

Presentazione

*Alberto Sobrero
Sapienza Università di Roma*

Il presente volume doveva essere dedicato nella sua parte monografica a un bilancio e alle prospettive della disciplina. È così solo in parte: alcuni contributi hanno tardato ad arrivare e ragioni diverse ci hanno costretto a non aspettarli. E, tuttavia, il materiale che proponiamo al lettore nella parte monografica non è certo poco e di poco conto. Abbiamo chiesto ad alcuni fra i maggiori esponenti della disciplina di ricostruire il proprio percorso accademico, di riflettere sulla propria esperienza, segnalando linee di forza, risultati raggiunti, successi, ma anche attraversamenti, svolte, sentieri interrotti e occasioni mancate. Quel che ci interessava non era arrivare a una qualche sintesi, ma anzi evidenziare le tante radici, quasi valorizzare le differenze, moltiplicando le prospettive, cercando per questa via di contribuire al rinnovamento di un paesaggio disciplinare spesso atrofizzato e mortificato da schieramenti di varia natura.

In parte ci siamo riusciti. Ma entriamo subito *in medias res*. E il saggio di Francesco Remotti è un ottimo esempio di quel che intendo dire e di quel che in parte siamo riusciti a fare. Basta leggere attentamente il suo scritto e intenderne la struttura portante nel rapporto fra antropologia, come “scienza unificata delle società umane” (prendo in prestito un’espressione di Polanyi), ed etnologia come studio di una parte di mondo necessariamente piccola, perché la sua collocazione teorica appaia, non più dubbia di sé, ma, certo, più internamente articolata e battagliata. È un’opposizione (antropologia vs. etnologia) che nel saggio diventa tensione fra un approccio teorico e la pratica di campo, fra uno studio “pulito” in biblioteca e uno sporcarsi le mani nel fango del villaggio, fra tendenza generalizzante e ricerca etnografica sul particolare. Ed è proprio la tensione non risolvibile fra questi due estremi che rende la ricerca antropologica

sempre imperfetta e l'antropologo sempre “un aspirante antropologo”: è il filo sottile lungo il quale necessariamente deve procedere una disciplina, la nostra, tanto pretenziosa da voler afferrare il mondo partendo dai suoi angoli estremi. «Occorre ammettere che vi è una sproporzione eclatante tra quanto si riesce a fare sul campo (sia pure da parte del migliore etnografo) e l'ambizione teorica racchiusa nel nome di antropologia. *Io dunque non sono “antropologo”, sono “aspirante antropologo”*». Non si tratta per Remotti di fare un passo indietro, ma di muoversi come il cavallo a scacchi: fare un passo di lato, per fermarsi a riflettere sulle implicazioni della propria pratica di ricerca e confrontarsi con le ragioni altrui, magari fino a spingersi ai limiti di un'antropologia/etnografia geertziana, fino a riconoscere l'attualità di un'antropologia della contemporaneità, per poi recuperare a un livello più alto le proprie convinzioni su un'antropologia che sia anche “discorso su l'uomo” e che non si limiti alla contemporaneità (intesa semplicemente come ciò che ci è coevo).

Il saggio ci offre un buon esempio di questa strategia. Non c'è chi non abbia predicato in una qualche maniera la necessità per un antropologo di stabilire sul campo relazioni di fiducia, amicizia, empatia (“l'antropologo spugna”, teorizzato, ad esempio, da Leonardo Piasere). Tutto giusto e augurabile, scrive Remotti, eppure insufficiente: «Le mie riflessioni rischiano di andare contro corrente rispetto al modo in cui in questi ultimi anni si è proposto di interpretare il ruolo dell'etnografo». Se vuole essere uno scienziato e non un giornalista l'etnografo deve fare questo, ma poi deve fare molto di più: deve finire per saperne molto di più dei Banande su come i Banande vedono il mondo e la loro vita nel mondo. Deve conoscere i “presupposti” di quel pensiero, quel che i Banande non sanno, quelle parti del discorso che normalmente sfuggono alla consapevolezza degli stessi attori. Parti del discorso, presupposti, le cui ragioni sono spesso nascoste nel *passato*. «Occorre dunque aumentare in maniera consapevole, programmatica e cumulativa la nostra “inattualità” per rendere vitale, credibile e praticabile il nostro progetto scientifico».

