosi le discipline demoetnoantropologiche, destinate da lì a poco a ritrovarsi accorpate, e alla cui denominazione Cirese concorse in maniera decisiva. Del resto, è alla luce di tale rimappatura che trovò nel concetto di cultura un perno fondamentale, che si rende intellegibile la recensione a firma di Bernardo Bernardi (autore nel 1974 di un manuale sottotitolato, non a caso, *Introduzione agli studi etno-antropologici, poi divenuto demoetnoantropologici*)⁸⁹, il quale salutò con entusiasmo l'uscita del volume ciresiano, assunto quale esempio concreto di superamento del folklore quale disciplina autonoma.

Per legittimare il processo di rifondazione della demologia, Cirese mise a frutto i suoi precedenti, numerosi studi, dedicati alla storia della disciplina. A differenza dei manuali di etnologia e di antropologia di quegli anni, i quali ancoravano il proprio sapere a tradizioni altre, Cirese intese richiamare molteplici e diversificate esperienze italiane di studio e di ricerca, delineando un percorso che da posizioni incerte dei precursori settecenteschi, si sarebbe progressivamente affinato per mano dei fondatori ottocenteschi, sino ad assumere la fisionomia moderna ad opera dei riformatori novecenteschi. Recuperando sia quegli autori che avevano svolto studi filologico-letterari, quanto quelli che erano stati impegnati in progetti di documentazione e di sistematizzazione empirica e di analisi comparativa di più ampio raggio, senza escludere quanti si fossero mostrati sensibili alle problematiche sociali, nell'approccio storiografico di Cirese è facilmente percepibile una chiara strategia protesa a fare della storia uno strumento di identizzazione⁹⁰, volto ad isolare tradizioni di studio e a delimitare scuole di pensiero. Assumendo la critica mossa da Toschi alla *Storia del folklore* di Cocchiara, colpevole di aver intrecciato etnologia e folklore, ad emergere in Cecs è una linea ascendente che senza l'impiego di fonti archivistiche procedeva disegnando l'evoluzione progressiva di un sapere definito tale nel momento in cui cessava di studiare genericamente i popoli, per dedicarsi all'analisi del popolo inteso quale classe sociale. Da qui, probabilmente, l'idea di espungere Vico, presente nei contributi ciresiani precedenti, indicato quale precursore nei manuali sia di etnologia che di antropologia culturale. Da qui, inoltre, la decisione di rivedere il giudizio che

89 B. Bernardi, *Uomo, cultura, società. Introduzione agli studi etno-antropologici*, Franco Angeli, Milano 1974. In un'edizione successiva del 1991 il sottotitolo sarà *Introduzione agli studi demo-etno-antropologici*.

90 Cfr. E. V. Alliegro, *Antropologia Italiana...*, cit., pp. 6-12.

nella storiografia pregressa, specie di Corso e Cocchiara, era stato elaborato a proposito di Giuseppe Pitrè.

Cultura egemonica e culture subalterne oltre a contemplare, in quanto manuale, la dimensione dell'oggetto⁹¹ e della storia, intese andare oltre, presentando una parte molto intima del modo di fare scienza adottato da Cirese, che intese prendere di petto alcune problematiche molto delicate su cui ancora si percepiva l'eco della lezione crociana: la dicotomia tra struttura e storia, tra unicità e regolarità. Sulla scia di Dilthey e di Abbagnano (già citati in precedenza), Cecs, dunque, è un volume in cui viene presentata una visione specifica del sapere maturata da Cirese lungo una linea di sviluppo che si dipana senza discontinuità dai primi anni Cinquanta sino ai primi anni Settanta, per poi andare oltre. In più di un'occasione Cirese, in relazione alla diatriba, ritenuta superabile, storia-struttura, aveva lasciato intendere che non ci fossero metodi migliori di altri, piuttosto che ciascuno facesse vedere della realtà cose che sfuggivano ad altri. Se la sua formazione filologica-demologica lo condusse a non disdegnare i fatti nella loro singolarità, la vicinanza agli studi strutturalisti lo portò a strizzare gli occhi alle regolarità più profonde. Da questo punto di vista prende sempre più forma l'idea che Cecs debba essere ricondotto a concezioni del sapere costitutive e fondative della visione ciresiana della scienza, e che queste vadano ricondotte ai suoi anni formativi. Cecs, dunque, non è soltanto un manuale dall'evidente *mission* (ri)fondativa della demologia, ma anche un volume molto chiaro che non elude il tema del confronto epistemologico circa le fondamenta del sapere e i processi di costruzione della conoscenza.

In un suo saggio minore di inizio carriera, in relazione alla schematizzazione "scienze naturali" e "scienze storico-culturali", Franz Boas precisò che le scienze fossero tutte di pari valore, tutte protese a rispondere alla ricerca della verità, ma corrispondenti a personalità diverse. Gli amanti delle regolarità, spinti da una disposizione estetica, si sarebbero orientati verso un modo di fare scienza basato sulla ricerca di leggi e di costanti. Gli amanti invece dei fenomeni singoli, spinti da una disposizione affettiva, avrebbero seguito la strada individualizzante. *Cultura egemonica e culture subalterne* mostra il doppio volto di Cirese che, come Boas, assunse nei riguardi della scienza una postura sia estetica che affettiva, alla volta di regolarità quanto di individualità.

⁹¹ Quanto all'oggetto di studio, Cirese recuperò anche approcci pregressi, come la seguente annotazione mostra: "I fatti che tradizionalmente costituiscono l'oggetto delle indagini demologiche ci presentano due facce, per così dire, "temporali" e "cronologiche": quello di avere una origine remota, e quella di essere vivi nell'uso presente" (corsivo non presente nell'originale), A. M. Cirese, *Cultura egemonica e...*, cit., p. 24.

6. OLTRE CULTURA EGEMONICA E CULTURE SUBALTERNE: DAL CAMPANILE AL COSMO

Contestualmente alla pubblicazione di Cecs nel 1973, Cirese approdò definitivamente all'Università di Roma, dove sarebbe rimasto sino al pensionamento nel 1991. Sono circa diciotto gli anni di attività che seguirono la pubblicazione di Cecs, un intervallo di tempo quasi analogo a quello che aveva preceduto Cecs, a partire dall'avvio dell'attività universitaria, con l'acquisizione della libera docenza nel 1956.

Il confronto dell'attività scientifica post-Cecs con quella pre-Cecs restituisce anzitutto una chiara coerenza di temi. Cirese, nell'arco della sua lunga attività di ricerca che si protrarrà ben oltre il pensionamento, sino a raggiungere i mesi che precedettero la dipartita nel 2011, passando attraverso l'emeritato del 1997 conferitogli dall'Università di Roma, restò fedele alla maggior parte dei suoi interessi di studio. Se, tuttavia, si assumono in maniera più puntuale i nove filoni individuati negli anni che precedettero Cecs come termine di confronto, ad emergere sono alcuni aspetti piuttosto interessanti, che restituiscono il carattere tanto delle cesure quanto delle discontinuità e di alcune innovazioni. Se resterà sostanzialmente invariata l'attenzione di Cirese serbata allo studio della cultura popolare, disaminata nelle diverse manifestazioni cerimoniali, orali, materiali, ecc., così come la sua partecipazione a discussioni e dibattiti teorico-metodologici (che investirono specie lo strutturalismo e Gramsci), piuttosto significativa risulta la mancata apertura verso scuole ed autori internazionali. Mentre Cirese, in precedenza, si era caricato dell'onere di introdurre in Italia correnti di studio internazionali, negli anni di riferimento si registra un certo ripiegarsi sui confini nazionali, malgrado le traduzioni di alcune sue opere all'estero. Negli anni post-Cecs l'ambito di studio invece che verrà sempre più consolidandosi, sino ad assumere il carattere di filo rosso marcatissimo lungo l'intera carriera, sarà quello che riguarda la storia degli studi. Qui il lavoro di Cirese fu davvero maestoso e senza sosta, con approfondimenti che riguardano non soltanto figure italiane come Tommaseo, Deledda, Santoli, Zanetti, Imbriani, Calvino, ma anche le correnti di studio ottocentesche internazionali. Venuta a mancare, quale terra di elezione per l'analisi della cultura locale la Sardegna, la ricerca di campo non assunse pari rilievo negli anni considerati, mentre l'impegno nella creazione di centri di ricerca e di formazione troverà come momento decisivo per lo sviluppo delle discipline antropologiche l'istituzione a Roma del Dottorato di Ricerca⁹².

Negli anni pre-Cecs l'indole rinnovatrice ciresiana si era manifestata nel campo dell'impiego di tecniche innovative di registrazione, catalogazione ed

92 Nella proposta di istituzione del Dottorato di ricerca, istituito ai sensi degli articoli 68-74 del Decreto Presidenziale n. 382 del 11-07-1980 (Supplemento ordinario della Gazzetta Ufficiale n. 209 del 31-07-1980), Cirese compare come primo firmatario, seguito da G. R. Cardona, D. Carpitella, F. Mori, A. Palmieri, S. Puglisi, C. Rocchi, I. Signorini, mentre quale coordinatore venne indicato V. L. Grottanelli.

elaborazione di repertori della cultura popolare. E sarà proprio questo l'ambito in cui verrà ad imporsi un Cirese che innovò una sua pregressa inclinazione alla ricerca, con una serie di sperimentazioni che estenderanno l'impiego delle nuove tecnologie digitali allo studio del calendario Maya, delle genealogie e della parentela, sino ad arrivare alla proposta di creazione di un metalinguaggio parentale (NLC- GEPR). Se in questo campo resterà invariata l'idea di una disciplina moderna protesa a fare uso della tecnologia, a rinnovarsi fu il quadro problematico soggiacente, che concerne il confronto con lo strutturalismo, il formalismo, alla luce della logica formale e modale, dell'algebra di Boole e dei gruppi di trasformazione di Klein.

Sin dai suoi esordi, il lavoro di Cirese era stato fortemente caratterizzato da una serie di contributi per la sistematizzazione teorico-metodologica della disciplina, di cui Cecs costituisce la punta più avanzata. E dopo Cecs? Che ne sarà del Cirese impegnato a scandagliare incessantemente i confini della disciplina, intanto inerpicatasi, anche grazie al sostegno di Cirese, lungo la strada del fronte unico M-dea? L'ultima ristampa di Cecs, la ventesima, edita nel 2006, non presenta alcun cambiamento, sopravvivendo ben oltre l'accorpamento disciplinare del 1975 di Antropologia culturale, Etnologia e Storia delle tradizioni popolari. Cirese, che a lungo si era confrontato con spinose questioni che riguardavano i confini della scienza antropologica, e che aveva decisamente concorso all'adozione e diffusione dell'espressione "discipline demoetnoantropologiche", preferì occuparsi di altro, delle forme e delle strutture del pensiero⁹³, concentrandosi sull'assemblaggio di volumi miscelanei ricavati da scritti precedenti. La raccolta *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci* (1976); *Oggetti, segni, musei. Sulle tradizioni contadine* (1977); *Segnicità, fabbrilità, procreazione. Appunti etnoantropologici* (1984); *Ragioni metriche. Versificazione e tradizioni orali* (1988); *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali* (1997); *Il dire e il fare nelle opere dell'uomo* (1998); *Tra cosmo e campanile. Ragioni etiche e identità locali* (2003); *All'isola dei Sardi. Per un anniversario 1956-2006* (2006), sono da intendersi quali picchetti di riferimento per tratteggiare una certa direzione di marcia di volta in volta assunta dai variegati interessi ciresiani. Assai indicativo, poi, dei percorsi demoetnoantropologici seguiti, l'ultimo volume curato da Cirese, *Altri sé. Per un'antropologia delle invarianze*, del 2010, in cui compare una sorta di epitaffio scritto da Cirese novantenne a conclusione della sua vita, con la certezza, come evidenziato nel sito <http://www.amciresi.it>, che "non basta allo studiare solo una vita":

Alberto Mario Cirese è tra i più noti antropologi italiani. I suoi studi, numerosi, approfonditi sono notissimi. Autentico innovatore, può essere considerato uno dei

93 A riguardo, assai indicativo risulta il titolo dell'ultimo corso tenuto a Roma nell' a.a. 1990-91, *Contro il pensiero "altro". Dal prelogismo di Lévy-Bruhl al pensiero selvaggio di Lévi-Strauss*.

padri della moderna antropologia. Cirese si è dedicato negli anni alla cultura popolare, all'etologia, alla semiotica, e ha centrato il suo interesse soprattutto sulla comparazione dei fatti culturali, ricorrendo, tra i primi, al computer e all'informatica per la raccolta e il trattamento di dati.

Si è inoltre dedicato al censimento, classificazione, conservazione e valorizzazione dei beni culturali demo-etno-antropologici (denominazione da lui stesso coniata) producendo importanti studi di museografia contadina e arte popolare e raccogliendo preziosi repertori e atlanti demologici. Per Cirese l'unità della mente e dell'esperienza umana sono non solo fondate su dati biologici, ma anche comprovabili con dati culturali. Egli rivendica per l'antropologia la possibilità dello studio delle invarianze accanto a quello delle differenze.

(...). In questo libro Cirese affronta temi quali l'antropologia non fisica, la variabilità culturale, i modelli di comportamento e quelli teorici, il potere del computer, la simulazione informatica, soffermandosi su studiosi come Ernesto De Martino, Lévi-Strauss, Tylor, Morgan. Una pagina fondamentale della attuale antropologia culturale.

Tutto ciò in linea con le radici formative maturate con il padre, il *Musée de l'Homme* di Parigi e i contadini socialisti della Piana di Rieti.

