REVISTA DEL CEHGR • núm. 28 • 2016 • págs. 51-73 ISSN: 2253-9263

Chi ha paura del passato? Il rapporto con la storia della demo-etno-antropologia italiana tra XIX e XXI sec.

Ignazio E. Buttitta
Università degli Studi di Palermo
ignazio.buttitta@unipa.it

Recibido: 17 febrero 2016 · Revisado: 5 abril 2016 · Aceptado: 6 abril 2016 · Publicación online: 15 junio 2016

RESUMEN

El pensamiento antropológico, en su desarrollo a partir del último cuarto del siglo XIX, ha conocido momentos de mayor o menor interés respecto a la investigación diacrónica y a la confrontación con el pasado, dando lugar a avances y resultados distintos de un país a otro según las especificas circunstancias socio-económicas y político-culturales. En Italia, hay que considerar y evaluar la madurez del pensamiento antropológico e histórico y sus relaciones, en especial modo respecto a algunos momentos relevantes de la historia político-social: la unificación de sus regiones en una única realidad estatal, el fascismo, la experiencia colonial, la despoblación del campo, la industrialización de los años 60 del siglo XX, constituyen algunos de los factores que han promovido el nacimiento de específicas concepciones de la historia y del Hombre, que, por un lado, han llevado al descubrimiento de alteridades exóticas y domésticas, y a la necesidad de circunscribir su naturaleza y el conjunto de su relieve antropológico, por otro a mirar la historia como sucesión de grandes acontecimientos, únicos e irrepetibles, o bien como progresiva, a veces lentísima, transformación de las ideas y de los estilos de vida. Cada sociedad, cada uno de sus componentes construye, por otra parte, sus imágenes, definidas en el tiempo y variables, de lo que es la historia y de lo que es la humanidad, poniendo en escena «en formas diversas la conexión entre la inscripción de la memoria, el tiempo actual y el tiempo de los orígenes» y promoviendo una idea propia de su rol histórico y de su posición en el interior de lo humano.

Palabras clave: Antropología, Historia, Italia.

ABSTRACT

The anthropological reflection has known moments of greater or less interest in the diachronic research and study of the past from the 19th century onwards. This has resulted in a successful and diverse development in each country depending on their specific socio-economic and political-cultural characteristics. In Italy, the maturation of anthropological and historical thought and the relationship between them are related in

particular to certain emerging moments of its political and social history: The unification of the different regions in a single state, fascism, colonial experience, deruralization, and industrial development of the sixties… They are some of the factors that have promoted the creation of specific History and Humans concepts. These are also those that have allowed the discovery of an exotic and domestic otherness, and the need to penetrate the nature in search of its global anthropological relief. On the other hand these historical facts have allowed to look at history as a succession of important, unique and unrepeatable events as well as a progressive and very slow, transformation of ideas and lifestyles. Each society, each component is based on their images, temporarily defined and variables, which is thought to be the story and what is humanity, emphasizing "in different ways the relationship between memory record, the current time and the dawn of time" and promoting their own idea of its historical role and its position within humanity.

Keywords: *Anthropology, History, Italy.*

In apertura di un volume volto a ricostruire il retaggio culturale delle società tribali «barbare» e la sua importanza quale fattore costitutivo, insieme a quelli romano, bizantino e cristiano, dell'identità europea, Karol Modzelewski, storico polacco del Medioevo, chiarisce esemplarmente uno dei nodi problematici che investono la ricerca storica e, non secondariamente, i rapporti tra Storia e Antropologia: «Gli storici studiano le epoche passate, ma sono figli del loro tempo. A questa antinomia non si può sfuggire, essa è inerente alla nostra professione: non c'è modo di esercitare quest'ultima senza immaginazione e l'immaginazione dello storico è influenzata dalle vicende che egli ha vissuto e dalla sua gerarchia di valori. Il lavoro dello storico, come quello di ogni altro ricercatore, comincia quando ci si pongono delle domande. Quest'ultimo passo è in un certo senso quello decisivo, dal momento che i risultati della ricerca dipendono in buona misura dalle domande a cui si cerca di rispondere. E il modo di formulare le domande sul passato dipende da come lo storico giudica e comprende la sua epoca. La correlazione tra i risultati delle ricerche storiche da un lato e l'immaginazione dello studioso e i valori da questi professati dall'altro può essere facilmente osservata nel caso dei nostri predecessori, dato che noi non condividiamo più il loro sistema di valori. Ma molto più arduo è rendere espliciti a sé e agli altri i condizionamenti a cui la nostra stessa cultura sottopone lo sguardo che portiamo sul passato. I valori di tale cultura appaiono scontati, trasparenti e impercettibili come l'aria che si respira e così ci si illude che i giudizi che su essa si basano siano «obiettivi»»[1].

Il passato, dunque, avverte Modzelewski, può essere e va certamente ricostruito e interpretato, ma sia la ricostruzione che l'interpretazione non possono essere in alcun modo né *neutre* né *obiettive* poiché più o meno consapevolmente condizionate, dalle esperienze, dagli orientamenti etici e ideologici del ricercatore, dal momento storico

[1] Karol Modzelewski, *L'Europa dei barbari. Le culture tribali di fronte alla cultura romano-cristiana*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, pag. 9

che egli vive e da come egli lo vive, nonché, ovviamente, dagli scopi che si prefigge di ottenere con la sua indagine. I «fatti», cioè gli «elementi […] elevati, densi di valore o istruttivi, e dunque degni di essere presi in considerazione»[2], che il ricercatore, storico o antropologo che esso sia, sceglie di trattare (e, prima ancora, il riconoscimento della loro stessa organica consistenza in quanto «fatti») sono, evidentemente, selezionati in modo arbitrario e altrettanto arbitrarie sono le relazioni causali che tra questi vengono istituite al momento di descriverli e interpretarli. La consistenza e il valore ad essi assegnati non sono, dunque, scoperta di qualcosa di oggettivo e immutabile ma esito di un preciso percorso intellettuale che trova, seleziona e assegna significati, costruisce relazioni in modo pre-condizionato.