Se, comunque, è difficile chiedere a Francesco Remotti di non essere remottiano, è certo ben più difficile chiedere a Nino Buttitta di non essere siciliano. Eppure... eppure anche in questo caso è un Buttitta diverso. Una sicilianità plurale, in cui c'è sì Tomasi di Lampedusa, ma anche Sciascia, e di certo Ignazio Buttitta. «Onestamente debbo dire che senza Leonardo, senza Elvira, senza Antonio, e aggiungo senza mio padre, io non sarei nessuno». Una sicilianità stretta, quasi ripiegata sulla figura di un padre che quella sicilianità l'ha rappresentata in versi che oggi converrebbe rileggere in molte piazze, a voce alta. Arrivo subito agli aspetti antropologici dell'intervista a Buttitta, ma mi premeva iniziare da questa osservazione, dal notare come tutto l'incontro sia percorso dall'immagine

del padre. Anche nella ricerca di termini ingenuamente antichi e nobili. «Per quanto riguarda l'identità intellettuale non v'è dubbio che la mia formazione è nata e maturata nel radicamento con la cultura siciliana che io ho *eemplato* da mio padre. [...] Non c'è dubbio che non in uno ma in più momenti mi sono reso conto che il mio io, la mia identità assumeva senso soltanto nel rapporto con mio padre».

Non c'è niente da fare, le Sicilie sono tante e tutte un po' anomale rispetto alla penisola: «Gli atlanti dicono che la Sicilia è un'isola, mentre qui tutto è dispari, mischiato, cangiante, come nel più ibrido dei continenti» (Bufalino). E forse un buon siciliano, magari con il passare degli anni, prende un po' da questa e un po' da quella. C'è la Sicilia più nascosta e chiusa, ma c'è una Sicilia che nel primo Novecento (ma anche nel secolo precedente) ha con l'Europa un rapporto ben più intenso di quello del resto d'Italia. «Giuseppe Cocchiara come antropologo e come uomo di cultura era una figura anomala rispetto alla cultura italiana. Per consiglio di Pettazzoni, lui da giovane, si era recato in Inghilterra a studiare antropologia con Malinowski e Marrett [...]. Successivamente invece si era determinata una chiusura della cultura del nostro paese [...]. La cosa più importante che ho appreso da Cocchiara è quella di combattere il provincialismo».

Se c'è un modo in cui inviterei a leggere l'intervista di Antonino Cusumano a Buttitta, è proprio questo: la rivendicazione di un legame spesso sottovalutato fra una sicilianità degli studi sempre proclamata e una proiezione internazionale, altrettanto forte e orgogliosa. Nel mezzo, a volte, si intravede l'Italia. «Palermo è stato luogo fondativo dei musei antropologici. Da Pitrè della Mostra etnografica siciliana dell'Esposizione Nazionale del 1891 al Convegno "Museografia e Folklore" del 1967, fino alla nascita del Museo delle Marionette, ad opera di Antonio Pasqualino. Una sorta di luogo mitico della nascita degli studi italiani grazie a Pitrè e Cocchiara e a una continuità di tradizione altrove impensabile, come ha riconosciuto Pietro Clemente».

Il racconto di Clara Gallini, *Da Crema a Cagliari*, è una storia antropologica più che una storia dell'antropologia. È il racconto di come può accadere che a una ragazza degli anni Trenta, nata nel profondo nord, a Crema, provincia di Cremona, area lombarda, alunna di una scuola di suore a Lodi («perché il classico a Crema non c'era e si andava a Lodi su uno dei due autobus, il *Fulmine* e il *Quadrato*, che regolarmente si fermavano alla Talpa e noi dovevamo scendere a spingere») e poi studentessa universitaria a Milano, ospitata nel Liceo Regale delle Fanciulle, diventi una antropologa illustre, e di come accada che si sia “sprovincializzata” a Cagliari (a Cagliari! Alla fine degli anni Cinquanta!), dove militari, docenti e impiegati postali andavano solo per punizione: «A Cagliari avrei

portato calze di filanca colorate a scacchi, disdicevole cosa in Università [...]. Ma, forse, questa libertà dai vincoli la dovevo più che alla città alle condizioni di liberazione in cui mi sarei trovata dopo la morte di Ernesto de Martino».