BIBLIOGRAFIA

- Alliegro E. V. *Antropologia Italiana. Storia e storiografia (1869-1975)*, SEID, Firenze 2011.
- Bernardi B., *Uomo, cultura, società. Introduzione agli studi etno-antropologici*, Franco Angeli, Milano 1974.
- Cirese A. M., *Tra cosmo e campanile. Ragioni etiche e identità locali*, a cura di P. Clemente, G. Molteni, E. Testa, postfazione di A. Mancusi, Protagon, Siena 2003.
- Fanelli A., *Come la lapa quand'è primavera. L'attività politica e culturale di Alberto Mario Cirese dal 1943 al 1957 e la rivista "La Lapa"*, Biblioteca Provinciale "Pasquale Albino", 2008.
- Cirese A. M., *Contributo allo studio delle tradizioni popolari nella provincia di Rieti*, Tesi di Laurea, Università di Roma, Facoltà di Lettere, Relatore Prof. Paolo Toschi, correlatore Natalino Sapegno, Anno Accademico 1943-44.
- Cirese A. M., *Premessa*, in *Canti popolari della provincia di Rieti*. Raccolti a cura di E. Cirese, Rieti, Nobili, 1945, pp. V-VIII.
- Cirese A. M., *A proposito di canti popolari. Risposta a 'Il Popolo Sabino'*, «Progresso liberale. Organo della sezione liberale di Rieti», a. I, 1945, n. 9.
- Cirese A. M., *Storicismo ristretto*, «Avanti», 12 aprile 1950, ora in P. Clemente, M. L. Meoni, M. Squillacciotti, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Edizioni di Cultura Popolare, Milano 1976.
- Cirese A. M., *Il volgo protagonista*, «Avanti», 8 maggio 1951.
- Cirese A. M., *Come mi suoni, commare, ti ballo*, «Avanti», novembre 1951.
- Cirese A. M., *Nenie e prefiche nel mondo antico*, «Lares», anno XVII, n. 14, 1951, p. 20.
- Cirese A. M., *Il pianto funebre nei sinodi diocesani*, Ed. La Lapa, Rieti 1953.
- Cirese A. M., *Di alcuni problemi di circolazione culturale*, «La Lapa», Anno III, n. 3-4, 1955, pp. 110-111.
- Cirese A. M., *Gli studi di tradizioni popolari nel Molise. Profilo storico e saggio di bibliografia*, De Luca, Roma 1955.
- Cirese A. M., *Gli studi demologici come contributo alla storia della cultura*, «Lares», 22, 1956, pp. 66-75.
- Cirese A. M., *O naricaljkama u hrvatskim mjestima pokrajine Molise u Italiji*, in *Rad Kongresa folklorista Jugoslavije*, u Varazdinu, 1959, pp. 143-151.
- Cirese A. M., *Un pianto simulato e vero*, «La Lapa», 1953, I, 2, pp. 32-34.
- Cirese A. M., *Una costumanza popolare nelle 'Senili' e nella 'Tancia'*, «Rassegna di cultura e vita scolastica», 6, 4, 1952, pp. 5-6.
- Cirese A. M., *Introduzione alla lettura di Sumner*, «Quaderni di Sociologia», 11, 1962, pp. 375-396.
- Cirese A. M., *Struttura e origine morfologica dei mutos e dei mutettus sardi*, «Studi Sardi Lares», 18, 1962-63, pp.198-381.
- Cirese A. M., *L'assegnazione collettiva delle sorti e la disponibilità limitata dei beni nel gioco di Ozieri e nelle analoghe cerimonie vicino-orientali e balcaniche*, in *Atti del Congresso di studi religiosi sardi*, Cagliari 24-26 maggio 1962, CEDAM, Padova 1963, pp.175-193.
- Cirese A. M., *Proposta di regolamento per l'Istituto Ernesto De Martino (Sezione archivi e biblioteca)*, in *Il Nuovo Canzoniere Italiano. Discussioni di temi e decisioni organizzative*, Milano, ottobre-dicembre 1965, a cura di C. Bermani, G. Dallò, M. L. Straniero, Edizioni del Gallo, Milano 1966, pp. 113,117.

- Cirese A. M., *L'antropologia culturale e lo studio delle tradizioni popolari intese come dislivelli interni di cultura delle società superiori*, «De Homine», nn. 17-18, 1966, pp. 239-247.
- Cirese A. M., *Arte popolare tradizionale e arte popolare oggi*, «D'Ars Agency», 7-8, 1966-'67, n. 5, pp. 9-10.
- Cirese A. M., *E1/RB. Esperimento di elaborazione elettronica IBM di cento testi di canti popolari della raccolta Barbi*, Roma, 1967 (poligrafato).
- Cirese A. M., *Concezioni del mondo, filosofia spontanea, folclore*, in *Gramsci e la cultura contemporanea*, in Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani, Cagliari 23-27 aprile 1967, a cura di Pietro Rossi, Editori Riuniti, Roma 1969-'70, pp. 299-328.
- Cirese A. M., *Nota sui "Canti del popolo veneziano" di Angelo Dalmedico*, in A. Dalmedico, *Canti del popolo veneziano*, a cura di A. M. Cirese, Edizioni del Gallo, Milano 1967, pp. 237-247.
- Cirese A. M., *I musei del mondo popolare: collezioni o centri di propulsione della ricerca?* «Architetti di Sicilia», 1968, n. 17-18, pp. 13-21.
- Cirese A. M., *Per una nozione scientifica di arte popolare*, in *Arte popolare moderna*. Atti del XV Convegno internazionale artisti critici scrittori, Verucchio 17-19 settembre 1966, a cura di R. Fratini, Cappelli, Bologna, 1968, pp. 11-21.
- Cirese A. M., *Revisione di nozioni correnti: lo stornello*, in *Studi in onore di Carmelina Naselli*, Catania, Università degli studi, 1968, vol. 2, pp. 87-103.
- Cirese A. M., *Indicazioni generali per la registrazione di fiabe e di altri documenti orali della vita popolare per conto della Discoteca di Stato*, Roma, 1968 (ciclostilato).
- Cirese A. M., *Norme per le operazioni di registrazione e sistemazione dei dati relativi alla raccolta di fiabe e altri documenti orali della vita popolare per conto della Discoteca di Stato*, Roma, 1968 (ciclostilato).
- Cirese A. M., *Giuseppe Pitrè tra storia locale e antropologia*, in *Pitrè e Salomone Marino*, Atti del Convegno di studi per il 50' anniversario della morte di G. Pitrè e S. Salomone Marino, Palermo 25-27 novembre 1966, Flaccovio, Palermo 1968, pp. 19-49.
- Cirese A. M., Id., *Prime annotazioni per un'analisi strutturale dei proverbi*, Università di Cagliari, a. a. 1968-'69.
- Cirese A. M., *Folgore da S. Gimignano e il crimine di lesa maestà*, «Problemi», n. 13, 1969, pp. 578-582.
- Cirese A. M., *Considerazioni sul mondo tradizionale sardo*, in *Sardegna*, Electa, Milano 1969, pp. 165-176.
- Cirese A. M., *Gli studi di poesia popolare nell'Ottocento: Ermolao Rubieri e Costantino Nigra*, in *Letteratura italiana. I critici*, a cura di C. Grana, Marzorati, Milano 1969, vol. 1, pp. 239-277.
- Cirese A. M., *Ultimi sviluppi delle scienze etno-antropologiche*, in *Storia della scienza*, a cura di M. Daumas, Laterza, Bari 1969, pp. 1196-1199.
- Cirese A. M., *I proverbi: note sulla definizione*, in *La letteratura popolare nella valle Padana*, Atti del III Convegno di studi sul folklore padano, Modena 19-22 marzo 1970, Olschki, Firenze, pp. 75-95.
- Cirese A. M., *I dislivelli interni di cultura nelle civiltà superiori*, in V. L. Grottanelli, *Ethnologica. L'uomo e la civiltà*, vol. I, Labor, Milano 1965, pp. 415-461.

- Cirese A. M., *Sardegna: folklore. Mito e realtà storica*, in *Santi, streghe, diavoli. Il patrimonio delle tradizioni popolari nella società meridionale e in Sardegna*, a cura di L. M. Lombardi Satriani, Sansoni, Firenze 1971, pp. 423-431.
- Cirese A. M., *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo 1971.
- Cirese A. M., *Prefazione*, in E. E. Evans-Pritchard, *Introduzione all'antropologia sociale*, Laterza, Bari 1971 (ed. or. 1951), pp. VII-L.
- Cirese A. M., *Introduzione*, in V. J. A. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Boringhieri, Torino 1972 (ed. or. 1946), pp. 5-19.
- Cirese A. M., *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo 1973.
- Cirese A. M., *L'inchiesta murattiana del 1811. Documenti inediti sulle fogge di abiti nel Molise*, in *Almanacco del Molise 1973*, Nocera Editore, Campobasso 1972, pp. 47-80.
- Cirese A. M., *Folklore in Italy: a historical and systematic profile and bibliography*, in C. Bianco, a cura di, numero monografico di «Journal of the Folklore Institute», vol. XI, n.1.2, 1974, pp. 7-79.
- Cirese A. M., *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali*, Meltemi, Roma 1997.
- Clemente P., *Nota introduttiva*, in *LA LAPA. Argomenti di storia e letteratura popolare (1953-1955)*, Ristampa anastatica a cura dell'Istituto "Eugenio Cirese" di Rieti, Isernia, Marinelli Editore, 1991, pp. 9-15;
- Clemente P., *Scolari e contadini nel Molise degli anni Venti. Storie di un altro mondo*, in E. Cirese, *Gente Buona. Libro sussidiario per le scuole del Molise*. Ristampa dell'edizione del 1925, a cura della Biblioteca provinciale "P. Albino", Campobasso, Provincia di Campobasso 2007, pp. XVII-XLIV.
- Clemente P, Testa E., (a cura di), *Insegnamenti di Alberto Mario Cirese*, Roma, Cisu, 2002.
- Cocchiara G., *Folklore*, Hoepli, Milano 1927.
- Corso R., *Il folklore. Storia, oggetto, metodo, bibliografia*, L. Da Vinci, Roma 1923.
- Corso R., *Il folklore. Storia, oggetto, metodo, bibliografia*, R. Pironti, Napoli 1943.
- De Gubernatis A., *Storia comparata degli usi funebri in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei*, Milano 1878.
- Dei F., *Gramsci, Cirese e la tradizione demologica italiana*, «Lares», n. 2, anno 2011, pp. 501-518.
- De Martino E., *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria*, Einaudi, Torino 1958.
- De Martino E., *Note Lucane*, «Società», VI, n. 4, pp. 650-667, ora in Id., *Furore, simbolo, valore*, Milano, Feltrinelli, 1980 (ed. or. 1962), pp. 171-185.
- De Martino E., *Rapporto etnografico sul lamento funebre lucano*, «Società», X, n. 4, 1954, ora in Id., *Mondo popolare e magia in Lucania*, a cura di R. Brienza, Basilicata editrice, Matera 1975, pp. 135-145.
- De Martino E., *Il pianto di Francesca Armento*, «Nuovi Argomenti», 1955, ora in Id., *Furore, simbolo, valore*, Feltrinelli, Milano 1980 (ed. or. 1962), pp. 171-185.
- De Martino E., *Il lamento funebre lucano: dati etnografici, interpretazione psicologica e considerazioni storiche*, Appendice al volume, in Id. "Introduzione allo studio dell'etnologia", Edizioni dell'Ateneo, Roma a. a. 1954-55.
- De Martino E., *Amore e morte nei canti dei braccianti lucani*, «Vie Nuove», n. 31, 1952, p. 19.

- De Martino E., *Note di viaggio*, «Nuovi Argomenti», I, n. 2, 1953, pp. 47-79, ora in Id., *Mondo popolare e...*, cit., pp. 107-133.
- Fanelli A., *Il socialismo e la filologia. Il carteggio tra Alberto Mario Cirese e Gianni Bosio (1953-1970)*, «Lares», anno LXXIII, n. 1, pp. 171-229.
- Fanelli A., *La cultura socialista e gli studi antropologici. Lelio Basso, Gianni Bosio e Alberto Mario Cirese*, in *Novecento contemporaneo. Studi su Lelio Basso*, a cura di G. Monina, Ediesse, Roma 2009, pp. 67-95.
- Grottanelli V. L., *Principi di etnologia*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1960.
- Lévi-Strauss C., *Le strutture elementari della parentela*, a cura di A. M. Cirese, Feltrinelli, Milano 1969 (ed. or. 1947).
- Testa E., a cura di, *Scritti e altri lavori di Alberto Mario Cirese*, con tre interventi di G. Angioni, P. Clemente, P. G. Solinas, Biblioteca di Lares, vol. LXIV, Leo S. Olschki, Firenze 2011.
- Toschi P., *Guida allo studio delle tradizioni popolari*, Edizioni italiane, Roma 1941.
- Toschi P., *Il pianto funebre nella poesia popolare*, «Poesia», VII, 1947, pp. 11-40.
- Toschi P., *Il folklore*, Universale Studium, Roma 1951.
- Toschi P., *Guida allo studio delle tradizioni popolari*, Boringhieri, Torino 1962.
- Tullio Altan C., *Antropologia funzionale*, Bompiani, Milano 1968.
- Tentori T., *Antropologia culturale*, Studium, Roma 1960.

DE MARTINO-CIRESE.

PERCORSI DI STUDIO, ASSETTI ACCADEMICI
E RI-FONDAZIONE DELLE DISCIPLINE
DEMOETNOANTROPOLOGICHE

1. STORIA DEGLI STUDI ANTROPOLOGICI E ARCHIVI: PER UNA "ETNOGRAFIA DELLE FONTI"

In una pubblicazione del 2011 ho avuto modo di rilevare quanto le scienze demoetnoantropologiche italiane siano attraversate da un rilevante interesse di natura retrospettiva, che ha fatto di molti antropologi impegnati su vari fronti problematici degli storici della scienza a "tempo determinato"¹. In quell'occasione ho ritenuto inoltre di evidenziare specifiche criticità che connotano la scrittura della storia degli studi antropologici, tra cui l'estrema polverizzazione dei percorsi di ricerca², la mancanza di un organico e coerente quadro d'insieme, la scarsa riflessività critica (intesa quale "eccesso di storia" e "difetto di storiografia"), quindi la necessità di approcci incentrati su direttrici in parte inesplorate, ma da cui ogni ricostruzione diacronica non può affatto prescindere. Rispetto a quest'ultimo aspetto, ricordavo il processo di istituzionalizzazione accademica, la normalizzazione del sapere condotta con formalizzazioni manualistiche, infine, la disciplina delle narrazioni sulle origini e sui padri fondatori, ovvero la costruzione della memoria del campo disciplinare, svolta anche per finalità di identizzazione³ e di definizione dell'appartenenza, e non soltanto per ragioni didattico-formative. Con due successivi lavori, basati su inedite fonti documentarie demartiniane -archivistiche⁴ e letterarie⁵- sono ritornato su alcuni problemi che investono la storiografia italiana, soffermandomi sui limiti connessi a particolari approcci che relativizzano l'impiego delle fonti archivistiche. In uno di questi scritti ho inteso più dettagliatamente sollevare il problema della rilevanza euristica degli apparati documentari, con riferimenti metodologici estesi alle modalità amministrative degli archivi, ov-

1 E. V. Alliegro, *Antropologia Italiana. Storia e storiografia (1869-1975)*, Seid, Firenze 2011.

2 Questo aspetto è stato evidenziato di recente da F. Dei, *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Il Mulino, Bologna 2018, p. 13.

3 Sul concetto di identizzazione cfr. E. V. Alliegro, *Antropologia Italiana...*, cit., pp. 1-19.

4 E. V. Alliegro, *I documenti d'archivio nella storiografia antropologica: problemi e prospettive. L'esempio dei materiali inediti di Ernesto de Martino nell'Archivio Centrale dello Stato e nell'Archivio Laterza*, «Palaver», 6, 1, 2017, pp. 169-317.