Da queste considerazioni deriva una sorta di «antinomia prospettica»: si intraprende una ricerca allo scopo di ricostruire i fatti del passato (o del presente), la loro verità storica, fattuale e causale, ma tale verità non può mai essere oggettivamente «vera» poiché è variabile rispetto ai punti di vista tanto dello «scopritore» quanto dell'osservatore e, più in generale, rispetto alle aspettative, alle istanze e ai sistemi di valori delle società in cui essi vivono[3].

Il rilievo epistemologico e euristico di tale questione e le conseguenze «politiche» che da questa promanano, in primo luogo l'uso «ideologico» della storia e della diversità culturale umana, è stato, come è noto, ampiamente dibattuto dall'antropologia di fine Novecento, in particolar modo da quelle varie correnti qualificate come «decostruzioniste», e non ha mancato di interessare anche i più avvertiti antropologi italiani sin dalla fine degli anni Settanta.

L'originale ricezione della prospettiva semiotico-strutturalista, infatti, aveva indotto alcuni antropologi italiani a riflettere sulla consistenza di certe categorie e sulla loro debolezza epistemologica[4], sulla loro pericolosità quando assunte non come termini «relativi» necessari alla comunicazione scientifica — non può darsi comunicazione in assenza di un linguaggio condiviso! — ma come termini «assoluti» muniti cioè di significato autonomo e invariabile.

Significativo, in tal senso, il saggio di Antonino Buttitta, *Storia mitica e miti storici* (1981): «Si dice — scrive Buttitta — che le storie sono racconti di cose vere mentre i miti sono racconti di cose false o comunque travisate. Questo argomento, tuttavia, nel paese dove è nato Vico non appare particolarmente forte. I miti, infatti, come ogni opera umana sono altrettanto veri quanto gli avvenimenti storici. Gli uni e gli altri sono prodotti storici e alla storia appartengono. […] Ogni racconto storico, come ogni mito, è il riporto arbitrario del *continuum* della realtà in un modello di rappresentazione necessariamente chiuso e definito. La storiografia nella sua totalità […]

---

[2] *Idem*, pag. 13

[3] Cf. Pier Paolo Viazzo, *Introduzione all'antropologia storica*, Laterza, Roma-Bari, 2000, pagg. X s.

[4] Cf. Silvana Miceli, *In nome del segno. Introduzione alla semiotica della cultura*, Sellerio, Palermo, 1982

riflette l'esigenza dell'uomo di conoscere la sua millenaria vicenda: una vicenda il cui complesso svolgimento e infinitezza di piani sono ovviamente irriducibili a schemi definiti. Il lavoro dello storiografo in sostanza, non diversamente dal creatore di miti, consiste […] nel ridurre l'omogeneità infinita del reale in una omogeneità definita di racconti che sono, come i miti, riduzioni e deformazioni del *continuum* del flusso storico. Sono pertanto veri o falsi a seconda del punto di vista dell'osservatore»[5].

Tale «punto di vista» non è, né potrebbe mai essere, neutro e obiettivo, poiché ogni ricostruzione storica così come ogni discorso sulla storia sono luoghi di produzione, riproduzione e trasmissione di valori, sono, quindi, ideologicamente sostenuti e orientati, tanto che può finirsi col dire che tutte le opere di storiografia siano, in qualche modo e al di là delle intenzioni degli autori, dei discorsi mitici[6]. Tale questione, ovviamente, non investe solo il piano della scrittura scientifica ma anche quello della società nel suo complesso, fino a potersi dire con Tonkin, che ogni storia sia un mito in quanto «discorso creato da un particolare gruppo di persone in un momento particolare»[7].

Quanto osservato sulle insidie interpretative del discorso storico può, in quanto discorso sull'uomo, essere esteso alla ricerca socio-antropologica[8]. È Remotti, uno tra i più eminenti rappresentanti di quella «scuola torinese» cui si devono feconde riflessioni sui rapporti tra storia e antropologia, che, introducendo *Costruire il passato. Il dibattito sulle tradizioni in Africa e Oceania* (1999), ritorna a riflettere sui problemi appena delineati, in chiave più squisitamente antropologica, denunziandone le conseguenze «politiche».

La costruzione del passato e la sua periodica riconferma, osserva Remotti, sono momenti fondanti della costruzione dell'identità, tanto individuale quanto collettiva, e sono, pertanto, oggetto di più o meno consapevoli scelte e manipolazioni da parte dei singoli e dei gruppi. Ciascuna cultura, in particolar modo al momento di confrontarsi con l'«alterità», è chiamata a selezionare e comporre in un insieme organico le vicende che la hanno interessata nel tempo, a costruirsi una storia credibile e soddisfacente che affermi il proprio essere nel tempo e la propria specificità antropologica. Una storia che va difesa e costantemente riaffermata (o negata al momento di un rivolgimento sociale e ideologico), poiché i gruppi umani ritrovano nel proprio passato le stesse ragioni dell'*esserci*. «È a partire da un presente, — scrive Remotti — e da un 'noi' in un

---

[5] Antonino Buttitta, «Storia mitica e miti storici», in Antonino Buttitta e Silvana Miceli, *Percorsi simbolici*, Flaccovio, Palermo, 1989, pag. 89

[6] Cf. Antonino Buttitta, «Storia mitica…», pag. 92; Silvana Borutti e Ugo Fabietti (eds.), *Fra antropologia e storia*, Mursia, Milano, 1998, pagg. 9 s.

[7] Elizabeth Tonkin, *History and the myth of realism*, in Raphael Samuel e Paul Thompson (eds.), *The myths we live by*, Routledge, London, 1990, pag. 27

[8] Si veda quanto dice in proposito Ugo Fabietti sull'antropologia come sapere «eminentemente interpretativo»: «Introduzione», in Ugo Fabietti (ed.), *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'Altro*, Mursia, Milano, 1993, pagg. 5-26

presente, che un certo passato prende corpo e si costruisce una storia. Fondamentale per capire una storia è dunque la considerazione del 'noi' che al momento — in un 'ora o in un 'adesso' determinato […] si rapporta volutamente al passato. È il 'noi' che sceglie il suo passato, lo indaga, lo formula, gli conferisce una fisionomia, lo reifica persino, fino a trasformarlo in un'entità dotata di un potere che, a questo punto, indubbiamente si esercita sul presente. […] Non esiste dunque *una* storia e tanto meno *la* storia: vi è invece una molteplicità di costruzioni del passato in dipendenza dai 'noi' che si costituiscono nel presente e che intendono occupare un proprio futuro»[9].