I tempi del breve saggio che Clara Gallini ci offre sono i tempi del ricordo, e il ricordo ha tempi strani: il presente si confonde con il passato, il futuro richiede il futuro anteriore, l'imperfetto è il tempo dominante, tempo di altri mondi più che di altri periodi. Chi ama leggere Virginia Woolf ne sa qualcosa. Quando ho letto questo saggio per la prima volta mi sono augurato che Clara potesse continuare a scrivere della sua vita da antropologa, delle sue ricerche, dei suoi libri e dei riconoscimenti avuti. Il saggio mi sembrava interrotto sul più bello. Poi l'ho riletto più volte e mi sono reso conto che va bene così, con le storie di famiglia appena accennate. La storia è completa, o per lo meno il resto della lunga storia intellettuale di Clara, ora che abbiamo letto queste pagine, lo comprendiamo meglio. «Eccoci su una nave! Non era un mostro, ma una città dorata quella che mi attendeva. Una cabina da tre-cinque letti. Il primo incontro con donne in costume. Viaggiare le disinibiva. Raccontavano la loro vita. Cantavano... Cagliari ci aspettava tutte».

La ricostruzione della storia di sé medesimo offerta da Pietro Clemente è di certo la più appassionata di questo volume. Clemente non è l'unico antropologo italiano che, come, del resto, è capitato a tanti antropologi di tutto il mondo, ha in più occasioni sentito il bisogno di raccontarsi. Mi riferisco a *Triglie di scoglio. Tracce del '68 cagliaritano* (2002), ma principalmente a saggi come *L'oliva del tempo* (1986) o *La postura del ricordante* (1999), che, per chi li ha letti, hanno segnato la storia di quella che insisterei a chiamare, forse anche contro il parere dello stesso Clemente, etnologia italiana, ma che sono anche stralci di una lunga autobiografia. La ricerca diventa storia della propria vita, la trasforma, la riempie di senso. Raccontare l'una senza l'altra diventa impossibile. L'accusa è facile: narcisismo antropologico; ma è anche debole. «Per me l'antropologia sta dentro quel dialogo, nei tracciati che descrive, nei resoconti che ne facciamo, nella polifonia che cerchiamo di far trasparire nei nostri testi. Oggi mi pare si tende a rilanciare un'idea di ricerca antropologica semplificata e mitica, liquidando tutte le problematiche critiche sotto l'insegna di una fase di "narcisismo" antropologico. Io penso che il vero narcisismo sia quello della "osservazione partecipante" [...]. Francamente a me l'osservazione partecipante appare caratterizzata da solitudine ontologica, presunzione epistemologica e postura coloniale. Cirese aveva proposto "partecipazione osservante" e a me sembra un concetto più ricco e complesso».

Una storia per stile e contenuti diversa dalle altre: una storia che ricorda i propri maestri nella disciplina, de Martino, Cirese, Bourdieu, Clifford,

ma anche Nuto Revelli, Saverio Tutino, Ettore Guatelli, e Franco Fortini, Pino Ferraris «segretario di federazione del PSIUP a Biella», García Lorca, Raboni, Borges, come tutti coloro che “hanno partecipato”. «Quanto ho imparato dalle donne contadine senesi è difficile dire, quasi tutto sulla forma di vita che hanno vissuto e le pratiche che l’hanno traversata. Metodo, oggettivismi, teorie, modi di scrittura sono stati sfidati e messi alla prova della conoscenza e della narrazione di “nativi”».

È la storia, come dicevo, più appassionata, ma anche la storia più difficile da raccontare. Una storia lunga. Comincia negli anni Sessanta, dal lascito di Cirese e Fortini, ma principalmente dalle illusioni politiche di quegli anni, e continua lungo un succedersi di sfide fino ai giorni nostri. Io la leggerei altrimenti, ma spesso Clemente la legge come un ripetersi di sfide e di sconfitte, più che di vittorie: Fanon, «Il cinquantesimo anniversario della scomparsa di Fanon è stato imbarazzante per me, che ho amato Fanon»; il TOFISIROCA (il seminario che negli anni Settanta e Ottanta metteva periodicamente insieme colleghi delle Università degli Studi di Torino, Firenze, Siena, Roma e Cagliari sotto la guida di Alberto Cirese): «I nodi irrisolti del TOFISIROCA emersero fra l’altro in un seminario con i logici alla fondazione Basso, in cui a noi parve che il progetto logico formale di antropologia che Cirese stava immaginando non avesse basi reali e che il suo grande rigore non potesse ridursi alla geometrizzazione e alla algebrizzazione del tutto»; Ossimori, «nell’ambiente, comunque, diffidenza totale, tanto che Ossimori morì giovane e sola». L’esperienza romana, «una fase per me plumbea del Dipartimento romano». Una storia, dicevo, che leggerei altrimenti, ma che così letta non nasconde la sensazione della sconfitta, non una sconfitta personale, ma della disciplina.