5 E. V. Alliegro, *"Etnografia delle fonti" e storia dell'antropologia 2.0. Riflessioni a partire da un "inedito" di Ernesto de Martino*, «Dada», 1, 2017, pp. 7-56.

vero alla loro accessibilità, secondo coordinate di fruizione “scientifica”, sino a tratteggiare l’opportunità di una storia degli studi che normalizzi il ricorso alle fonti archivistiche e faccia anche uso delle tecnologie digitali⁶.

Il cortese invito rivoltomi dalla direzione di “Lares” (una rivista “pungolo” che alimenta ininterrottamente, e meritoriamente, da oltre un secolo, la tradizione storiografica) di svolgere un commento su alcuni materiali che la sapiente operosità di Antonio Fanelli ha tratto dall’Archivio di Alberto Mario Cirese, inevitabilmente ha richiamato nel sottoscritto i lavori appena citati (ai quali sarà consentito di rinviare), oltre ad un contributo apparso proprio su “Lares”, in cui alcuni di questi materiali ciresiani erano già stati impiegati⁷. In particolare, tale sollecitazione ha ridestato un corollario di riflessioni teorico-metodologiche che attengono le procedure di ricerca nel campo della storia degli studi, e che nelle occasioni citate sono confluite nella formula “etnografia delle fonti”. Con questa espressione intendevo riportare l’attenzione su una regola metodologica aurea che consiste non soltanto nel seguire il “dato documentario” in ogni suo contesto e risolto, ma anche nello svolgere per ciascun apparato informativo un’azione di storicizzazione tesa a comprenderne il ciclo vitale, vale a dire le ragioni della nascita, i motivi della persistenza, le logiche della conservazione, i principi della divulgazione, le modalità di utilizzo. Tutto questo in quanto la costituzione di ogni corpus archivistico è inevitabilmente una (in)consapevole e (in)intenzionale performance intellettuale con cui gli attori sociali attivano delicate dinamiche identitarie che concernono non soltanto il sé ma anche il noi. È a partire (anche) da questa prospettiva metodologica che l’archivio ciresiano deve essere letto e analizzato.

2. CARTE PRIVATE, DISCORSI PUBBLICI

I materiali documentari meritoriamente proposti in questo numero di “Lares” non sempre restituiscono gli scambi epistolari nella loro completezza, poiché sono collocati in un solo archivio, quello Cirese, costituito presso la “Fondazione Varrone” di Chieti, su precisa indicazione “testamentaria” dello studioso, e al cui provvisorio allestimento, nella sua abitazione romana, attese egli stesso negli ultimi anni di una vita estremamente laboriosa. A differenza di altri fondi in cui il recupero e l’ordinamento sono stati curati da terzi, da specialisti per obblighi istituzionali oppure da eredi per vincoli affettivi, in questo caso l’artefice di tale importante azione di monumentalizzazione del ricordo, quindi di patrimonializzazione della memoria, è la stessa persona interessata dei fatti. Alla base, quindi, dei diversi materiali riesumati da Fanelli, insiste una chiara e lungimirante intenzionalità, che da una parte è spia di attaccamento al lavoro svolto (e ai documenti che ne sono il riflesso), dall’altra di precisa volontà di facilitare gli studi, indirizzando in qualche modo gli sguardi retrospettivi, incidendo su letture ex post che inevitabilmente risentono di criteri di selezione dei docu-

⁶ Ivi, pp. 31-34.

⁷ E. V. Alliegro, *Tra demologia, etnologia e antropologia. Alberto Mario Cirese e il “paradigma impossibile”*, «Lares», LXXXI, 2-3, 2015, pp. 233-262.

menti del tutto taciuti. A differenziare inoltre il fondo Cirese da altre collezioni archivistiche, è il non trascurabile aspetto che esso sia stato approntato (almeno in parte), perché la sua consultazione non si rendesse possibile soltanto con la scomparsa del legittimo proprietario, ma avvenisse quando questi era ancora in vita. Ad attestarlo è la messa on line di un apposito sito digitale (<http://www.amcirese.it/>) a cui Cirese nel settembre 2007, all'età di 86 anni, diede il nome di "AMC – Archivio in rete", ed in cui, al di sotto della celeberrima espressione "non basta allo studiare solo una vita", venne pubblicato un "prologo" nel quale si colgono alcune delle ragioni insite in tale operazione⁸.

Tra le cose "vecchie e o anche di oggi", l'Archivio AMC finirà con il contare centinaia di lavori provenienti dagli "scaffali e dai cassetti di Piazza Capri 11", per un totale di molte migliaia di pagine, che, tuttavia, non coprono l'intera produzione scientifica che annovera oltre 500 titoli⁹.

Una delle sezioni a cui Cirese si dedicò alacramente, per essere pubblicata in rete già nel maggio 2008, porta il nome "*Il pianto funebre: dal cordoglio australiano alla nenia di amatrice*"¹⁰, e reca quale sottotitolo "*Più di mille pagine di studi, vanificate*" (sottolineatura mia). Vi compaiono vari documenti dedicati alla ricerca sul pianto funebre, tra cui: 1. un intero capitolo "*Il pianto funebre*" della tesi di laurea (1944)¹¹ e un progetto di ricerca "*Il pianto funebre in Italia: abbozzo di ricerca*"; 2. alcuni manoscritti confluiti nel "Quaderno Nero" (1948-53); 3. svariati articoli a stampa¹², i quali mostrano un intenso lavoro protratto-

8 Nel sito si legge: "Forse un po' abbagliato dal dantesco specchio di Narciso, o forse perché stoltamente convinto che l'unico onore cui uno studioso serio debba tenere sia quello d'essere oggetto di studio critico da parte di altri studiosi, oso pensare che possa giovare al comune lavoro il rendere più facilmente accessibili queste mie cose, vecchie e o anche di oggi" (<http://www.amcirese.it/>).

9 Cfr. E. Testa (a cura di), *Scritti e altri lavori di Alberto Mario Cirese, Bibliografia*, con tre interventi di G. Angioni, P. Clemente, P. G. Solinas, Biblioteca di Lares, vol. LXIV, 2011, Leo S. Olschki, Firenze.

10 Cfr. <http://www.amcirese.it/>. È interessante notare come Cirese nel sottotitolo abbia invertito il senso del suo itinerario di ricerca antepo-ndendo l'ambito di studio australiano ai suoi primordiali interessi su Amatrice.

11 A. M. Cirese, *Contributo allo studio delle tradizioni popolari nella provincia di Rieti*, Tesi di Laurea, Università di Roma, Facoltà di Lettere, Anno Accademico 1943-44, Relatore Prof. Paolo Toschi, correlatore Natalino Sapegno. Può essere utile ricordare che lo stesso Toschi si era occupato di pianto funebre, cfr.: P. Toschi, *Il pianto funebre nella poesia popolare*, «Poesia», VII, 1947, pp. 11-40.

12 A. M. Cirese, *Un pianto incomprensibile*, «Paese Sera», 25 marzo 1950; Id., *Nenie e prefiche nel mondo antico*, «Lares», XVII, 1-4, 1951, pp. 20-44; Id., *Alcuni canti popolari abruzzesi raccolti in provincia di Rieti*, «Rivista Abruzzese», 5, 2, 1952, pp. 40-45; Id., *Una costumanza popolare nelle 'Senili' e nella 'Tancia'*, «Rassegna di cultura e vita scolastica», 6, 4, 1952, pp. 5-6; Id., *Il pianto funebre nei sinodi diocesani: saggio di una ricerca*, Ed. La Lapa, Rieti 1953; Id., *Manzoni, Croce e una nenia di Amatrice*, «La Lapa», I, 1, 1953, pp. 7-10; Id., *Un pianto simulato e vero*, «La Lapa», 1953, I, 2, pp. 32-34; Id., *Alternative, varianti e nenie*, «La Lapa», II, 4, 1954, pp. 72-73. L'ultimo scritto di Cirese sul tema è A. M. Cirese, *O naricaljkama u hrvatskim mjestima pokrajine Molise u Italiji*, in *Rad Kongresa folklorista Jugoslavije*, u Varazdinu, 1959, pp. 143-151, mentre una recensione a *Morte e pianto rituale* era rimasta inedita.

si almeno per un decennio. Oltre a questi materiali, Cirese ritenne di rendere consultabili on line documenti privati che concernono il suo viaggio di studio a Parigi nel 1953. Nella sottosezione *La borsa di studio e gli studi sul pianto funebre al Musée de l'Homme di Parigi, 1953*, è dato prendere visione del *Piano di studi*, delle lettere di presentazione di Paolo Toschi (5 maggio 1951), Ernesto de Martino (11 maggio 1951), Tullio Tentori (10 maggio 1952), Raffaele Pettazzoni (13 maggio 1952) (il quale fece esplicito riferimento alla tesi finale che Cirese avrebbe svolto per il perfezionamento in scienze etnologiche sulle “lamentazioni funebri”, e sui cui si verrà più avanti). In tale area è consultabile inoltre la corrispondenza Cirese-De Martino sul pianto funebre del 1953, ripresentata con importanti e decisive integrazioni da Fanelli in questo numero di “Lares”.

La netta decisione di Cirese di dedicare già nel sito on line uno spazio così evidente e corposo ai materiali relativi alla vicenda del pianto funebre restituisce almeno due dimensioni che sono presenti nel vissuto umano e professionale dello studioso. La prima riguarda la cifra dell’investimento scientifico posto alla base di un tema a cui effettivamente Cirese dedicò “più di mille pagine di studi”. La seconda, invece, riferisce dell’attaccamento emotivo, e del conseguente senso di delusione generato dalla sospensione (forzata) dell’indagine, di cui l’espressione “vanificate” dà conto. Investimento scientifico e attaccamento emotivo che spinsero Cirese a rievocare aneddoti, a collezionare ricordi, a conservare lettere, in bilico tra i gesti del gettare e del conservare, da intendersi quali fulcri intorno ai quali la narrazione digitale ha luogo, e al cui sostegno è posta la forza persuasiva ascritta ai documenti privati appositamente selezionati da Cirese per una tessitura argomentativa divenuta pubblica. Ed è proprio rispetto al filo del discorso ciresiano che la documentazione oggi riportata alla luce da Fanelli disvela tutta la sua imponente carica esplicativa, documentazione che invece fu estromessa -ma non cestinata- e addirittura indicata -ma non resa leggibile- da Cirese nel suo Archivio³.

3. STORIE DI STUDI, LEGAMI, INIMICIZIE

I materiali presentati da “Lares” coprono un arco temporale molto ampio che va dal 1951 al 1975, e riguardano la corrispondenza di Cirese con diversi autori e istituti di ricerca⁴. Rispetto al tema che intendo trattare in questa sede, circoscritto alla relazione Cirese (1921-2011)- de Martino (1908-1965) declinata sul tema del “pianto funebre”, i documenti inediti risultano di estremo interesse, non soltanto perché consentono di arricchire conoscenze pregresse incentrate su altre fonti e altri archivi, ma soprattutto in quanto permettono di disvelare aspetti del tutto nuovi. Con il dare luogo, dunque, ad una oppor-

13 Nella sezione *Il Pianto funebre* compare una sottosezione dal titolo “Code Cagliaritano”, 1959, in cui figurano quattro documenti, gli unici dell’intera serie non consultabili: “Lettera di E. de Martino, Mia risposta, Replica di de Martino, Mia controreplica”.

14 Tra cui: Giuseppe Bonomo, Giuseppe Cocchiara, Franco Fortini, Vittorio Lanternari, L. Lombardo Radice, Raffaele Pettazzoni. Inoltre vi sono materiali che riguardano Il Centro Etnologico Italiano e la casa editrice Einaudi.

tuna integrazione tra diversi apparati informativi, i rapporti tra i due studiosi risultano meglio intellegibili se ricondotti a tre fasi ben distinte: 1. del “discepolato” e della “collaborazione” (1948-1954); 2. del “conflitto” e dello “strappo” (1954/55-1960); 3. della (parziale) riconciliazione (1960-1965). Si tratta di tre parentesi in cui gli studiosi ebbero modo di colloquiare e discutere direttamente a Roma e a Cagliari, indirettamente e a distanza servendosi della carta (manoscritta o stampata) e della mediazione di amici comuni.

Oltre a queste tre fasi, va poi considerato un quarto momento, avviatosi oltre il 1965 con la morte di de Martino, in cui il rapporto non più dialogico si svolse secondo modalità alquanto controverse: negli anni Sessanta e Settanta con iniziative di commemorazione, di valorizzazione della memoria¹⁵, di lettura diretta dell'opera demartiniana¹⁶ e di sostegno alla sua inclusione critica nel dibattito sulle discipline m-dea¹⁷; a partire dagli anni Ottanta con l'esplicitazione di un risentimento profondo reso manifesto in varie occasioni¹⁸, sino alla decisione di non partecipare al convegno internazionale di Napoli del 1995¹⁹. Infine, negli anni più recenti, con l'allestimento dell'Archivio digitale e la decisa divulgazione della documentazione sul pianto funebre, che costituisce l'onda lunga di una vena sotterranea venuta allo scoperto a partire da un (ri) sentimento profondo, a volte taciuto, mai superato.

3.1. GLI ANNI DEL DISCEPOLATO” E DELLA “COLLABORAZIONE” (1948-1954).

Alla base del primo periodo, quello del “discepolato” carismatico, prima a distanza e poi diretto, e della “collaborazione”, prima scientifica e poi accade-

15 Mi riferisco alla fondazione dell'Istituto Ernesto de Martino, cfr.: A. M. Cirese, *Premessa, in Proposta di statuto dell'Istituto Ernesto de Martino per la conoscenza critica e la presenza alternativa del mondo popolare e proletario*, Milano, 1966; Id., *Proposta di regolamento per l'Istituto Ernesto de Martino*, in *Il nuovo Canzoniere Italiano*, a cura di C. Bermani, G. Dallò, M. L. Straniero, Edizioni del Gallo, Milano 1966, pp. 113-117.

16 A. M. Cirese, *La lezione di Ernesto De Martino*, «Paese Sera. Supplemento libri», 16-09-1966; Id., *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo 1973.

17 G. Angioni, *Alcuni aspetti della ricerca demologica in Italia nell'ultimo decennio*, in A. M. Cirese, *Folklore e antropologia. Tra storicismo e marxismo*, Palumbo, Palermo 1971, pp. 169-195; P. Clemente, M. L. Meoni, M. Squillacioti, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Edizioni di Cultura Popolare, 1976; P. Clemente, *Morte e pianto rituale. Riflessioni su un lavoro di E. de Martino*, «Annali della Facoltà di Lettere dell'Università di Siena», IV, 1983, pp. 279-288.