All'antropologo spetta disvelare le strategie di costruzione del passato e del presente, comprenderne le ragioni interne alla società che le produce, misurarne gli effetti sulle relazioni intercomunitarie, valutare la ricaduta delle rappresentazioni del passato sul suo vivere nel presente. L'antropologo non cerca (sa di non poter ricercare) la *verità assoluta* ma *verità relative*, storicamente (culturalmente, socialmente, politicamente, ecc.) condizionate. All'antropologo, infine, spetta, al momento in cui riconosce nella storiografia un momento di costruzione delle umane identità, denunziarla come momento di *rappresentazione* socialmente e politicamente orientata e disvelarne la sua dimensione *processuale*, il suo essere sempre soggetta, da contesto a contesto, a ri-definizioni ideologicamente orientate. Condizione quest'ultima che porta la storia e le storie, tanto quelle orali che quelle scritte, ad essere materia di indagine antropologica e, inevitabilmente, porta a confliggere con quella parte degli storici italiani che, distanti dalla pratica della *storia delle ideologie* e dalla *storia delle ideologie della storia*, ritengono di poter raggiungere ricostruzioni neutre e obiettive delle vicende del passato.

Il dibattito sulla relatività della storia, sull'esigenza di contestualizzare i documenti e le interpretazioni, sulla necessità, infine, di assumere gli stessi prodotti storiografici come documenti della storia delle idee, ha conosciuto, comunque, in Italia anche esiti fecondi. Rivolgendosi, in particolare, alle nozioni di tradizione e di costume, ha avvicinato l'antropologia alla ricerca storica intensificando «il dialogo tra alcuni settori e orientamenti teorici delle due discipline. […] Tradizioni, consuetudini e costumi ipotizzano infatti una sorta di continuità, socialmente costruita, tra queste due dimensioni [passato e presente] dell'esistenza umana. […] Che cosa sono le tradizioni, che cosa fare dei propri costumi, come modificarli, adeguarli, respingerli, accettarli e viverli, sono domande quanto mai attuali per i soggetti di cui si occupa l'antropologia»[10].

---

[9] Francesco Remotti, «Prefazione», in Alice Bellagamba e Anna Paini, *Costruire il passato. Il dibattito sulle tradizioni in Africa e Oceania*, Paravia, Torino, 1999, pag. XI. Cf. Silvana Borutti e Ugo Fabietti, «Introduzione», in Id., *Fra antropologia e storia*, *op. cit.*, pagg. 7 s.; Jan Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino, 1997

[10] Alice Bellagamba, «Introduzione», in Alice Bellagamba e Anna Paini, *Costruire il passato…*, *op. cit.*, pag. 1. Cf. Pietro Clemente...

Come si vedrà più avanti, nonostante certe positive esperienze, spesso di carattere locale, e certe dichiarazioni di intenti non si può affermare però che tra i due ambiti disciplinari esista oggi in Italia, almeno a livello accademico, uno stretto e costante rapporto di collaborazione. Se è vero, infatti, che storici e antropologi, indipendentemente gli uni dagli altri, utilizzano metodi, affrontano tematiche e praticano campi di indagine propri delle altre discipline, è vero altresì che i percorsi formativi e le consolidate tradizioni accademiche non favoriscono la nascita di una reale integrazione di prospettive e percorsi di indagine.

Eppure, fino a un recente passato, i confini disciplinari non erano così netti. Gli ambiti di interesse e gli approcci teorico metodologici degli etnologi e dei folkloristi italiani portavano questi studiosi a guardare all'analisi diacronica dei fatti culturali come a un momento irrinunciabile del loro lavoro. Basta ripercorrere *Storia degli studi delle tradizioni popolari in Italia* (1947) di Giuseppe Cocchiara e *Gli studi di letteratura popolare in Italia dal 1896 al 1946* (1950) di Vittorio Santoli, ovvero rileggere le pagine che Cirese ha dedicato alla storia degli studi demo-etno-antropologici italiani in varie sedi (1973, 1985, 1997), per rendersi conto che, prima e al di là del decisivo contributo all'impostazione storicista della ricerca offerto da Raffaele Pettazzoni e dai suoi allievi, la demologia italiana si era ampiamente interessata, sin dall'indomani dell'Unità d'Italia individuare e costruire una fisionomia nazionale, alla ricostruzione storica dei fatti culturali e al rapporto tra antico e presente etnografico, utilizzando, nei casi migliori, rigorosi metodi storico-filologici e comparativi[11] e riallacciandosi alla tradizione vichiana[12]. Basti ricordare i lavori di Alberto La Marmora e Antonio Bresciani sulla Sardegna[13] e la loro concezione delle «costumanze popolari» come «resti dell'antichità»[14], le opere di mitologia comparata di Angelo De Gubernatis[15], e rilevare quanto l'interesse per la storia fosse stato «organico agli studiosi di letteratura e di filologia che, nell'800, si erano dedicati ai temi della poesia popolare o delle "costumanze dei volghi"»[16]. L'attenzione per le espressioni e le forme della cultura del «popolo» non era nato, infatti, «sul terreno comparativo dei "popoli senza storia",

---

[11] Il più tardo prosecutore di questi orientamenti può essere considerato Paolo Toschi (1893-1974), di cui va ricordata la *Storia del teatro italiano*, 2 voll., Boringhieri, Torino, 1976 [I ed. 1955]

[12] Alberto M. Cirese, *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali*, Meltemi, Roma 1997, pagg. 17 ss. e 81 ss.