Nel suo recente, impegnativo volume *Antropologia italiana. Storia e storiografia (1869-1975)* Enzo Allieger ricostruisce le principali linee dell’antropologia italiana nel secondo dopoguerra: la linea demartiniana un po’ sbrigativamente collocata sull’asse De Sanctis-Croce-Gramsci, ma che certo da queste origini traeva la propria avversione per gli indirizzi dominanti del secolo precedente, per il positivismo e, per altro verso, per il romanticismo; la linea folklorica che tenta piuttosto di rinnovare e di dare sostanza scientifica, filologica e linguistica, alla tradizione folklorica ottocentesca (D’Ancona, Novati, Santoli, Vidossi etc.), una linea lungo la quale in parte si riconoscerà più tardi Alberto Cirese; un versante etnologico, erede di una poco nota tradizione di viaggiatori, che assumeva dignità internazionale attraverso studiosi come Carlo Conti Rossini, o Enrico Cerulli, e che nel secondo dopoguerra aveva in Vinigi Grottanelli il suo principale esponente; e, infine, l’antropologia culturale di importazione americana, di cui Tullio Tentori sarà il primo e più significativo rappresentante.

Una partizione accettabile quando la si assume come un’istantanea di quegli anni, un’istantanea che come ogni foto non permette di vedere i movimenti che hanno composto la scena. Il saggio di Amalia Signorelli dà vita a una parte di questa foto di gruppo: alla nascita dell’antropologia culturale in Italia. «Circostanza che raramente occorre per un indirizzo teorico e di ricerca introdotto *ex-novo* in un panorama disciplinare consolidato, l’antropologia culturale italiana ha un certificato di nascita, depositato in una sede quanto mai ufficiale: si tratta del testo *L’antropologia culturale. Appunti per un memorandum*, presentato al I° Congresso nazionale di Scienze sociali (Milano 1958) e incluso negli Atti (1959) di quel medesimo congresso. Autori del testo erano: Liliana Bonacini Seppilli, Romano Calisi, Guido Cantalamessa Carboni, Tullio Seppilli, Amalia Signorelli, Tullio Tentori».

Non è la prima volta che la storia del *Memorandum* viene ricostruita, ma forse questa di Amalia Signorelli è la ricostruzione più completa di quella vicenda, di quell’incontro e di quel testo. Non fu, tuttavia, una nascita semplice: più un esordio, un punto di partenza, che non un documento di fondazione. Non tutto fu indolore all’interno e all’esterno del gruppo. Si trattava, all’interno, di mettere d’accordo sensibilità intellettuali e politiche diverse, in un momento nel quale nella percezione della “sinistra” tutto ciò che veniva d’oltre oceano destava sospetti, specie quando si volesse interessare della contemporaneità (per non parlare dell’antropologia applicata!); e, all’esterno, si trattava di superare sia l’opposizione dei demartiniani e, più in generale, della migliore tradizione dello storicismo italiano (Alberto Cirese, compreso), che in quell’approccio non riusciva a vedere che il materiale didattico per un corso di assistenti sociali, sia l’opposizione di Grottanelli e della sua scuola, scettico sull’idea che l’antropologia avesse qualcosa da dire sulla contemporaneità. Battaglie serie di idee serie.

Un’istantanea accettabile a guardare le cose da lontano, ma basta stringere un po’ il campo, come fa lo stesso Alliegro (sul cui bel volume converrebbe tornare), per trovare una storia molto più intrigata che deve tenere conto del momento politico-istituzionale, della struttura dell’academia, del rapporto fra la scienza e il potere, del modo in cui l’antropologia americana era giunta in Italia. I percorsi si incrociavano spesso. Grottanelli «si forgiò con gli anni sul modello storico boasiano» (Pavanello), ma era stato proprio Boas a perorare la causa dell’antropologia della contemporaneità, e, anzi, a condurre i primi studi in questo senso. E, per altro verso, all’interno degli autori del *Memorandum* c’era chi frequentando de Martino sentiva la pochezza, non dell’antropologia culturale in quanto tale, ma di quei primi passi della disciplina in Italia: «Ma ero anche critica, nella misura in cui ovviamente facevo mie le riserve di de Martino,

al quale il particolarismo storico boasiano appariva poca e superficiale cosa in confronto alla tradizione teorica ed epistemologica dello storicismo europeo» (Signorelli).