18 M. L. Straniero, *Colloquio con Cirese su Ernesto de Martino (registrato su nastro a Milano presso l'Istituto Ernesto de Martino il 22 luglio 1967)*, «La Musica Popolare», I, 4, 1976, pp. 3-27; A. M. Cirese, *Storicismo e strutturalismo*, «La ricerca Folklorica», 13, 1986, 61-63; Id., *Per Rocco Scotellaro: letizia, malinconia e indignazione retrospettiva*, «SM. Annali di San Michele», 18, 2005, pp. 201-233; Id., *Postfazione. Rammemorando il saluto al mondo antico di Vittorio Lanternari*, in *Antropologia culturale e dinamica culturale. Studi in onore di Vittorio Lanternari*, a cura di A. Lombardo e L. Mariotti, Liguori, Napoli 2008, pp. 281-299; Id., *Non andai a trovarlo... in Il peso dei rimorsi. Ernesto de Martino cinquant'anni dopo*, a cura di E. Imbriani, Milella, Lecce 2018, pp. 247-251.

19 C. Gallini, M. Massenzio (a cura di), *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Liguori, Napoli 1997.

mica, certamente è dato collocare un campo comune di interessi politici e di studi, che prese forma in un contesto accademico in cui i settori disciplinari storico-religioso, etnologico e demologico venivano stabilizzandosi.

A Roma, con il sostegno decisivo di Raffaele Pettazzoni, docente ordinario di Storia delle religioni (sin dal 1924) furono avviati già nel 1937 insegnamenti di Etnologia²⁰ (tenuti dallo stesso Pettazzoni) e prese corpo nel 1940 l'Istituto per le Civiltà primitive, nucleo fondativo degli studi etnologici di Vinigio L. Grottanelli, Vittorio Lanternari e Ernesta Cerulli, ed americanistici di Tullio Tentori (protagonista della fondazione italiana dell'antropologia culturale). E proprio a Roma era attivo sin dal 1933 un insegnamento di tradizioni popolari di Paolo Toschi, divenuto titolare di cattedra nel 1949, avendo vinto con Giuseppe Cocchiara e Carmelina Naselli il primo concorso bandito a Palermo²¹.

Come ho sostenuto altrove²², è tra le maglie vischiose di queste ripartizioni disciplinari, in un ambiente universitario dalle risorse e dalle opportunità limitate, che Cirese fu costretto a farsi spazio, all'ombra, verrebbe da dire, non tanto di Paolo Toschi che, come si vedrà più avanti, nei momenti delicati gli assicurò il proprio sostegno, quanto di Raffaele Pettazzoni, che dall'alto del suo indiscusso (e autorevolissimo) prestigio internazionale, non mancò di esercitare un autoritarismo senza appello.

Quando il giovane Cirese (dopo essersi laureato a Roma con una tesi sulle tradizioni popolari nella provincia di Rieti discussa nel 1944 con Toschi) incontrò l'8 dicembre 1945 Raffaele Pettazzoni (in occasione della presentazione del libro del padre *Canti popolari della Provincia di Rieti*²³), de Martino già faceva parte della schiera dei più importanti e promettenti collaboratori dell'insigne studioso di storia delle religioni, avendo pubblicato sulla sua rivista *Studi e materiali di storia delle religioni* vari articoli, tra cui uno stralcio della tesi di laurea, e molteplici recensioni²⁴.

20 Non sono qui richiamati i primi insegnamenti affidati a Raffaele Corso, cfr. Alliegro 2011.

21 Cfr.: E. V. Alliegro, *Antropologia Italiana...*, cit.

22 E. V. Alliegro, *Tra demologia, etnologia e antropologia...*, cit.

23 In M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni. Dall'estate 1943 alla primavera 1946. Materiali per una biografia*, in "Strada maestra. Quaderni della Biblioteca comunale "G. C. Croce" di San Giovanni in Persiceto", 57, 2° semestre 2004, p. 136.

24 Si vedano almeno: E. de Martino, "I Gephyrismi", «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», X, 1934, pp. 64-79; Id., *Recensione a E. Bozzano, Popoli primitivi e manifestazioni supernormali*, Edizioni L'Albero, Verona, 1941, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XVII, 1941, pp. 82-83; Id., *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XVIII, 1942, pp. 1-19; Id., *Recensione a R. Cantoni, I primitivi*, Garzanti, Milano 1941, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XVIII, 1942, pp. 103-105; Id., *Recensione A. Pazzini, La medicina primitiva*, Editoriale «Arte e Storia», Milano-Roma 1941, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XVIII, 1942, pp. 105-106; Id., *Recensione a C. Gini, Le rilevazioni statistiche tra le popolazioni primitive*, Roma, 1942, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XVIII, 1942, pp. 106-107; Id., *Recensione a S.M. Shirokogoroff, The Psychomental Complex of the Tungus*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1935, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XVIII, 1942, pp. 108-111.

Negli anni qui considerati, dunque, nel momento in cui Cirese si accingeva a lasciare da neolaureato l'università per intraprendere l'attività politica a Rieti, e quella di docente non di ruolo nelle scuole superiori²⁵, de Martino aveva già dato alle stampe *Naturalismo e storicismo in etnologia* (1941) e quasi del tutto terminato la stesura de *Il Mondo Magico* (1948), volumi che gli consentiranno, proprio grazie al sostegno di Pettazzoni, di conseguire la libera docenza in Etnologia nell'aprile del 1951 (dopo che gli era stata negata nel 1948). E fu proprio la lettura del testo edito nel 1948 a rappresentare per Cirese il cardine intorno al quale fu possibile ancorare una decisiva rimodulazione dei propri interessi scientifici. Infatti *Il Mondo Magico*, con cui de Martino intese discutere apertamente i postulati crociani, è da intendersi quale via di transito che avrebbe condotto (provvisoriamente) Cirese dal versante demologico a quello propriamente antropologico-etnologico, passando proprio (con de Martino) dalla scuola pettazzoniana. Ad attestare lo straordinario impatto che questo volume ebbe sul giovane Cirese sarà lo stesso studioso in un'intervista del luglio 1967²⁶, in cui non si precisa la data della lettura, la quale, tuttavia, dovette certamente avere luogo subito dopo la sua pubblicazione²⁷, come si può dedurre dalle annotazioni che Cirese²⁸ dedicò ai *Quaderni* di Croce in cui il filosofo napoletano stroncò de Martino per essersi impunemente spinto oltre il proprio insegnamento, sino a giungere alla storicizzazione delle stesse categorie.

Allo stato attuale della ricerca non risulta ancora chiarito secondo quali modalità (occasioni, motivi, frequenza, ecc.) si sia articolata la relazione Cirese-De Martino tra il 1948 ed il 1951 (anno in cui risulta avviata la relazione epistolare). Senza alcun dubbio, tuttavia, sotto l'egida di analoghi interessi politici, e alla luce della condivisione di specifiche opzioni scientifiche ben testimoniate, tra l'altro, dagli scritti di Cirese del 1950 *Storicismo ristretto* e del 1951 *Il volgo protagonista*, ispiratisi fortemente ai primi articoli meridionalistici di de Martino, specie *Note Lucane* del 1950, i rapporti dovettero essere di estrema pregnanza, sia sul piano scientifico che emotivo, vissuti all'insegna di una relazione che oscillava tra i poli del rapporto "allievo-maestro" e "fratello-fratello maggiore"²⁹. Diversamente, non si spiegherebbe la decisione di

25 Cfr.: A. Fanelli, *Come la lapa quand'è primavera. L'attività politica e culturale di Alberto Mario Cirese dal 1943 al 1957 e la rivista "La Lapa"*, Biblioteca Provinciale "Pasquale Albino, 2008; Id., *La cultura socialista e gli studi antropologici. Lelio Basso, Gianni Bosio e Alberto Mario Cirese*, in *Novecento contemporaneo. Studi su Lelio Basso*, a cura di Giancarlo Monina, Ediesse, Roma 2009, pp. 67-95.

26 M. L. Straniero, *Colloquio con Cirese*, cit..

27 E. Testa, *Cultura, egemonia, subalternità: le parole sono pietre?* «Lares», LXXXI, 2-3, 2015, pp. 207-232.

28 A. M. Cirese, *Recensione di Quaderni della Critica, diretti da B. Croce*, «Socialismo», 5, 2, 1949, p. 32.

29 P. Clemente, *De Martino dentro di noi: appunti, tra storia e genealogia*, in C. Gallini, M. Massenzio, a cura di, *Ernesto de Martino nella...*, cit., pp.193-207.

Cirese di subordinare la propria iscrizione presso la scuola di perfezionamento di Pettazzoni al parere di de Martino, e meno che mai l'attestato di merito sottoscritto per Cirese da de Martino ai fini dell'ottenimento della borsa di studio per la ricerca a Parigi sul pianto funebre. Soprattutto, al di fuori di una relazione così fortemente sbilanciata, scarsamente intellegibile risulterebbe inoltre la richiesta parigina di Cirese di un parere demartiniano, ritenuto vincolante, su una recensione e sul progetto di ricerca relativo al pianto funebre.

La relazione Cirese-De Martino, avviata (a distanza) sul volgere degli anni Quaranta per ragioni di natura scientifico-culturale, e intensificatasi "de visu" a cavallo degli anni Quaranta e Cinquanta per propositi culturali incentrati su un impegno ritenuto integrale, perché vissuto da entrambi lungo la linea dell'impegno sia intellettuale che politico, assumerà via via connotazioni sempre più collaborative, sebbene in una cornice che fu sempre gerarchica. Gli interventi demartiniani teorico-metodologici e storiografici di sostegno al lancio della rivista ciresiana "La Lapa", così come il dibattito con Toschi e le dinamiche all'interno del Centro Etnologico Italiano, restituiscono i chiaroscuri di un rapporto molto solido che tuttavia non fu mai paritetico, mai "tra pari", come attestato, inoltre, dalla decisione di de Martino di ricorrere alla penna di Cirese e di altri giovani collaboratori per la stesura delle dispense universitarie nell'a.a. 1953-54³⁰, omettendone i nomi³¹.

3.2. GLI ANNI DEL "CONFLITTO" E DELLO "STRAPPO" (1954/55-1960)

In un quadro di relazioni siffatte, le ricerche di Cirese sul pianto funebre tra il 1951 e il 1953-54 continuarono senza sosta, così come gli esami presso la scuola di perfezionamento di Pettazzoni.

Negli stessi anni proseguirono incessantemente le indagini di de Martino in Basilicata sulle condizioni di precarietà culturale e i relativi istituti mitico-rituali di reintegrazione e trascendimento in cui, tra i vari temi, non era affatto assente l'orizzonte funebre³².

Date e titoli di articoli e saggi, unitamente al contenuto di lettere, manoscritti, esercitazioni e recensioni (cfr. tab. n.1) su temi legati al pianto e al cordoglio funebre, a firma di Cirese e di de Martino, mostrano i tratti essenziali

30 E. de Martino, *Introduzione allo studio dell'etnologia*, a. a. 1953-54, Edizioni dell'Ateneo, Roma.

31 Cirese scrisse il capitolo *L'organizzazione sociale e la parentela* (pp. 175-203). Inoltre senza nome furono incorporati nel volume le parti redatte da V. Lanternari e T. Seppilli.

32 E. de Martino, *Note Lucane*, «Società», VI, 4, 1950, pp. 650-667, ora in Id., *Furore, simbolo, valore*, Feltrinelli, Milano 1980 [1962], pp. 171-185; Id., *Inchiesta sui costumi dei contadini lucani*, I. *Amore e morte nei canti dei braccianti lucani*, «Vie Nuove», 31, 1952, p. 19; Id. (in collaborazione con B. Benedetti e A. Zavattini), 1. *Sonno, fame e morte sotto le stelle*; 2. *Amore e morte nei canti dei braccianti lucani*, «Vie Nuove», VII, 1, p. 30, 27 luglio 1952, pp. 12-13, 2., 31, 3 agosto 1952, pp.19; Id., *Note di viaggio*, «Nuovi Argomenti», I, 2, 1953, pp. 47-79, ora in Id., *Mondo popolare e magia in Lucania*, a cura di R. Brienza, *Mondo popolare e magia in Lucania*, Basilicata editrice, Matera 1975, pp. 107-133; Id., *Vita e morte dei contadini lucani* (con fotografie di F. Pinna), «Comunità», 18, 1953, pp. 4-7.

	ALBERTO MARIO CIRESE	ERNESTO DE MARTINO
1944	<i>Cap. Il Pianto funebre</i> , in Tesi di Laurea	
1945		
1947		
1948		<i>Il Mondo Magico. Prolegomeni a una storia del magismo</i>
1950	<i>Un pianto incomprensibile</i> , in "Paese Sera"	<i>Note Lucane</i> , in "Società"
1951	<i>Nenie e prefiche nel mondo antico</i> , in "Lares"	
1952	<i>Alcuni canti abruzzesi raccolti in provincia di Rieti</i> , in "Rivista Abruzzese"	<i>Sonno, fame e morte sotto le stelle</i> , in "Vie Nuove"
	<i>Una costumanza popolare nelle "Senili" e nella "Tancia"</i> , in "Rassegna di cultura e vita scolastica"	<i>Amore e morte nei canti dei braccianti lucani</i> , in "Vie Nuove"
1953	Lettere parigine	Lettere parigine
	<i>Il pianto funebre nei sinodi diocesani: saggio di una ricerca</i> , "Ed. La Lapa"	<i>Note di viaggio</i> , in "Nuovi Argomenti"
	<i>Manzoni, Croce e una nenia di Amatrice</i> , in "La Lapa"	<i>Vita e morte dei contadini lucani</i> , in "Comunità"
	<i>Un pianto simulato e vero</i> , in "La Lapa"	
1954	<i>Alternative, varianti e nenie</i> , in "La Lapa"	<i>Rapporto etnografico sul lamento funebre lucano</i> , in "Società"
	<i>Intorno al cordoglio rituale degli indigeni australiani</i> , Esercitazione per l'esame di psicologia, perfezionamento in Scienze etnologiche	
1955		<i>Il lamento funebre lucano: dati etnografici, interpretazione psicologica e considerazioni storiche</i> , Dispense di Etnologia, a.a. 1954-55
		<i>La ritualità del lamento funebre antico come tecnica di reintegrazione</i> , in "Studi e materiali di storia delle religioni"
		<i>Il periodo di lutto rituale presso i popoli indo-europei</i> , in "Studi e materiali di storia delle religioni"
		<i>Considerazioni storiche sul lamento funebre lucano</i> , in "Nuovi Argomenti"
1956		<i>Intorno alle tecniche etnografiche da impiegarsi nello studio del lamento funebre rituale</i> , relazione inaugurazione Museo Tradizioni Popolari, Roma, 21-23 aprile 1956
1957	<i>Il pianto funebre nei paesi serbo-croati del Molise</i> , Relazione al congresso dei folkloristi jugoslavi, edita nel 1959	
1958		<i>Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria</i>
1959	Lettere cagliaritanne	Lettere cagliaritanne

di un percorso di studio che prima fu parallelo e poi si fece sempre più convergente e inevitabilmente implosivo e conflittuale. Nel mese di ottobre del 1954, Cirese per l'esame di Psicologia redasse una corposa e ben articolata tesina di oltre quaranta pagine (in cui era evidente il riferimento a *Il Mondo Magico*, citato nel testo ma omissso dalla bibliografia) dal titolo *Intorno al cordoglio rituale degli indigeni australiani*³³, mentre lo stesso anno de Martino diede alle stampe il suo primo contributo esplicitamente dedicato a questo tema *Rapporto etnografico sul lamento funebre lucano*³⁴.