[13] Alberto La Marmora, *Voyage en Sardaigne ou Description statistique, physique et politique de cette ile, avec des recherches sur ses productions naturelles, et ses antiquités*, Bertrand, Paris - Bocca, Turin, 1826; Antonio Bresciani, *Dei costumi dell'isola di Sardegna comparati cogli antichissimi popoli orientali*, Uffizio della Civiltà Cattolica, Napoli, 1850

[14] Alberto M. Cirese, «Prefazione. Sulla storiografia demo-etno-antropologia italiana», in Pietro Clemente *et alii* (eds.), *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Laterza, Roma - Bari, 1985, pag. X

[15] Angelo De Gubernatis, *Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indo-europei*, F.lli Treves, Milano, 1869; Id., *Mitologia comparata*, Hoepli, Milano 1880

[16] Pietro Clemente, «Alcuni momenti della demologia storicistica in Italia», in Pietro Clemente *et alii* (eds.), *L'antropologia italiana…*, *op. cit.*, pagg. 10 s.

dal quale l'evoluzionismo produsse la propria macrostoria di fasi dell'umanità, ma su vicende culturali interne al mondo indoeuropeo, che favorivano una "endo-storia" del mondo occidentale, tra cultura classica, medioevo e contemporaneità. E sebbene il comparativismo italiano, più vicino alla filologia tedesca che non all'antropologia britannica, si impegnasse in definizioni di origini e diffusioni, in opposizioni di aree culturali, in generalizzazioni, esso sviluppò un forte interesse cronologico»[17].

Alla fine dell'Ottocento l'affermarsi delle prospettive diacroniche era pienamente illustrato dall'opera di Giuseppe Pitrè che, superato il momento romantico a vantaggio di orientamenti positivistici, in lavori quali *Spettacoli e feste popolari in Sicilia* (1881), dedicava ampio spazio alla documentazione storica in funzione della comprensione delle forme del presente etnografico che egli andava osservando. Giuseppe Pitrè non mancava di ipotizzare certe relazioni tra antico e presente, giungendo anche a considerare le espressioni religiose pre-cristiane (più spesso definite «pagane») come orizzonte di riferimento privilegiato per comprendere e spiegare le forme, quando non gli stessi significati e funzioni, delle pratiche e delle credenze «popolari». Nell'istituire tali collegamenti con un «remoto passato», Pitrè riprendeva le idee, nel suo tempo di grande fortuna, diffuse dalla «scuola mitologica» e da quella «evoluzionista». Non sfuggivano, tuttavia, allo Studioso palermitano i limiti di un metodo che non sempre consentiva di cogliere «il senso recondito» di pratiche e credenze a lui contemporanee riportandole al loro «significato primitivo»; da qui la sua necessità di ricostruire, laddove possibile, lo sviluppo storico di ciascun fenomeno. In questo modo, Pitrè, cercava di superare l'infecondo comparativismo di stampo evoluzionista e di adottare una prospettiva storicista destinata ad affermarsi negli studi folklorici solo alcuni decenni più tardi[18]. Pitrè, infatti, attribuiva agli studi sulle tradizioni popolari il compito di far luce sulla storia degli «umili», delle «plebi dei popoli civili», una storia «profondamente diversa da quella delle *élites* e sempre trascurata»[19] e si assegnava il compito di innestarne lo studio come di «cosa viva e attuale, nel corpo della cultura e del pensiero più moderni»[20].

Pochi anni più tardi, nel 1911, proprio in coincidenza con il primo corso universitario tenuto da Pitrè all'Università di Palermo, quello di «demopsicologia», si celebrava a Firenze, per iniziativa di Lamberto Loria, il «I Congresso di Etnografia Italiana». In questa occasione erano messi in discussione gli approcci naturalistici e nomotetici e

---

[17] *Idem*, pag. 11

[18] Cf. Alessandro Falassi, *Prefazione*, in Giuseppe Pitrè, *Spettacoli e feste popolari siciliane*, a cura di Aurelio Rigoli, Ed. Il Vespro, Palermo, 1978, pagg. 5-23; Ignazio E. Buttitta, *Introduzione*, in Giuseppe Pitrè, *Spettacoli e feste popolari siciliane*, a cura di Ignazio E. Buttitta, Centro Internazionale di Etnostoria - Ila Palma, Palermo, 2006, pagg. 7-11. Si vedano anche Giuseppe Cocchiara, *G. Pitrè, la Sicilia e il folklore*, G. D'Anna, Messina, 1951; Giuseppe Bonomo, *Pitrè, la Sicilia e i siciliani*, Sellerio, Palermo, 1989.

[19] Alberto M. Cirese, *Deslivelli di cultura…, op. cit.*, pag. 84

[20] Antonino Buttitta, *L'effimero sfavillio. Itinerari antropologici*, Flaccovio, Palermo, 1995, pag. 147

promossi quei metodi storico-geografici «che avrebbero fortemente marcato gli studi folklorici ed etnologici (con esiti diversi nei due campi) per tutta la prima metà del Novecento (e oltre)»[21].

Possiamo, pertanto, rilevare che in un'epoca in cui la ricerca etnologica non si era ancora aperta allo storicismo, quella demologica già presentava un «corposo e connesso spessore storico»[22], guardava cioè con interesse ai documenti del passato con la consapevolezza di poter meglio comprendere gli usi e i costumi dei volghi europei, pur mancando di interesse per la contestualizzazione sociale[23]. In un certo senso, può dirsi che, pur partendo da una diversa prospettiva, la demologia italiana dei primi del Novecento anticipava concretamente nei contenuti delle sue ricerche quello che De Martino dirà, in *Naturalismo e storicismo*, sui rapporti tra demologia e etnologia: «è d'uopo altresì disancorare il concetto di etnologia da quello di civiltà esterne alla nostra. Anche nello spazio geografico del nostro continente e del nostro paese, anche nell'ambito della civiltà occidentale, possono ritrovarsi relitti di atteggiamenti culturali idealmente più o meno lontani. Pertanto anche la Demologia (*Folklore, Volkskunde*) deve essere considerata come momento di una etnologia storicistica: nella determinazione degli anelli che ci legano al mondo primitivo, la demologia può fornire un materiale documentario notevole»[24].