Dicevo come in questi saggi si ragioni più di “bilanci” che di “prospettive”. Non è del tutto vero, non foss’altro perché i due termini si richiamano e si giustificano reciprocamente. È uscito da non molto un volume che può permetterci di ragionare sulla nostra storia, ma che al tempo stesso pone questioni teoriche più generali sulle radici e sull’oggetto stesso della nostra disciplina. Mi riferisco al testo di Francesco Faeta, *Le ragioni dello sguardo* (2011). Il punto critico è noto: pur avendo dedicato gran parte dei suoi studi alla cultura tradizionale del meridione e alla stessa opera di de Martino, Faeta, nella seconda parte del suo testo, vede proprio nell’approccio demartiniano, nel meridionalismo e nelle rivendicazioni della nostra tradizione teorica, i limiti dell’antropologia italiana. Il dibattito è aperto. E inizia in questo volume Fabio Dei, con la lucidità che gli è propria, non negando i fatti, ma limitandosi a inserirli in uno scenario molto più ampio e a completarli, finendo per ribaltare ricostruzioni e interpretazioni. Per la verità un “mezzo dibattito”, perché altri potranno intervenire e principalmente perché non abbiamo purtroppo avuto il tempo di chiedere a Faeta un commento al commento. Ma l’importante, anche in questo caso, è avere messo da parte una visione manualistica della nostra storia, a costo, come almeno si diceva una volta, di parlare male di Garibaldi.

Il volume si apre con un ricordo della vita e dell’opera di Vinigi Grottanelli. Un riconoscimento dovuto per molte e non formali ragioni. Come scrive Mariano Pavanello, che di Grottanelli è stato allievo e per molti versi erede (penso, non foss’altro al suo impegno per la rinascita di questa rivista e alla Missione Etnologica Italiana in Ghana), è fuor di dubbio, e lo stesso Grottanelli lo percepiva, che la sua etnologia era strettamente legata a un’idea classica di primitività e a una pratica altrettanto classica di ricerca, «benché egli si sforzasse di superarla». Ed è fuor di dubbio che «la sua idea dei “popoli senza scrittura” era chiaramente già obsoleta». Eppure, come ricorda Clemente nella sua intervista, e come chi scrive ricorda con qualche irrisolto affanno, Cirese suggeriva sempre di studiare (minacciando domande) il Grottanelli di *Ethnologica* (1965), ma – è vero – non gli davamo molto ascolto. «Per me – scrive Clemente – allora Grottanelli era una specie di colonnello coloniale, oltretutto monarchico in politica, e non capivamo perché Cirese tenesse tanto al rapporto con lui. Io lo soprannominai *n'est pas*, perché amava cambiare lingua e usare gli intercalari delle diverse lingue che usava». Ma, forse, le parole che meglio lo rappresentano sono quelle che Grottanelli stesso scrisse nel 1977 su “Current Anthropology”: «Perhaps it was my very naiveté and lack of

gregariousness, as well as my incurable distrust of fashionable ideologies, that shielded me from the evil trends of yesterday. May they equally shield me from those of tomorrow!».

Il mio ricordo risale ai primi anni universitari, alla figura alta e rigida che intravedevo aggirarsi nell'Istituto di etnologia all'inizio degli anni Settanta al piano terra della Facoltà, *dominus* incontrastato della disciplina e delle sue stanze. Ma, più di questa immagine, per me il nome di Grottanelli rende vivo il ricordo dei tanti viaggi in treno (due volte ogni settimana, Napoli Roma e ritorno, in giornata, per cinque anni) con Cristiano, storico delle religioni, figlio irrequieto di tanto padre, da cui aveva tratto, conflitto dopo conflitto, il gusto severo per gli studi, ma ci aggiungeva l'ironia per la vita. Su un treno che difficilmente rispettava l'orario, mi parlava di Dumézil e del corpo del sovrano e mi chiedeva delle donne di Capo Verde e di questo Gregory Bateson “di cui si parla tanto”. Ma anche a lui, come al padre, interessava poco mettersi al passo con i tempi. Cristiano è scomparso il 16 maggio del 2010. Ai suoi studi è dedicato il numero della rivista “Lares” che esce in questi giorni.