Sul volgere del 1954, dunque, le carte erano state scoperte del tutto, e da parte di ciascuno.

Cirese, coerentemente con il progetto di ricerca, pienamente avallato e approvato da Pettazoni per il corso di perfezionamento, con l'elaborato del 1954 mostrò di voler andare oltre i suoi contributi iniziali incentrati sullo studio demologico del pianto funebre, e ben oltre la linea tracciata dai sassi di Matera, concentrandosi sul cordoglio rituale degli indigeni australiani, avvicinandosi sempre più agli studi etnologici.

De Martino, per contro, negli stessi mesi ruppe ogni indugio, integrando le pratiche lucane in analisi più ampie condotte su civiltà antiche e popolazioni extra europee, nel quadro dello schema interpretativo "crisi della presenza-riscatto" formulato compiutamente già nel volume *Il Mondo magico*, a cui gli studi sulla morte, per stringenti ragioni teorico-metodologiche, erano saldamente connessi³⁵, ponendosi quale esito per certi versi scontato. Inoltre, non contento di tale azione di decisa esplicitazione dei propri intenti conoscitivi, lo studioso napoletano si rese protagonista di un'operazione davvero singolare, che trova (parziale) intellegibilità soltanto alla luce dell'impellente necessità di marcare ulteriormente il campo. Infatti, per l'anno accademico 1954-55 de Martino redasse il testo *Il lamento funebre lucano: dati etnografici, interpretazione psicologica e considerazioni storiche*³⁶, il quale, licenziato nell'autunno del 1954, non fu edito quale lavoro autonomo ma concepito quale *Appendice* delle dispense universitarie dell'anno precedente. Non solo. In merito alla ricerca (propria e altrui) sul lamento funebre, nelle annotazioni finali precisò che "i documenti lucani utilizzati sono stati raccolti direttamente sul posto in una serie di esplorazioni etnografiche dal 1950 al 1954"³⁷, mentre, riferendosi a Cirese (per il quale il 27 novembre 1954 il consiglio della scuola di perfe-

33 A. M. Cirese, *Intorno al cordoglio rituale degli indigeni australiani. Esercitazione per l'esame di Psicologia*, Perfezionamento in Scienze etnologiche, Roma, 18 ottobre 1954.

34 E. de Martino, *Rapporto etnografico sul lamento funebre lucano*, «Società», 1954, X, 4, pp. 655-665, ora in R. Brienza, *Mondo popolare e magia*, cit., pp. 135-145.

35 Nel volume *Il Mondo Magico*, tra le diverse esemplificazioni di crisi della presenza figura proprio la morte.

36 E. de Martino, *Il lamento funebre lucano: dati etnografici, interpretazione psicologica e considerazioni storiche*, Appendice al volume "Introduzione allo studio dell'etnologia", a. a. 1953-54, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1955.

37 Ivi, p. 34.

zionamento in Scienze etnologiche dispose un contributo economico per la mansione di “assistente volontario” al corso di Etnologia di de Martino)³⁸, fu precisato di essere autore di una “semplice silloge parziale di documenti relativi all’Italia”³⁹.

Appare sempre più chiaro, quindi, come l’irruzione del cordoglio rituale nella “coscienza storiografica” demartiniana stesse nei mesi qui considerati producendo i suoi primi risultati scientifici e i suoi primi esiti interrelazionali, con l’inaspettata e perentoria decisione di Pettazzoni di revocare a Cirese la tesi già accordata⁴⁰, e di suggellare definitivamente il suo pieno sostegno a de Martino, prima conferendogli la libera docenza in Storia delle religioni (1954)⁴¹, poi accogliendo nella sua rivista i saggi *La ritualità del lamento funebre antico come tecnica di reintegrazione*⁴² e *Il periodo di lutto rituale presso i popoli*

38 Cfr. M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1954-1955. Materiali per una biografia*, «Strada Maestra. Quaderni della Biblioteca comunale “G. C. Croce di San Giovanni in Persiceto»», 63, 2007, p. 116.

39 E. de Martino, *Il lamento funebre lucano...*, cit., p.35.

40 Cirese aveva dato passi decisivi verso Pettazzoni, come mostra la sua iscrizione il 17 maggio 1954 alla Società di Storia delle Religioni, cfr. M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1954-1955*, cit., p. 58. Nell’Archivio Pettazzoni non c’è traccia alcuna di tale evento. Nella ricostruzione fornita da Gandini, in relazione alla vicenda, tuttavia, è dato leggere: “Nei primi anni Cinquanta Cirese, partendo da alcuni canti della provincia di Rieti raccolti dal padre, si mette a lavorare sul pianto funebre; riguarda questo argomento la sua prima pubblicazione scientifica: *Nenie e prefiche nel mondo antico*, Lares, 17 (1951), 20-44; per un lavoro sulla lamentazione funebre si accorda con de Martino: egli si occuperebbe della parte folkloristica, de Martino della parte etnologica; prosegue la ricerca con entusiasmo; durante il 1953 pubblica alcune altre pagine sull’argomento: *Il pianto funebre nei sinodi diocesani. Saggio di una ricerca*, Rieti, 1953; *Manzoni, Croce e una nenia di Amatrice e Un pianto simulato e vero*, La Lapa, 1 (1953), rispettivamente 7-10 e 32-34 (...). Nello stesso anno 1953, grazie ad una borsa di studio, Cirese trascorre alcune settimane a Parigi, al Musée de l’Homme; durante il soggiorno parigino riceve una lettera di de Martino, il quale gli comunica, tra l’altro, che la lamentazione funebre è entrata nella sua coscienza storiografica...; più tardi un’amara sorpresa: quando propone a Pettazzoni di preparare la dissertazione di diploma sulla lamentazione funebre australiana, riceve un netto rifiuto, con la motivazione che dell’argomento si sta occupando de Martino. Come spiegare questo comportamento? Il 4 maggio 1953 Pettazzoni ha tenuto l’ultima lezione come titolare della cattedra; il 1° novembre è collocato fuori ruolo; da tempo egli pensa alla sorte futura dell’insegnamento di Storia delle religioni, da tempo pensa a de Martino come suo successore e lo stimola a preparare delle pubblicazioni scientifiche utili allo scopo... A seguito di questo atteggiamento del professore, Cirese rinuncia a conseguire il diploma di perfezionamento...; egli è addolorato: ha intrapreso il lavoro con entusiasmo, ha raccolto materiale che ora dovrebbe elaborare, ma non si trova nelle condizioni di spirito per farlo...”, M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni intorno al 1951. Materiali per una biografia*, in «Strada maestra. Quaderni della Biblioteca comunale “G. C. Croce” di San Giovanni in Persiceto», 61, 2° semestre 2006, pp. 123-124.

41 Cfr. M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni negli anni 1954-1955*, cit., pp. 76-80.

42 E. de Martino, *La ritualità del lamento funebre antico come tecnica di reintegrazione*, «Studi e materiali di storia delle religioni», XXVI, 1955, pp. 15-59.

*indoeuropei*⁴³ i quali, unitamente a *Considerazioni storiche sul lamento funebre lucano*⁴⁴, risulteranno tappe sostanziali di avvicinamento a *Morte e pianto rituale*⁴⁵.

I materiali dell'Archivio Cirese non consentono di datare con esattezza il momento in cui Pettazzoni assunse ufficialmente il provvedimento di revoca. E neppure ci è dato sapere se pianificò tale atto con de Martino e se quest'ultimo e Cirese ebbero modo di parlarne direttamente. Una concreta possibilità di incontro per i due si diede nei primi giorni di febbraio del 1955 quando si svolse a Matera un convegno in onore di Rocco Scotellaro. Cirese si recò in Basilicata per partecipare ai lavori⁴⁶, sebbene non fosse tra i relatori, de Martino evitò del tutto di intraprendere questo viaggio.

Per affrontare in maniera meno approssimativa questo problema, il corpus documentario propostoci da Fanelli risulta davvero prezioso, poiché comprende una lettera preparata da Cirese (ma non inviata) per Pettazzoni, la quale ci consente di gettare luce sull'epilogo del dialogo Cirese-De Martino. Attraverso questo documento inedito possiamo infatti ritenere che la rottura si sia consumata nel breve intervallo temporale che precedette la morte del padre Eugenio (8 febbraio 1855). Questa lettera, inoltre, lascia affiorare lo stato d'animo di Cirese, che all'improvviso si vide sottrarre la ricerca sul pianto funebre, quindi costretto ad individuare per la scuola di perfezionamento un nuovo tema tra i vari suggeritigli dallo stesso Pettazzoni. La decisione di non inviare la lettera a Pettazzoni e di sospendere bruscamente l'iter formativo dimostrano lo stato d'animo di Cirese, su cui dovette incombere evidentemente il rischio dell'ebetudine stuporosa, così come quello della scarica parossistica. In realtà Cirese non restò irretito in tale situazione e mise mano all'azione laboriosa che trascende la crisi mediante la pratica dello studio e il rito della scrittura. Appena gli fu possibile, sempre nel 1955, si rivolse polemicamente contro de Martino: prima apertamente, prendendo le distanze sul caso Scotellaro con un intervento su "La Lapa"⁴⁷, poi, senza citarlo direttamente, criticandolo aspramente nel volume *Gli studi di tradizioni popolari nel Molise*, che

43 E. de Martino, *Il periodo di lutto rituale presso i popoli indoeuropei*, «Studi e materiali di storia delle religioni», XXVI, 1955, pp. 126-130.

44 E. de Martino, *Considerazioni storiche sul lamento funebre lucano*, «Nuovi Argomenti», 12, 1955, pp. 1-42, ora in Id., *Furore, simbolo, valore...*, cit., pp. 186-202.

45 E. de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino 1958. Alcune parti degli scritti precedenti confluirono nel volume del 1958 il quale, tuttavia, presenta alcune modifiche sostanziali rispetto alle interpretazioni già date. Una puntuale analisi del processo di elaborazione e scrittura del volume del 1958 esula dal presente lavoro. Essa, tuttavia, restituirebbe la rilevanza di questi anni e dei relativi lavori editi.

46 A. M. Cirese, *Per Rocco Scotellaro...*, cit..

47 A. M. Cirese, *Note su contadini del sud*, «La Lapa», III, 3-4, 1955, p. 89.

proprio in quei mesi giungeva a compimento⁴⁸, e su cui ritornerà de Martino negli anni cagliaritari.

3.3. GLI ANNI DELLA (PARZIALE) RICONCILIAZIONE (1960-1965)

Cirese, ritrovatosi all'improvviso, all'età di trentaquattro anni, in una situazione di profonda crisi generata dalla perdita del padre oltre che dell'oggetto di studio, reagì allo smarrimento con una vigorosa attività di operosità edificante. Dopo la rottura ormai definitiva con de Martino, sul volgere del 1955 egli si ripiegò intensamente sulla matrice dei suoi originali interessi scientifici, quelli demologici, del resto mai abbandonati del tutto, riallacciando i rapporti con Paolo Toschi e la rivista "Lares", messi in secondo piano nel corso della frequentazione demartiniana. Mediante un lavoro intenso, concretizzatosi in pubblicazioni che dalla poesia popolare si estesero a tematiche classiche degli studi di folklore, come l'abbigliamento, l'arte popolare, le feste, ecc., Cirese riuscì ad accreditarsi nella Società di Etnografia Italiana e nell'istituto di Storia delle tradizioni popolari dell'Università di Roma. Ed è proprio in virtù di tale ritrovata convergenza con il maestro Toschi, che Cirese fu invitato al VI Congresso nazionale delle tradizioni popolari che si tenne tra Cagliari, Nuoro e Sassari dal 25 aprile al 1 maggio 1956. Fu in questa occasione che giovani demologi ed etnomusicologi italiani (G. B. Bronzini, D. Carpitella) si ritrovarono al fianco dei titolari di cattedra (P. Toschi, C. Naselli, G. Cocchiara) per il rilancio della demologia, con l'esclusione di de Martino che già nel 1954⁴⁹ aveva tuonato contro il folklore inteso quale scienza autonoma. De Martino che, proprio la settimana precedente al convegno sardo, era stato chiamato da Toschi (autore nel 1955 del volume sulle origini del teatro italiano edito nella collana "Viola") a svolgere il 21 aprile 1956, in occasione dell'inaugurazione del Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni popolari di Roma, una relazione sulle "Tecniche etnografiche da impiegarsi nello studio del lamento funebre rituale", alla presenza di Cirese che prese parte alla discussione⁵⁰. Ed è nella cornice del convegno cagliaritano, in cui Cirese ritornò

48 Nel volume si legge: "E non possiamo non annotare, sia pure a margine, come ci si siano, in tutto il modo tenuto da Pepe nell'accostarsi al problema della religiosità popolare meridionale, una limpidezza ed una saldezza di prospettive che invano si cercherebbero in certe altre più appariscenti e clamorose "scoperte" del mondo contadino meridionale: giacché nel saggio sul Molise non vi sono cedimenti irrazionalistici più o meno mascherati di fronte al fascino dell'arcaico e dell'angoscia. La natura serenamente illuministica dell'autore, la qualità stessa dell'opera e dei tesi cui egli applicava la sua indagine, la evidente ed esplicita adesione a certe rigorose prospettive gramsciane sul folklore, sono ben oltre ogni tentazione di disporre il mondo popolare molisano entro quell'orizzonte di terrori e di crisi esistenziali che è invece toccato in sorte ad altre meno, o più, fortunate regioni del Sud", A. M. Cirese, *Gli studi di tradizioni popolari nel Molise. Profilo storico e saggio di bibliografia*, De Luca, Roma 1955, pp. 99-100.