Che cosa fossero le tradizioni, che cosa fare dei propri costumi, se respingerli o accettarli, se riconoscerli, in primo luogo, come materia di studio scientifico, sia in chiave diacronica che sincronica, divennero questioni più cogenti al momento del recupero della cultura della «classi subalterne» come oggetto di storia, dal momento cioè in cui l'antropologia italiana, liberatasi da un lato dai vincoli ideologici del regime fascista che l'avevano sospinta verso acritiche forme di idillizzazione delle «tradizioni popolari» delle culture locali nazionali e verso forme di etnografia selettiva rispetto alle culture delle sue colonie (ora per denigrarne i costumi, ora per esaltarli a fini politici), dall'altro dalle secche del post-romanticismo e del positivismo evoluzionista, cominciava a guardare con autentico interesse scientifico all'«alterità domestica».

Tale positivo processo si era innescato in ambito etno-antropologico già alla fine del II Conflitto mondiale ed era in buona parte esito degli sforzi compiuti da Raffaele Pettazzoni, il quale già alla fine degli anni Venti, in contrasto con lo «storicismo assoluto» di Benedetto Croce, si era impegnato a favore del riconoscimento dell'autonomia scientifica della Storia delle religioni e di un maturo approccio storicistico ai fatti culturali:

---

[21] Sandra Puccini, *L'uomo e gli uomini. Scritti di antropologi italiani dell'Ottocento*, CISU, Roma, 1991, pag. 46. Cf. Id., «Evoluzionismo e positivismo nell'antropologia italiana (1869-1911)», in P. Clemente *et alii* (eds.), *L'antropologia italiana…*, *op. cit.*, pagg. 97-147

[22] Alberto M. Cirese, «Prefazione…», art. cit., pag. IX

[23] Cf. Alessandro Mancuso, «La storia degli orientamenti teorici: una sintesi», in Richard H. Robbins, *Antropologia culturale. Un approccio per problemi*, Utet, Torino, 2009, pag. 393

[24] Ernesto De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'Etnologia*, Laterza, Bari, 1941, pag. 206

un approccio che tenesse debito conto, in prospettiva comparativa, dei materiali forniti dalla ricerca etnologica. Per Pettazzoni era, in primo luogo, essenziale dimostrare la necessità scientifica di un autonomo campo di studi sulla religione (una necessità che veniva, appunto, negata da Benedetto Croce[25]) e ammettere la Storia delle religioni tra le discipline storiche poiché in possesso di un oggetto e di un metodo specifici[26].

Pettazzoni, titolare sin dal 1924 dell'insegnamento di Storia delle religioni, non senza le opposizioni e le diffidenze di un'autorevole parte del mondo accademico, aveva ottenuto nel 1937 l'incarico di Etnologia presso l'Università di Roma. Con l'intento di definire i metodi e gli scopi del suo insegnamento, egli volle subito chiarire la distanza dell'etnologia da quelli che gli parevano i limiti dell'antropologia positivista. Nella prolusione al suo corso, Pettazzoni pose «l'accento sulle sostanziali differenze esistenti tra l'antropologia, intesa prevalentemente in senso naturalistico, come storia fisica dell'uomo […], e l'etnologia, disciplina volta allo studio delle aggregazioni sociali, vale a dire allo studio dell'«uomo nella storia»», mettendo in evidenza «le crepe dell'edificio evoluzionistico, indebolito dall'arbitrarietà e dalla soggettività con le quali questo intendeva tracciare le tappe dell'evoluzione umana»[27]. Pettazzoni, in particolare, prese le distanze dalla «tradizione etnografica tedesca, ancorata all'idea di *Naturvölker*, vale a dire di un 'popolo di natura' relegato al di fuori della storia» e insistette «sulla possibilità che anche i primitivi «producessero» storia»[28], affermando l'efficacia del comparativismo storico come metodo di studio dei gruppi umani culturalmente «primitivi» o «inferiori». Adottando questa prospettiva era, a suo avviso, possibile ricostruire «il processo di formazione di un dato prodotto religioso o di una data religione nel suo insieme» e, più in generale, «il divenire storico dei popoli d'interesse etnologico»[29]. Per Pettazzoni, consapevole delle deformazioni prospettiche derivate dal comparativismo evoluzionista, la comparazione non era «comparazione orizzontale e sterile di fenomeni, bensì comparazione di processi storici; non comparazione intenta a livellare e a ridurre, bensì a differenziare e precisare, onde cogliere, oltre

---

[25] Cf. B. Croce, *Conversazioni critiche, s. IV,* Laterza, Bari, 1932, pagg. 216 s.; Id., *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Bari, 1917. Sulla questione si veda Arnaldo Momigliano, *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico,* Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1992, pagg. 706 s.; Paolo Xella, «Laici e cattolici alla scuola di Raffaele Pettazzoni», in Maria Grazia Lancellotti e Paolo Xella (eds.), *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive*, Ed. Essedue, Verona, 2005, pagg. 21-40

[26] Cf. Angelo Brelich, «Perché storicismo e quale storicismo (nei nostri studi)?», in Id., *Religioni e civiltà*, n. 1, 1970-1972, pagg. 7 s.

[27] Alessandro D'Amato (ed.), *Giuseppe Cocchiara – Raffaele Pettazzoni. Lettere (1928-1959)*, Mirror, Palermo, 2006, pag. XVI. Cf. Raffaele Pettazzoni, «L'Etnologia come Scienza Storica», in *Rivista di Antropologia*, XXXI, 1935-1937, pagg. 455-457

[28] *Idem*, pag. XVII

[29] Marcello Massenzio, «Storia delle religioni e antropologia», in G. Filoramo *et alii*, *Manuale di storia delle religioni*, Roma - Bari, Laterza, 1998, pagg. 520 s.

che le trame fondamentali comuni, anche le irrepetibili soluzioni creative concrete»[30]. Tale metodologia, affermava Pettazzoni già nel 1929 in occasione del «I Congresso Nazionale delle tradizioni popolari», non doveva essere applicata solo in ambito etnologico e storico religioso ma anche in quello folklorico, consentendo di «penetrare il senso di una antica usanza, di una leggenda, di una superstizione, rintracciarne la provenienza, ricostruirne lo svolgimento»[31]. Questo metodo di indagine, in contrasto con l'approccio 'destorificante' dell'evoluzionismo, recuperava alla storia gruppi umani e classi sociali solitamente da essa esclusi e prendeva in considerazione i fatti culturali «primitivi» o «popolari» come parte organicamente vitale e operante: «continuamente ricorrono negli studi di Folklore i concetti di sopravvivenza e di reviviscenza. Ma questo sopravvivere e rivivere è pure un vivere»[32].