49 E. de Martino, *Storia e folklore*, «Società», X, 5, 1954, pp. 940-944.

50 Lares, *Diario dei lavori del Convegno di studi etnografici tenuto dal 21 al 23 aprile 1956, in occasione dell'Inaugurazione del Museo Nazionale delle arti e delle tradizioni popolari*, «Lares», XXI, 3-4, 1956, pp. 70-71.

sui rischi delle degenerazioni irrazionaliste insite in alcuni approcci sul mondo popolare⁵¹, che lo studioso gettò le basi per la sua carriera accademica, che lo vedrà protagonista proprio nell'università di Cagliari come libero docente dell'insegnamento di Storia delle tradizioni popolari (1957-1961). Sono questi gli anni delle ricerche intense sulla poesia popolare, sollecitate inoltre dalla vicinanza a Giuseppe Petronio, che nella collana *Storia della critica* dell'editore siciliano "Palumbo" ospiterà il volume *La poesia popolare*⁵² apparso lo stesso anno in cui de Martino portò a compimento la sua ricerca sul cordoglio funebre con *Morte e pianto rituale*. Come è noto, anche grazie alla corposità ed alla significatività di questo volume, in cui de Martino rivide alcune sue posizioni che lo avevano posto in conflitto con Croce, allo studioso napoletano si aprirono le porte dell'insegnamento universitario. Infatti, vinto il concorso presieduto da Pettazzoni, posizionandosi al secondo posto dopo Brelich, il 1 dicembre 1959 de Martino prese servizio quale professore di ruolo di *Storia delle religioni* a Cagliari, dove avrebbe nuovamente incontrato proprio Cirese quale semplice incaricato.

Il fondo archivistico consultato da Fanelli a Chieti è proprio sulla convivenza universitaria cagliaritano che si mostra davvero generoso di notizie inedite, restituendo un confronto assai forte tra i due sulla vicenda del pianto funebre. Si tratta di lettere che Cirese aveva attentamente conservato ma non pubblicato, le quali ci consentono di prendere atto delle difficoltà di una relazione, che nel momento in cui sembrava ripartire si ritrovava impantanata tra le secche di nodi lasciati a lungo irrisolti. Attraverso la lettera (non datata) inviata da de Martino si ha la possibilità per la prima volta di conoscere il parere di quest'ultimo sulla vicenda in oggetto. La situazione concreta venutasi a creare, che poneva uno di fronte all'altro un docente in attesa di stabilizzazione e uno studioso strutturato ed affermato, non consentiva evidentemente infingimenti e neppure ritualismi formali. Ed ecco, dunque, de Martino venire al dunque, negando a Cirese un presunto "diritto di precedenza" sul pianto funebre, che nella fattispecie risultava del tutto inapplicabile, in quanto tale prerogativa poteva darsi nel caso di studi rivolti a "reperti archeologici, manoscritti rari e cimeli museali" per i quali si dava l'ipotesi di "furto", "plagio", "malcostume", "scorrettezza", "inopportunità". In questa occasione, invece, la situazione si presentava diversissima, poiché "su argomenti del genere è anzi augurabile che decine di autori diversi affrontino contemporaneamente e in concorrenza la materia: e tanto meglio per l'avanzamento degli studi". Pertanto, se Cirese si era risentito della decisione di Pettazzoni, questo era un affare che non investiva affatto de Martino, in quanto di mezzo vi era unicamente il procedere della scienza.

Negli anni seguenti Cirese e de Martino trovarono altre occasioni di dialogo e riavvicinamento. Quella, forse, di maggiore significatività, è l'invito rivolto a Cirese di partecipare al convegno di studi sardi, in cui a quest'ultimo

51 A. M. Cirese, *Gli studi demologici come contributo alla storia della cultura*, «Lares», 22, 1956, p. 67.

52 A. M. Cirese, *La poesia popolare*, Palumbo, Palermo 1958.

fu data la possibilità di presentare il noto lavoro, tutt'altro che storicista, sul gioco di Otzieri⁵³, e di essere compreso finanche nell'elenco del comitato organizzatore⁵⁴. Poi altri contatti si diedero per ragioni didattiche ed editoriali, sino all'ipotesi di collaborazione con la prestigiosa collana Einaudi alla quale Cirese pensò di affidare alcune sue pubblicazioni⁵⁵.

4. RETI SOCIALI, PRINCIPI DI AUTORITÀ

L'analisi sin qui svolta del rapporto Cirese-De Martino si è poggiata in più occasioni sull'evocazione dei nomi di Pettazzoni e di Toschi. Piuttosto che isolare la relazione Cirese-De Martino, dunque, il materiale archivistico obbliga a fare luce sulla rete interrelazionale più vasta di ordine accademico e scientifico in cui i due studiosi erano collocati.

Un primo, decisivo aspetto che va assolutamente preso in considerazione in merito al campo di forze, riguarda il rapporto Pettazzoni-de Martino-Cirese, il quale ebbe un impatto molto forte sulla carriera sia di de Martino che di Cirese e, presumibilmente, più in generale, sull'assetto delle discipline demoetnoantropologiche italiane. Non è qui il caso, naturalmente, di argomentare intorno a riflessioni facenti leva su astrusi ed ipotetici "se", chiedendosi, ad esempio, come si sarebbe sviluppata la carriera di Cirese se non ci fosse stata l'interruzione dei suoi studi in campo etnologico, e come si sarebbe svolta quella di de Martino che proprio grazie al volume *Morte e pianto rituale* avrebbe raggiunto la cattedra. Forse Cirese avrebbe intrapreso la carriera accademica lungo un binario diverso, investendo sin da subito in quei campi extra demologici su cui ritornerà soltanto dopo la stabilizzazione universitaria avvenuta nel ruolo di professore di Storia delle tradizioni popolari. Invece de Martino, presumibilmente, avrebbe anticipato i suoi lavori sulla magia e sul tarantismo per dare spessore empirico alle sue pregnanti formulazioni teoriche pienamente elaborate ne *Il Mondo magico* e a cui mostrava di essere rimasto fedele, come lo scritto del 1956 *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*⁵⁶ mostra. Piuttosto che sollevare tali interrogativi, e di leggere queste vicende alla luce degli esiti successivi, ipotizzando, ad esempio, che la lettura ciresiana del pianto funebre si sarebbe declinata lungo gli assi dello strutturalismo (nella lettera del 1953 così come nell'elaborato del 1954 Cirese è molto demartiniano e dell'approccio struttural-formalista, pre-

53 A. M. Cirese, *L'assegnazione collettiva delle sorti e la disponibilità limitata dei beni nel gioco di Otzieri e nelle analoghe cerimonie vicino-orientali e balcaniche*, in AA.VV., *Atti del Congresso di studi religiosi sardi*, Cagliari 24-26 maggio 1962, CEDAM, Padova 1963 pp. 175-193.

54 Cfr. Aa.Vv., *Atti del convegno di studi religiosi sardi*, cit. Del comitato organizzatore, oltre a de Martino e Cirese, risultarono far parte Angela Massucco Costa (presidente della Facoltà di Magistero dell'Università di Cagliari), Giovanni Lilliu (presidente della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari), Alberto Boscolo (ordinario di Storia Medievale della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari).

55 Cfr. A. M. Cirese, *Tradizioni popolari e civiltà*, «Lares», LXXXI, 2-3, 2015, pp. 524-527.

56 E. de Martino, *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, «Aut Aut», 31, 1956, pp. 17-38.

sente invece nella tesi di Laurea del 1944, non c'è traccia)⁵⁷ può sembrare più opportuno spostare l'attenzione su altro, ad esempio sul principio di autorità che Pettazzoni fece valere e che, certamente, è stato dispiegato nel corso degli anni in altre vicende accademiche. Il punto, quindi, è proprio questo, ed apre su un problema storiografico importante: la conoscibilità del passato disciplinare, il regime di documentabilità prima, e di dicibilità poi, infine l'ordine del discorso storiografico da intendersi quale codificazione culturale, esito di una serie di convenzioni di carattere metodologico ed etico, maturate ed accolte da una specifica comunità scientifica.

Molte storie degli studi sono incentrate sulla disamina critica delle idee e delle teorie ricavate unicamente dalle pubblicazioni a stampa. A questo approccio, che è indubbiamente in grado di catturare un angolo importante del campo visivo, sfuggono aspetti altrettanto decisivi. Il che ci induce ad assumere una postura intellettuale relativista che faccia propria la dimensione della complessità, nel quadro di un paradigma che si nutre del dubbio, a partire dalla consapevolezza del limite del processo di anamnesi storiografica. Come ho affermato altrove, non tutto del passato disciplinare è documentabile, e non tutto quello che è documentabile ha valore (auto)esplicativo. La vicenda Cirese-De Martino qui richiamata, resa possibile dalla disponibilità di un corpus documentario imponente, pubblicamente consultabile, rappresenta un monito importante per ricostruzioni perentorie, in cui si fa sovente strada il giudizio tranchant slegato da fonti conoscitive solide.

La documentazione rinvenuta nell'Archivio Cirese e riproposta da "Lares" consente di gettare luce su un momento decisivo della (ri)fondazione degli studi demoetnoantropologici italiani. È, infatti, dalla decisione di Pettazzoni che ebbero principio le carriere accademiche di de Martino e di Cirese⁵⁸. Ed è certamente intorno a queste carriere, ed alle rispettive relazioni dirette e indirette, esplicite ed implicite, più o meno conflittuali, trasposte e trasfigurate nel tempo, che il campo degli studi italiani è venuto strutturandosi⁵⁹.

57 Cfr.: E. V. Alliegro, *Tra demologia, etnologia e antropologia...*, cit.

58 Se si considera che in Italia le prime cattedre di ruolo di Etnologia sarebbero state bandite nel 1967 e di Antropologia culturale nel 1971 si può vedere quanto propizia sia stata sul piano della carriera accademica di Cirese la vicenda qui ricostruita.

59 Su tali tematiche e, più in generale, sulla necessità di ripensare una tradizione di studi anche in riferimento al contesto internazionale, è sorto in Italia un importante dibattito, per il quale si vedano almeno: P. Clemente, F. Mugnaini, a cura di, *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Carocci, Roma 2001; F. Dei, *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*, Meltemi, Roma 2002; F. Faeta, *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Bollati Boringhieri, Torino 2005; Id., *Un'antropologia senza antropologi? Sulla tradizione disciplinare italiana*, in id., *Le ragioni dello sguardo. Poetiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 89-131; F. Dei, *Cultura popolare in Italia*, cit.; B. Palumbo, *Lo strabismo della dea. Antropologia, accademia e società in Italia*, Ed. Museo Pasqualino, Palermo 2018. Inoltre, su questo tema, cfr. i contributi di F. Mirizzi, P. Clemente, G. Angioni, F. Dei, A. Simonica apparsi in «Lares», LXXXI, 2-3, 2015.

BIBLIOGRAFIA

- Alliegro E. V., *Antropologia Italiana. Storia e storiografia (1869-1975)*, Seid, Firenze 2011.
- Alliegro E. V., *I documenti d'archivio nella storiografia antropologica: problemi e prospettive. L'esempio dei materiali inediti di Ernesto de Martino nell'Archivio Centrale dello Stato e nell'Archivio Laterza*, «Palaver», 6, 1, 2017, pp. 169-317.
- Alliegro E. V., *Etnografia delle fonti" e storia dell'antropologia 2.0. Riflessioni a partire da un "inedito" di Ernesto de Martino*, «Dada», 1, 2017, pp. 7-56.
- Alliegro E. V., *Tra demologia, etnologia e antropologia. Alberto Mario Cirese e il "paradigma impossibile"*, «Lares», LXXXI, 2-3, 2015, pp. 233-262.
- Angioni G., *Alcuni aspetti della ricerca demologica in Italia nell'ultimo decennio*, in A. M. Cirese, *Folklore e antropologia. Tra storicismo e marxismo*, Palumbo, Palermo 1971, pp. 169-195.
- Cirese A. M., *Contributo allo studio delle tradizioni popolari nella provincia di Rieti*, Tesi di Laurea, Università di Roma, Facoltà di Lettere, Relatore Prof. Paolo Toschi, correlatore Natalino Sapegno, Anno Accademico 1943-44.
- Cirese A. M., *Recensione di Quaderni della Critica, diretti da B. Croce*, «Socialismo», 5, 2, 1949, p. 32.
- Cirese A. M., *Un pianto incomprensibile*, «Paese Sera», 25 marzo 1950.
- Cirese A. M., *Nenie e prefiche nel mondo antico*, «Lares», XVII, 1-4, 1951, pp. 20-44.
- Cirese A. M., *Alcuni canti popolari abruzzesi raccolti in provincia di Rieti*, «Rivista Abruzzese», 5, 2, 1952, pp. 40-45.
- Cirese A. M., *Una costumanza popolare nelle 'Senili' e nella 'Tancia'*, «Rassegna di cultura e vita scolastica», 6, 4, 1952, pp. 5-6.
- Cirese A. M., *Il pianto funebre nei sinodi diocesani: saggio di una ricerca*, Ed. La Lapa, Rieti 1953.
- Cirese A. M., *Manzoni, Croce e una nenia di Amatrice*, «La Lapa», I, 1, 1953, pp. 7-10.
- Cirese A. M., *Un pianto simulato e vero*, «La Lapa», 1953, I, 2, pp. 32-34.
- Cirese A. M., *Alternative, varianti e nenie*, «La Lapa», II, 4, 1954, pp. 72-73.
- Cirese A. M., *Intorno al cordoglio rituale degli indigeni australiani. Esercitazione per l'esame di Psicologia*, Perfezionamento in Scienze etnologiche, Roma, 18 ottobre 1954.
- Cirese A. M., *Note su contadini del sud*, «La Lapa», III, 3-4, 1955, p. 89.
- Cirese A. M., *Gli studi di tradizioni popolari nel Molise. Profilo storico e saggio di bibliografia*, De Luca, Roma 1955, pp. 99-100.
- Cirese A. M., *Gli studi demologici come contributo alla storia della cultura*, «Lares», 22, 1956, p. 67.
- Cirese A. M., *La poesia popolare*, Palumbo, Palermo 1958.
- Cirese A. M., *O naricaljkama u hrvatskim mjestima pokrajine Molise u Italiji*, in *Rad Kongresa folklorista Jugoslavije*, u Varazdinu, 1959, pp. 143-151.
- Cirese A. M., *L'assegnazione collettiva delle sorti e la disponibilità limitata dei beni nel gioco di Ozieri e nelle analoghe cerimonie vicino-orientali e balcaniche*, in AA.VV., *Atti del Congresso di studi religiosi sardi*, Cagliari 24-26 maggio 1962, CEDAM, Padova 1963 pp. 175-193.
- Cirese A. M., *Premessa*, in *Proposta di statuto dell'Istituto Ernesto de Martino per la conoscenza critica e la presenza alternativa del mondo popolare e proletario*, Milano, 1966.