Alla scuola di Pettazzoni[33] si formarono, oltre a Angelo Brelich suo successore nella cattedra romana di Storia delle religioni, gli studiosi che avrebbero dominato il campo degli studi demo-etno-antropologici tra gli anni Quaranta e Settanta del Novecento: direttamente Ernesto De Martino, Alberto M. Cirese e Vittorio Lanternari e, indirettamente, Giuseppe Cocchiara, studioso che a Pettazzoni aveva, sin da giovane, guardato come punto di riferimento.

Gli «allievi» di Pettazzoni furono inizialmente accomunati da un lato dalla critica agli orientamenti fenomenologici degli studi religiosi europei e dalla polemica anticrociana, dall'altro dall'approccio storicista allo studio dei fatti culturali e, conseguentemente, dall'uso, sia pur criticamente vagliato, del metodo comparativo. Ciascuno di essi, tuttavia, interpretò e elaborò originalmente, nel corso del tempo, il messaggio del Maestro, sulla base degli interessi e degli ambiti di studio nonché delle specifiche esperienze biografiche.

Ricorda Cherchi: «benché il Pettazzoni avesse chiaramente visto e correttamente impostato la problematica di una storiografia religiosa che risolve i caratteri dell'esperienza religiosa nell'orizzonte della cultura, non era però approdato a un immanentismo così rigoroso da garantire l'integrale risoluzione storica di tutte le ipostatizzazioni categoriali e metastoriche che si danno o possono darsi a latere del momento religioso propriamente tematizzato. Sussisteva, in lui, come l'ombra o l'incertezza di un momento categoriale che, pur sottratto a tentazioni di tipo metastorico, rendeva

---

[30] Angelo Brelich, «Commemorazione di Raffaele Pettazzoni», in *Studi e materiali di storia delle religioni*, XXXI, pag. 200

[31] Raffaele Pettazzoni, «Discorso del Prof. Raffaele Pettazzoni, Presidente del Congresso», in *Atti del I Congresso nazionale per le tradizioni popolari*, Rinascimento del Libro, Firenze, 1930, pag. 8.

[32] *Idem*, pag. 14

[33] La Scuola romana di Storia delle religioni fu fondata presso l'università «La Sapienza» di Roma nel secondo dopoguerra. Cf. Ernesto de Martino, Ambrocho Donini, Mario Gandini, Raffaele Pettazzoni, *E gli estudi storico-religiosi in Italia,* Forni, Bologna, 1969; Mario Gandini, *Presenza di Pettazzoni,* Forni, Bologna, 1970.

assai labili se non inesistenti i confini tra un orientamento fenomenologico-esistenziale e l'orientamento storicistico di cui si faceva sostenitore»[34].

A questi autori, s'è detto, va aggiunto Giuseppe Cocchiara. Infatti, se Cocchiara, dopo un'iniziale e poco feconda adesione all'evoluzionismo, rivolgerà, a partire dal secondo dopoguerra, i suoi interessi verso l'indagine storicista e la ricerca diacronica applicate alla ricerca folklorica, lo si deve al definitivo recepimento e all'autonomo sviluppo degli indirizzi metodologici di Pettazzoni[35]. Lo stesso Cocchiara avrà modo di scrivere che l'etnografia, l'etnologia e la storia delle religioni «aprivano allo studioso delle tradizioni popolari nuovi compiti da assolvere e nuove esigenze da soddisfare»[36]. Per Cocchiara, d'altronde, non esistevano concrete ragioni di scissione metodologica tra etnologia e demologia. Non potevano queste essere rigidamente intese l'una come studio delle civiltà dei popoli primitivi e l'altra come studio della cultura dei volghi europei, piuttosto esse andavano considerate entrambe «storia degli elementi costitutivi delle culture *altre* nel contesto del generale svolgimento storico-culturale dell'intera umanità»[37].

Cocchiara non differiva in questo dal primo Ernesto De Martino. Questi, con il suo saggio *Naturalismo e storicismo nell'Etnologia* (1941) recuperava gli studi di etnologia alla riflessione storica e promuoveva il folklore a «un momento di etnologia storicistica»[38]. In consonanza con la lezione di Croce, criticava le istanze nomotetiche e naturalistiche delle scuole antropologiche novecentesche, ma al contempo rivendicava per l'etnologia «storicista» (e, conseguentemente, per la demologia) uno specifico valore conoscitivo. A questo ambito di studi, considerato appunto una specifica branca della storia, spettava di individuare quelle «scelte culturali», alternative a quelle del mondo occidentale culto, storicamente messe in atto per conferire senso all'»esserci nel mondo»[39].

Memore della lezione demartiniana Cocchiara scriverà nella sua *Storia degli studi delle tradizioni popolari in Italia* (1947) che lo studio delle tradizioni popolari «non si rinserra tra le maglie di un'ipotetica scienza autonoma (la quale sarebbe una ben povera cosa e rimarrebbe avulsa dalla cultura e dalla civiltà), ma spazia dentro le arterie della storia, ed è storia esso stesso, come ricerca intesa a valutare e a giudicare gli

---

[34] Placido Cherchi, «Introduzione», art. cit., pag. 9

[35] Cf. Antonino Buttitta, «L'evoluzione ideologica di Giuseppe Cocchiara», in Id., *Ideologia e folklore*, Flaccovio, Palermo, 1971, pagg. 29-37; Giuseppe Bonomo e Antonino Buttitta, «L'opera di Giuseppe Cocchiara», in *Demologia e folklore. Studi in memoria di Giuseppe Cocchiara*, Flaccovio, Palermo, 1974, pagg. 9-29.

[36] Giuseppe Cocchiara, *Storia degli studi delle tradizioni popolari in Italia*, Palumbo, Palermo, 1947, pág. 263

[37] Antonino Buttitta, «L'evoluzione ideologica …», art. cit., pág. 36

[38] Ernesto De Martino, *Naturalismo …, op. cit.,* 1941, pág. 26. Cf. Benedetto Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari, 1938.

[39] Cf. Alessandro Mancuso, «La storia…», art. cit., pag. 397

aspetti tradizionali della vita del popolo e rientra perciò, se poi si guarda alla storia di questa storia, nel vasto campo della storiografia»[40].

Il rilievo euristico che per Cocchiara ha la dimensione storica appare ancora evidente nell'introduzione di *Storia del folklore in Europa* (1952). In questa sede lo studioso siciliano invitava a considerare le tradizioni popolari come «formazioni storiche» e rilevava come «il problema fondamentale che data la loro natura esse pongono, è un problema di carattere storico». Il compito di uno studioso delle tradizioni popolari è, afferma Cocchiara, «quello di vedere come esse si sono formate, perché si conservano, quali sono stati e quali sono i bisogni che ne determinano non solo la conservazione, ma quella continua, e direi naturale, rielaborazione, dove è il segreto stesso della loro esistenza, che è un continuo morire per un eterno rivivere»[41]. In ragione di tale processo che determina la continua attualizzazione e integrazione attiva dei prodotti della cultura non è possibile parlare di *sopravvivenze* nei termini della *vulgata* evoluzionista, quasi fossero portati di una indefinita preistoria delle idee e dei comportamenti: «La verità è che le tradizioni popolari, anche quando accusano gli echi di antiche esperienze religiose e sociali, sono pur sempre nel popolo storia contemporanea. Direi, anzi, la sua più intima storia contemporanea, in cui le medesime sopravvivenze si stemperano in continue rielaborazioni, che possono anche avere una loro particolare organicità. Nessuna tradizione avrebbe senso e valore, se essa non fosse pienamente accolta dal popolo e con significati che possono cambiare da un'epoca a un'altra»[42].

Nello stesso arco temporale i temi delle continuità culturali e delle sopravvivenze sarebbero stati affrontati e criticamente discussi da Vittorio Lanternari che, riprendendo alcuni suggerimenti di Angelo Brelich, ravvisava una certa continuità spazio-temporale delle strutture e dei simbolismi rituali in relazione a analoghi tipi e forme della produzione[43], e da Ernesto De Martino, che pur incline ad assegnare importanza alle fonti antiche ai fini della ricostruzione delle credenze e dei comportamenti rilevati nel Meridione d'Italia in relazione al pianto funebre[44] e al tarantismo[45], andava maturando, — come vedremo — forti perplessità circa l'efficacia interpretativa della prospettiva continuista[46].

---

40 Giuseppe Cocchiara, *Storia degli studi …, op. cit.,* pág. 15

41 Giuseppe Cocchiara, *Storia del folklore in Europa*, Einaudi, Torino, 1952, pag. 24.

42 Giuseppe Cocchiara, *Le tradizioni popolari sono preistoria contemporanea?* (1956), in Id., *Preistoria e folklore*, Sellerio, Palermo, 1978, pag. 118.

43 Si vedano i saggi raccolti in Vittorio Lanternari, *Preistoria e folklore. Tradizioni etnografiche e religiose della Sardegna*, L'Asfodelo editore, Sassari, 1984.

44 Ernesto De Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Einaudi, Torino, 1958.

45 Ernesto De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano, 1961.

46 Clara Gallini, «Presentazione», in Ernesto De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, nuova ed., Il Saggiatore, Milano, 2008, pag. 16.

Lanternari può essere a ragione considerato, almeno nella prima fase del suo percorso scientifico, un brillante e originale interprete della rivoluzione metodologica avviata da Pettazzoni. Partendo dal metodo storico-comparativo appreso alla Scuola romana di Storia delle religioni, Lanternari ne andò approfondendo le implicazioni epistemologiche applicandolo all'analisi dei processi culturali connessi alle tensioni interne alle singole società e derivanti dal contatto/scontro tra società diverse.

Così scrive Lanternari nella prefazione del suo primo importante lavoro, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali* (1959): «Vero è che a tale istanza comparativa e storico-culturale noi aggiungiamo un'altra istanza propriamente storicistica, di rapportarsi continuamente alle esperienze vitali. Vero è che altrettanto fondamentale per noi è infine l'istanza dinamistica, di spiegare i fatti storici nel loro svolgimento concreto, cioè sia nei processi trasformativi moventisi dall'interno delle civiltà portatrici per dinamismo endogeno, sia nei processi determinati dall'urto esterno con civiltà eterogenee, particolarmente dei Bianchi».[47]

L'osservazione puntuale delle dinamiche culturali spingeva Lanternari a polemizzare con i «pregiudizi irrazionalisti» che, a suo avviso, ancora viziavano il campo della ricerca etnologica e portavano a formulare «tesi volte unanimemente a mostrare gli elementi della vita civile e della cultura profana, particolarmente economica, come aventi la loro più autentica origine in altrettante esperienze di vita religiosa»[48]. Ciò che premeva a Lanternari era, al contrario, dimostrare come l'origine delle forme e delle stesse istanze religiose dovesse essere rintracciata nel momento economico-materiale. In tal modo il nesso sacro-profano non solo era «rovesciato secondo un punto di vista che poneva come prioritario il piano in cui si dispiega il tempo profano della storia, ma veniva penetrato nella sua genesi dialettica e spiegato secondo le forme oggettive strutturali a cui la formazione del sacro esistenzialmente si intrecciava»[49]. In sostanza Lanternari, coniugando l'approccio storico-comparativo ai fenomeni religiosi con «prospettive di analisi marxista, più attente alle connessioni con le basi materiali dei modi di vita»[50], operava il tentativo di fondare un'etnologia religiosa di impianto materialista dove il sacro potesse spiegarsi col profano e i fatti religiosi fossero valutati in rapporto e come conseguenza «degli aspetti non religiosi della vita e della cultura»[51].