- Cirese A. M., *Proposta di regolamento per l'Istituto Ernesto de Martino*, in *Il nuovo Canzoniere Italiano*, a cura di C. Bermani, G. Dallò, M. L. Straniero, Edizioni del Gallo, Milano 1966, pp. 113-117.
- Cirese A. M., *La lezione di Ernesto De Martino*, «Paese Sera. Supplemento libri», 16-09-1966.
- Cirese A. M., *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo 1973.
- Cirese A. M., *Storicismo e strutturalismo*, «La ricerca Folklorica», 13, 1986, 61-63.
- Cirese A. M., *Per Rocco Scotellaro: letizia, malinconia e indignazione retrospettiva*, «SM. Annali di San Michele», 18, 2005, pp. 201-233.
- Cirese A. M., *Postfazione. Rammemorando il saluto al mondo antico di Vittorio Lanternari*, in *Antropologia culturale e dinamica culturale. Studi in onore di Vittorio Lanternari*, a cura di A. Lombardozi, L. Mariotti, Liquori, Napoli 2008, pp. 281-299.
- Cirese A. M., *Tradizioni popolari e civiltà*, «Lares», LXXXI, 2-3, 2015, pp. 524-527.
- Cirese A. M., *Non andai a trovarlo...*, in *Il peso dei rimorsi. Ernesto de Martino cinquant'anni dopo*, a cura di E. Imbriani, Milella, Lecce 2018, pp. 247-251.
- Clemente P., *De Martino dentro di noi: appunti, tra storia e genealogia*, in C. Gallini, M. Massenzio, a cura di, *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Liquori, Napoli 1997, pp.193-207.
- Clemente P., Meoni M. L., Squillacioti M., *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Edizioni di Cultura Popolare, 1976.
- Clemente P., Mugnaini F., a cura di, *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Carocci, Roma 2001.
- Clemente P., *Morte e pianto rituale. Riflessioni su un lavoro di E. de Martino*, «Annali della Facoltà di Lettere dell'Università di Siena», IV, 1983, pp. 279-288.
- Dei F., *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*, Meltemi, Roma 2002.
- Dei F., *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Il Mulino, Bologna 2018.
- De Martino E., «I Gephyrismi», «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», X, 1934, pp. 64-79.
- De Martino E., *Recensione a E. Bozzano, Popoli primitivi e manifestazioni supernormali*, Edizioni L'Albero, Verona, 1941, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XVII, 1941, pp. 82-83.
- De Martino E., *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XVIII, 1942, pp. 1-19.
- De Martino E., *Recensione a R. Cantoni, I primitivi, Garzanti, Milano 1941*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XVIII, 1942, pp. 103-105.
- De Martino E., *Recensione a A. Pazzini, La medicina primitiva, Editoriale «Arte e Storia», Milano-Roma 1941*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XVIII, 1942, pp. 105-106.
- De Martino E., *Recensione a C. Gini, Le rilevazioni statistiche tra le popolazioni primitive*, Roma, 1942, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XVIII, 1942, pp. 106-107.
- De Martino E., *Recensione a S.M. Shirokogoroff, The Psychomental Complex of the Tungus*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1935, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XVIII, 1942, pp. 108-111.
- De Martino E., *Inchiesta sui costumi dei contadini lucani*, I. *Amore e morte nei canti dei braccianti lucani*, «Vie Nuove», 31, 1952, p. 19.

- De Martino E., (in collaborazione con B. Benedetti e A. Zavattini), 1. *Sonno, fame e morte sotto le stelle*; 2. *Amore e morte nei canti dei braccianti lucani*, «Vie Nuove», VII, 1, p. 30, 27 luglio 1952, pp. 12-13 e 2., 31, 3 agosto 1952, p.19.
- De Martino E., *Vita e morte dei contadini lucani* (con fotografie di F. Pinna), «Comunità», 18, 1953, pp. 4-7.
- De Martino E., *Introduzione allo studio dell'etnologia*, a.a. 1953-54, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1954.
- De Martino E., *Il lamento funebre lucano: dati etnografici, interpretazione psicologica e considerazioni storiche*, Appendice al volume *Introduzione allo studio dell'etnologia*, a.a. 1953-54, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1955.
- De Martino E., *Storia e folklore*, «Società», X, 5, 1954, pp. 940-944.
- De Martino E., *La ritualità del lamento funebre antico come tecnica di reintegrazione*, «Studi e materiali di storia delle religioni», XXVI, 1955, pp. 15-59.
- De Martino E., *Il periodo di lutto rituale presso i popoli indoeuropei*, «Studi e materiali di storia delle religioni», XXVI, 1955, pp. 126-130.
- De Martino E., *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, «Aut aut», 31, 1956, pp. 17-38.
- De Martino E., *Considerazioni storiche sul lamento funebre lucano*, «Nuovi Argomenti», 12, 1955, pp. 1-42, ora in Id., *Furore, simbolo, valore*, Feltrinelli, Milano 1980 [1962], pp. 186-202.
- De Martino E., *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino 1958.
- De Martino E., *Rapporto etnografico sul lamento funebre lucano*, «Società», 1954, X, 4, pp. 655-665, ora in R. Brienza, *Mondo popolare e magia*. Basilicata editrice, Matera 1975, pp. 135-145.
- De Martino E., *Note di viaggio*, «Nuovi Argomenti», I, 2, 1953, pp. 47-79, ora in Id., *Mondo popolare e magia in Lucania*, a cura di R. Brienza, *Mondo popolare e magia in Lucania*, Basilicata editrice, Matera 1975, pp. 107-133.
- De Martino E., *Note Lucane*, «Società», VI, 4, 1950, pp. 650-667, ora in Id., *Furore, simbolo, valore*, Feltrinelli, Milano 1980 [1962], pp. 171-185.
- Faeta F., *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.
- Faeta F., *Un'antropologia senza antropologi? Sulla tradizione disciplinare italiana*, in id., *Le ragioni dello sguardo. Poetiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 89-131.
- Fanelli A., *Come la lapa quand'è primavera. L'attività politica e culturale di Alberto Mario Cirese dal 1943 al 1957 e la rivista "La Lapa"*, Biblioteca Provinciale "Pasquale Albino, 2008.
- Fanelli A., *La cultura socialista e gli studi antropologici. Lelio Basso, Gianni Bosio e Alberto Mario Cirese*, in *Novecento contemporaneo. Studi su Lelio Basso*, a cura di Giancarlo Monina, Ediesse, Roma 2009, pp. 67-95.
- Gallini C., Massenzio M., (a cura di), *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Liquori, Napoli 1997.
- Gandini M., *Raffaele Pettazzoni. Dall'estate 1943 alla primavera 1946. Materiali per una biografia*, «Strada maestra. Quaderni della Biblioteca comunale "G. C. Croce" di San Giovanni in Persiceto», 57, 2° semestre 2004, p. 136.

- Gandini M., *Raffaele Pettazzoni intorno al 1951. Materiali per una biografia*, in «Strada maestra. Quaderni della Biblioteca comunale "G. C. Croce" di San Giovanni in Persiceto», 61, 2° semestre 2006, pp. 123-124.
- Gandini M., *Raffaele Pettazzoni negli anni 1954-1955. Materiali per una biografia*, «Strada Maestra. Quaderni della Biblioteca comunale "G. C. Croce di San Giovanni in Persiceto"», 63, 2007, p. 116.
- Palumbo B., *Lo strabismo della dea. Antropologia, accademia e società in Italia*, Ed. Museo Pasqualino, Palermo 2018.
- Straniero M. L., *Colloquio con Cirese su Ernesto de Martino (registrato su nastro a Milano presso l'Istituto Ernesto de Martino il 22 luglio 1967)*, «La Musica Popolare», I, 4, 1976, pp. 3-27.
- Testa E. (a cura di), *Scritti e altri lavori di Alberto Mario Cirese, Bibliografia, con tre interventi di G. Angioni, P. Clemente, P. G. Solinas*, Biblioteca di Lares, vol. LXIV, 2011, Leo S. Olschki, Firenze.
- Testa E., *Cultura, egemonia, subalternità: le parole sono pietre?* «Lares», LXXXI, 2-3, 2015, pp. 207-232.
- Toschi P., *Il pianto funebre nella poesia popolare*, «Poesia», VII, 1947, pp. 11-40.

APPENDICE

TULLIO TENTORI E L'ANTROPOLOGIA CULTURALE

Tullio Tentori nacque l'11 aprile 1920 a Napoli da Ida Merola, figlia di un insegnante partenopeo di lingua francese, e da Egidio Tentori, nato e residente a Roma, direttore della Biblioteca del ministero dell'Industria e del Commercio.

Suo nonno paterno, Tullio, preside del liceo classico "Torquato Tasso" di Roma, fu autore di pubblicazioni sulla riforma della scuola e la cultura latina.

Nel 1938, conseguita a Roma la maturità classica, si iscrisse alla facoltà di lettere e filosofia dell'università capitolina, presso la quale seguì i corsi di Natalino Sapegno, Giovanni Gentile, Giuseppe Tucci, Giovanni Vacca ed entrò in contatto con Raffaele Pettazzoni, fondatore italiano della storia delle religioni di indirizzo laico, con il quale avviò una lunga attività didattica e di ricerca.

L'intensa frequentazione negli anni universitari del Museo nazionale preistorico ed etnografico «Luigi Pigorini» e del Museo missionario etnologico lateranense, permise a Tentori di consolidare gli interessi sulle popolazioni native nordamericane, le quali costituiranno il tema del suo esordio editoriale (*Miti e leggende sulla creazione dei primitivi nordamericani*, Roma 1941, con D. Satolli) e della sua tesi di laurea diretta da Pettazzoni sulla religione dei nativi della California.

Dopo l'arruolamento nella scuola ufficiali di Arezzo, e il successivo esoneo per motivi di salute mentre prestava servizio in Abruzzo, allacciò relazioni sia con studiosi laici – come Alberto Carlo Blanc e Sergio Sergi – sia con esponenti del mondo cattolico. Fu lungo questa direttrice che venne chiamato a redigere alcune voci dell'*Enciclopedia cattolica* italiana, dando precocemente prova di una postura intellettuale estremamente sensibile al dialogo, tratto costitutivo del suo carattere gentile e della sua apertura pluridisciplinare.

Con la parentesi bellica ormai alle spalle, si aprì per Tentori una fase decisiva di stabilizzazione professionale e familiare.

Nel 1946 approdò in qualità di "avventizio" al Museo nazionale preistorico ed etnografico (entrando in contatto con Renato Boccassino), dando vita a ricerche che lo condussero verso la pubblicazione del suo primo saggio: *Usi e credenze relative ai gemelli presso i primitivi della California* (in *Studi e materiali di Storia delle religioni*, 1943-1946, vol. 19-20, pp. 133-141), preludio alla libera docenza in americanistica.

Profondo conoscitore della lingua inglese, gli fu affidata la traduzione del volume di Bronislaw Malinowski *Sesso e repressione tra i selvaggi*, edito nella collana Einaudi diretta da Ernesto de Martino e Cesare Pavese.

Sposatosi con Silvana Zanetti il 12 maggio 1947, matrimonio dal quale nacque Alberto Maria, nel 1950 ebbe accesso ai ruoli direttivi dell'Amministrazione delle antichità e belle arti del ministero della Pubblica Istruzione, assumendo la direzione della sezione di americanistica del Museo Pigorini, e dal 1956 -sin dall'apertura- del Museo nazionale di tradizioni popolari, di cui curò con Paolo Toschi l'allestimento.

È nel quadro delle attività istituzionali nel campo dell'antropologia mu-seografica e dell'are, maturò l'idea di recarsi negli Stati Uniti. Partito quale vincitore nel 1949 di una borsa di studio della Viking Fund per analizzare i maggiori musei antropologici americani, fece ritorno accollandosi una non facile missione scientifica destinata a incidere profondamente tanto sulla sua carriera quanto sull'assetto complessivo delle discipline antropologiche italiane: quella di introdurre in Italia l'antropologia culturale statunitense. Su questo fronte l'impegno di Tentori, che oltreoceano ebbe modo di conoscere figure di primo piano come Margaret Mead, Alfred Kroeber, Clyde Kluckhoh, si concentrò almeno su quattro linee d'intervento, tutte dirette a superare gli ostacoli posti dall'idealismo crociano e a far interagire l'antropologia con le altre scienze sociali, dandone una forte impronta applicativa, vale a dire di disciplina indirizzata allo studio dei problemi della società contemporanea. La prima linea d'intervento comprende la diffusione dei saperi antropologici nelle scuole di servizio sociale.

La seconda riguarda la stesura di approfonditi saggi critici sulle teorie, sui metodi e sulle applicazioni dell'antropologia culturale statunitense.

La terza verte sulla ricerca e sulla definizione di una tradizione italiana di studio, con il chiaro intento di mostrare la presenza di una radice nazionale cui la nascente disciplina potesse essere ricondotta.

La quarta infine è incentrata sul sostegno offerto a ricerche empiriche che vedranno Tentori interagire con studiosi stranieri impegnati nell'antropologia del Mediterraneo e del Sud Italia. Da qui la partecipazione, con Friedrich G. Friedmann ad una ricerca-intervento pluridisciplinare voluta da Adriano Olivetti sul risanamento dei sassi di Matera, ripresa in un lavoro della Cambridge University Press (*Il sistema di vita della comunità materana. Riassunto di un'inchiesta etnologica*, Roma 1956; *Social classes and family in a southern Italian town: Matera*, in *Mediterranean family structures*, a cura di J. G. Peristianj, Cambridge 1976, pp. 273-285).

Di ritorno da un secondo viaggio (1954-1955) negli Stati Uniti, Tentori si rese protagonista della costituzione di un gruppo di lavoro cui si deve nel 1958 la stesura dell'*Antropologia culturale nel quadro delle scienze dell'uomo. Appunti per un memorandum* (in *L'integrazione delle scienze sociali. Città e campagna*. Atti del primo Congresso nazionale di scienze sociali, Bologna 1958, pp. 235-253), mentre nel 1960 diede alle stampe il manuale *Antropologia culturale*, il primo apparso in Italia. In questo lavoro si mostrò interessato ad affrontare il problema della relazione tra cultura e personalità e a chiarire i concetti fondamentali di una disciplina sempre più distinta dagli studi di etnologia e di storia delle tradizioni popolari, con cui ebbe una relazione a tratti apertamente conflittuale (Callari Galli, 2017).

Alla luce di tali importanti iniziative, in un contesto talvolta ostile, ebbe avvio il processo di istituzionalizzazione accademica dell'antropologia culturale. Nel 1960, infatti, quando fu bandito il primo concorso per la libera docenza, alcuni commissari non mancarono di evidenziare il proprio disappunto nei confronti di un insegnamento definito apertamente "equivoco", perché

ritenuto troppo subalterno rispetto a tendenze lontane dalle scuole nazionali (Alliegro, 2011). A vincere il concorso fu Tentori, il quale, non curante delle riserve mostrate dai colleghi etnologi e demologi, assunse l'incarico in università pubbliche (a Roma e a Trento) e cattoliche (dal 1962 al 1965 presso l'Università internazionale di studi sociali Pro Deo di Roma).

Dopo questo primo passo, in un clima che percepiva ancora con sospetto quanto si discostava troppo dalla cultura marxista, nel 1971 si espletò il primo concorso per una cattedra di ruolo di antropologia culturale. Con Carlo Tullio-Altan e Guido Sertorio, Tentori entrò nella terna dei vincenti. Da qui ebbe avvio una lunga carriera didattica prima a Trento (1972-74), poi a Napoli (1974-75), infine a Roma presso l'Università La Sapienza (sino al 28 maggio 1990). E fu proprio quest'ultima università a conferirgli nel 1997 il titolo di professore emerito, per aver rinnovato in Italia i confini di studio delle discipline dell'uomo ed essere andato oltre l'analisi della cultura popolare e contadina (Dei, 2018). Si deve infatti a Tentori, e ad altri pochi studiosi come Tullio Seppilli, lo svolgimento di ricerche su problematiche innovative affrontate in un'ottica pluridisciplinare. Di particolare significatività, i lavori pionieristici nel campo dell'antropologia urbana, economica, della famiglia, di genere, della letteratura, della religione, della condizione giovanile, dei caratteri nazionali, alcuni dei quali poi ripresi e rielaborati dai suoi numerosi allievi, tra cui Matilde Callari Galli, Gualtiero Harrison, Gioia Di Cristofaro Longo, Lucilla Rami Ceci, Vincenzo Padiglione, Massimo Canevacci.

A compimento di un intenso percorso di studi a favore dell'affermazione dell'antropologia culturale sempre più intesa come disciplina interessata alle dinamiche del mutamento delle società occidentali, nel 1987 promosse il Convegno nazionale *Antropologia culturale delle società complesse*. Inoltre, con il chiaro intento di superare alcune divisioni che contrapponevano gli studiosi italiani di scienze demoeoantropologiche (Palumbo 2018), si adoperò per la fondazione nel 1990 dell'Associazione italiana studi etno-antropologici (Aisea, di cui ricoprì la carica di presidente), successivamente confluita, con l'Associazione nazionale universitaria antropologi culturali (Anuac), nella Società italiana di antropologia culturale (Siac).

Morì il 10 gennaio 2003, dopo aver ricevuto il 19 aprile 2002 presso il Quirinale la medaglia d'oro per la cultura.

Nel 2004, vera e propria sintesi del suo percorso umano e di studio, apparve il volume autobiografico *Il pensiero è come il vento. Storia di un antropologo*, con l'indicazione dell'intera produzione scientifica che conta circa trecento titoli, alcuni altamente specialistici apparsi anche all'estero, altri divulgativi editi da riviste rivolte ad un pubblico più vasto. Nel volume si trovano peraltro riferimenti al rilevante impegno storiografico (*Per una storia del bisogno antropologico*, Roma 1983) e sociale, quest'ultimo concretizzatosi nella lotta alla xenofobia, nella partecipazione alla formulazione della seconda dichiarazione dell'UNESCO contro i pregiudizi razziali e nella stesura di uno dei volumi cui restò maggiormente legato, *Il rischio della certezza: pregiudizio, potere, cultura* (Roma 1987).

Opere: Oltre a quelle citate nel testo, tra le opere principali si vedano: *L'etnologia come scienza applicata*, «Rivista di antropologia», XXXVII, 1949, pp. 177-188; *L'Etnologia negli Stati Uniti*, «Rivista di antropologia», XLII, 1955, pp. 133-176; *Il sistema di vita della comunità materana*, Unrra Casas, Roma 1956; *Antropologia culturale*, Roma 1960; *La pittura precolombiana*, Milano 1961; *Scritti americanistici*, Roma 1968; *Scritti antropologici I*, Roma 1970; *Scritti antropologici II*, Roma 1970; *Scritti antropologici III*, Roma 1971; *Scritti antropologici IV*, Roma 1972; T. Tentori, F. Guidicini, *Borgo, quartiere, città. Indagine socio-antropologica sul quartiere San Carlo nel centro storico di Bologna*, Milano 1972; *Antropologia economica*, a cura di T. Tentori, Milano 1974; *Scritti antropologici V*, Roma 1976; *Per una storia del bisogno antropologico*, Roma 1983; *Il rischio della certezza. Pregiudizio, potere, cultura*, Roma 1987; *Antropologia delle società complesse*, Roma 1990; *Il pensiero è come il vento. Storia di un antropologo*, Roma 2004.

BIBLIOGRAFIA:

- Alliegro E. V., *Antropologia italiana. Storia e storiografia (1869-1975)*, Seid, Firenze 2011.
- M. Callari Galli, *Racconto antropologico*, «La ricerca Folklorica», 72, pp. 101-105.
- F. Dei, *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Il Mulino, Bologna 2018.
- F. Ferrarotti, *In ricordo di Tullio Tentori*, «La Critica Sociologica», 145, 2003, pp. 95-100. M.I. Macioti, *In memoriam Tullio Tentori*, «La Critica Sociologica», 143-144, 2003, pp. 156-159.
- L. Mariotti, *Biografia di Tullio Tentori*, in <http://www.idea.mat.beniculturali.it/museo-civilta-mnatp/la-storia/item/127-biografia-di-tullio-tentori>.
- A. Nesti, *Tullio Tentori e l'antropologia culturale in Italia*, «Religioni e Società», XVII, 43, 2002, pp. 133-152.
- V. Padiglione, G. Lattanzi, *Lattanzi, Padiglione e Tentori*, «Antropologia museale», 1/2, 2002, pp. 6-15.
- D. Palumbo, *Lo strabismo della dea. Antropologia, accademia e società in Italia*, Ed. Museo Pasqualino, Palermo 2018.

direttore Rosario Perricone

TESTI E ATTI

Collana diretta da Rosario Perricone

1. Mario Giacomarra, (a cura di), *Epica e storia. Le vie del cavaliere in memoria di Antonio Pasqualino*, 2005
2. Antonio Pasqualino, *Le vie del cavaliere. Epica medievale e memoria popolare*, 2016
3. M.A. Balsano, P.E. Carapezza, G. Collisani, P. Misuraca, M. Privitera, A. Tedesco, (a cura di), *Le cadeau du village. Musiche e Studi per Amalia Collisani*, 2016
4. Rosario Perricone, (a cura di), *Etnografie del contemporaneo in Sicilia*, 2016
5. Caterina Pasqualino, Rosario Perricone, (a cura di), *Des marionnettes aux humanoïdes*, 2016
6. Rosario Perricone, (a cura di), *Dal Furioso all'Innamorato: indagine multidisciplinare sull'epica cavalleresca*, 2016
7. Dario Oliveri, (a cura di), *Francesco Pennisi. Invenzione e memoria*, 2017
8. Rosario Perricone, (a cura di), *Pitrè e Salmone Marino. Atti del convegno internazionale di studi a 100 anni dalla morte*, 2017
9. Bernardino Palumbo, *Lo strabismo della dea. Antropologia, accademia e società in Italia*, 2018
10. Francesco Faeta, *L'albero della memoria. Scritture e immagini*, 2021
11. Enzo V. Alliegro. *Il filo e la cruna. Saggi di storia dell'antropologia italiana*, 2021

STUDI E MATERIALI PER LA STORIA DELLA CULTURA POPOLARE

NUOVA SERIE

1. Salvatore D'Onofrio, *Le parentele spirituali. Europa e orizzonte cristiano*, 2017
2. Giuseppe Giacobello, *Oltre quel che c'è. Oracoli, giochi di sorte, tesori nascosti, incanti sotterranei*, 2017
3. Rosario Perricone, *Le vie dei santi. Immagini di festa in Sicilia*, 2018
4. Antonino Blando, *L'isola imperiale. Intellettuali e fascismo in Sicilia*, 2018
5. Antonio Pasqualino, *Rerum palatinorum fragmenta*, a cura di Alessandro Napoli, 2018
6. Anna Carocci, *Il poema che cammina. La letteratura cavalleresca nell'opera dei pupi*, 2019
7. Antonino Cusumano, *Per fili e per segni. Un percorso di ricerca*, 2020

SERIE STORICA

1. Antonio Pasqualino, *I pupi siciliani*, 1975
2. Elisabetta Guggino, Gaetano Pagano, *La mattanza*, 1977
3. Antonino Buttitta, Michele Figurelli, Salvatore D'Onofrio, *Il lavoro contadino nei Nebrodi*, 1977
4. Antonino Buttitta, Renato Guttuso, *Forma e colore del carretto siciliano: I fratelli Ducato*, 1978
5. Antonino Cusumano, *Mestieri e lavoro contadino nella Valle del Belice*, 1978
6. Anonimo, *Lu curtigghiu di li Raunisi*, 1978
7. Antonio Pasqualino, *I pupi napoletani*
8. Antonino Cusumano, *Pani e dolci nella Valle del Belice*, 1981
9. Antonino Cusumano, *La tessitura popolare nella Valle del Belice*, 1982
10. Antonino Buttitta, *L'isola ritrovata*, 1982
11. Antonino Buttitta, *I colori del sole*, 1982
12. Antonino Buttitta, Salvatore D'Onofrio, *La terra colorata*, 1982
13. Antonino Cusumano, *Arti e mestieri nella Valle del Belice. Il cuoio, il legno, il ferro*, 1984
14. Antonino Buttitta, Antonio Pasqualino, *Il Mastro di campo a Mezzojuso*, 1984
15. Salvatore D'Onofrio, Janne Vibaek, *Il Museo Civico di Bisacquino*, 1984
16. Salvatore D'Onofrio, *Le arti del fuoco. I carbonai dei Nebrodi*, 1984
17. Antonino Cusumano, *Arti e mestieri nella Valle del Belice. La canna, la corda, l'intreccio*, 1985
18. Rosalia Teri, *Quaderno di proverbi*, 1987
19. Antonino Cusumano, *Miracoli di carta. Stampe devote e immagini sacre nella Valle del Belice*, 1988
20. Antonino Buttitta, Salvatore D'Onofrio, *I colori del fuoco*, 1989
21. Antonino Buttitta, Antonino Cusumano, *Lo specchio della memoria*, 1992
22. Gabriella D'Agostino, *Segni e simboli nell'arte popolare siciliana*, 1996
23. Antonio Pasqualino, *L'opera dei pupi a Roma a Napoli e in Puglia*, 1996
24. Salvatore Palazzotto, Antonio Pasqualino, *La commedia dell'arte e il teatro di figura*, 1997
25. Antonio Pasqualino, *The Sicilian puppets*, 2003

26. Rosario Perricone, (a cura di), *Mori e cristiani nelle feste e negli spettacoli popolari*, 2005
27. Pier Luigi José Mannella, *Il sussurro magico. Scongiuri, malesseri e orizzonti cerimoniali in Sicilia*, 2015
28. Igor Spanò, *Akṣamālā: studi di indologia*, 2016
29. Agata Pellegrini, *Sguardo sull'India: filosofie e religioni nella storia dell'India*, 2016
30. Rosario Perricone, (a cura di), *La cultura tradizionale in Sicilia: forme, generi, valori*, 2016

SUONI&CULTURE

1. *Figure dell'etnografia musicale europea. Materiali Persistenze Trasformazioni. Studi e ricerche per il 150° anniversario della nascita di Alberto Favara (1863-2013)*, a cura di Sergio Bonanzinga e Giuseppe Giordano, 2016.
2. *Il rito musicale del Lazzaro nelle comunità arbëresh di Sicilia*, a cura di Girolamo Garofalo e Giuseppe Giordano, 2016.
3. Giuseppe Giordano, *Tradizioni musicali fra liturgia e devozione popolare in Sicilia*, 2016.
4. Rosario Perricone, *L'Archivio etnomusicale siciliano: materiali e ricerche*, 2018.
5. *Street music and narrative traditions*, edited by Sergio Bonanzinga, Luisa Del Giudice, Thomas A. McKean, 2019.
6. Maria Rizzuto, *Spiritualità e musica dei Copti ortodossi*, 2020.

NUOVI QUADERNI DEL CIRCOLO SEMIOLOGICO SICILIANO

1. Gianfranco Marrone, (a cura di), *Zoosemiotica 2.0. Forme e politiche dell'animalità*, 2017
2. Francesco Mangiapane, *Retoriche social. Nuove politiche della vita quotidiana*, 2018
3. Gianfranco Marrone, *Storia di Montalbano*, 2018
4. Francesco Mangiapane, Gianfranco Marrone, (a cura di), *Culture del tatuaggio*, 2018
5. Alice Giannitrapani, Gianfranco Marrone, (a cura di), *Forme della serialità. Oggi e ieri*, 2020.

MOSTRE

NUOVA SERIE

1. Gabriella D'Agostino, (a cura di), *Il sacro degli altri. Culti e pratiche rituali dei migranti in Sicilia*, 2018

SERIE STORICA

1. AA. VV., *Marionetas en el mundo*, 1992
2. AA. VV., *Au bout du fil*, 1993
3. AA. VV., *Opra dei pupi*, 1996
4. AA. VV., *Historical Sicilian Marionettes*, 1997
5. AA. VV., *Les pupi exposition sur le théâtre des marionnettes siciliennes*, 1998
6. AA. VV., *Opera dei pupi, the art of sicilian puppetry*, 2000
7. Rosario Perricone, (a cura di), *L'epos appeso a un filo*, 2004

8. Rosario Perricone, *Le vie dei santi. Immagini di festa in Sicilia*, fotografie di Angelo Maggio, 2005
9. Rosario Perricone, (a cura di), *KERALA, un pact avec les dieux*, fotografie di Johnathan Watts, 2006
10. Rosario Perricone, (a cura di), *Festa in immagine*, fotografie di Bordonaro, De Blasi, Maggio, Russo, 2007
11. Rosario Perricone, (a cura di), *I mercati storici di Palermo*, fotografie di Giacomo Bordonaro, 2008
12. Alessandro Napoli, (a cura di), *Immaginare Ariosto in Sicilia. Orlando e Peppininu, Astolfo e Rodomonte*, 2008
13. Rosario Perricone, (a cura di), *Immagini devote del popolo indiano*, 2008

BIBLIOTECA DI MORGANA. SCENE, CORPI, IMMAGINI, FIGURE

1. Italo Calvino, Andrea Zanzotto, Roberto Andò, *La foresta-radice-labirinto*, 1987
2. AA.VV., *Oggetti e macchine del teatro di Tadeusz Kantor*, 1987

QUADERNI DI ANTROPOLOGIA MUSEALE

1. Vincenzo Padiglione – Silvia Settimi, *Musei del sè. Antropologia dei giovani in camera*, 2020
2. Sandra Ferracuti, *Não consigo ser moçambicana. Arti, antropologie e patrimoni culturali a partire da Maputo*, 2020

NANAYA. STUDI E MATERIALI DI ANTROPOLOGIA E STORIA DELLE RELIGIONI

1. Claus Ambos, Gioele Zisa (a cura di), *Miti, culti, saperi. Per un'antropologia religiosa della Mesopotamia antica*, 2021
2. Daniela Bonanno, Ignazio E. Buttitta, (a cura di), *Narrazioni e rappresentazioni del sacro femminile. Atti del convegno internazionale di studi in memoria di Giuseppe Martorana*, 2021

*Finito di stampare
nel mese di Marzo 2021
da Photograph S.r.l. – Palermo*