A queste innovative considerazioni sul rapporto tra espressioni religiose e attività produttive Lanternari era stato certamente avviato dalle formulazioni teorico-metodologiche che l'amico Angelo Brelich aveva avanzato nella sua *Introduzione allo studio dei*

---

[47] Vittorio Lanternari, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali,* Dedalo, Bari, 1976, pagg. 18-19.

[48] *Idem*, pagg. 23 s.

[49] Placido Cherchi, «Introduzione», art. cit., pag. 26

[50] Alessandro Mancuso, «La storia …», art. cit.,, pag. 401

[51] Vittorio Lanternari, *La grande festa …*, *op. cit.,* pag. 536. Cf. Pier Giorgio Solinas, «Idealismo, marxismo, strutturalismo», in pág. Clemente *et alii* (eds.), *L'antropologia italiana…*, *op. cit.,* págs. 207-264: 241ss.

calendari festivi (1954-55). Lo stesso Lanternari dichiarava di aver appreso da Brelich «la lezione del comparativismo storico come metodo illuminante dopo averlo visto applicare per la prima volta da Pettazzoni», riconoscendo inoltre a Brelich il merito di avere arricchito, integrando «acume filologico con sapere etnologico, su un impianto storicista e contestualizzante […], le stesse potenzialità dell'etnologia religiosa applicandone il metodo nell'analisi delle religioni classiche»[52].

L'*Introduzione allo studio dei calendari festivi* di Angelo Brelich, era stata pubblicata in due volumi tra il 1954 e il 1955. L'analisi che vi era condotta andava ben oltre la mera didascalica esposizione di quanto, fino allora, gli studiosi di scienze umane (etnologi, storici delle religioni, antichisti, ecc.) erano andati raccogliendo sull'argomento, poiché affrontava il problema dell'organizzazione culturale del tempo[53] e perseguiva l'obiettivo della «ricostruzione del processo di formazione dei fenomeni», della ricerca dei «presupposti» e delle «origini», preoccupandosi altresì di individuare le cause sottese ai loro processi di trasformazione. Come lo stesso Brelich dichiara, è a partire dall'esigenza di tracciare «la linea storica che conduceva dai primordi — dai primi germi del pensiero calendariale fino a quel tipo particolarmente complesso di calendario festivo […] rappresentato dal «calendario di Numa»»[54], che era maturato l'interesse, se non la necessità, di «approfondire i problemi calendariali in genere» e di individuare un metodo utile ad «essere applicato a qualsiasi altro settore degli studi calendariali»[55]. Questo metodo risentiva, ovviamente, della lezione storicista di Raffaele Pettazzoni e, in particolare, della sua applicazione del metodo storico-comparativo. È in questa prospettiva che si comprende il valore attribuito da Brelich ai dati etnologici, quali elementi fondamentali ai fini dell'inquadramento dei fenomeni religiosi[56].

Per Brelich il comparativismo costituiva uno strumento necessario a illuminare le analogie e le continuità non meno che le diversità e le fratture tra le diverse società nel loro farsi storico, nei loro processi di formazione e sviluppo in rapporto alle condizioni materiali dell'esistenza ma anche, ineludibilmente, ai contatti con altre culture[57]. L'istanza comparativista restava inscindibile dall'esigenza di un'analisi storica delle

---

52 Vittorio Lanternari, *La mia alleanza con Ernesto de Martino e altri saggi post-demartiniani*, Liguori, Napoli, 1997, pag. 30. Cf. Id., «Ricordando Angelo Brelich: tra l'uomo e lo studioso», in Maria Grazia Lancellotti e Paolo Xella (eds.), *Angelo Brelich e la Storia delle Religioni…*, *op. cit.*, pag. 11

53 Cf. Marcello Massenzio, *I due volti del tempo. Festa e lavoro tra sacro e profano*, Ed. Dehoniane, Bologna, 2013, pagg. 5 ss.

54 Angelo Brelich, *Introduzione allo studio dei calendari festivi*, Ed. dell'Ateneo, Roma, 1955, vol. I, pag. 16

55 *Idem*, pagg. 15 s.

56 Cf. Vittorio Lanternari, *Festa carisma apocalisse*, Sellerio, Palermo, 1989, pagg. 285 ss.; Marcello Massenzio, «Lo Storicismo storico-religioso», in Carlo Tullio-Altan e Marcello Massenzio, *Religioni Simboli Società. Sul fondamento umano dell'esperienza religiosa*, Feltrinelli, Milano, 1998, pagg. 63 s.

57 Cf. Angelo Brelich, «Prolegomeni a una storia delle religioni», in Henri-Charles Puech (ed.), *Storia delle religioni. I. L'oriente e l'Europa nell'antichità*, Laterza, Roma-Bari, 1976, pag. 45; Enrico Montanari, *Categorie e forme nella storia delle religioni*, Jaca Book, Milano, 2001, pagg. 62 s.

culture. Partendo dalla considerazione che la periodizzazione festiva costituisce una costante strutturale riscontrabile in diversi tipi di società, occorreva dare ragione delle differenze formali, funzionali e semantiche: ciò si rendeva possibile solo valutando concretamente, senza sommarie e astoriche tipologizzazioni, i regimi esistenziali, l'organizzazione socio-politica, le forme della produzione delle risorse alimentari. L'individuazione di linee di sviluppo culturale proprie delle civiltà storiche non poteva fondarsi, quindi, su criteri evoluzionistici, di tipo riduttivo, improntati all'idea di un uniforme, progressivo e inarrestabile processo che porta dal primitivo al superiore, dal magico-religioso al razionale, dal semplice al complesso, etc. Non si doveva, pertanto, mai prescindere dal legame che intercorreva tra le condizioni materiali, gli stili di vita, le strutture sociopolitiche e le espressioni religiose, poiché v'era «un'*interdipendenza* funzionale tra le forme dell'esistenza economico-sociale e le forme culturali umane»[58]. Da ciò derivava che tra le costanti che determinano la formazione e la trasformazione del pensiero calendariale — e più in generale degli orientamenti delle varie religioni — vi fossero i modi di reperimento delle risorse alimentari. Sono i tempi dell'accesso a queste risorse, correlati ai ritmi della natura e alle forme della produzione, che determinano, *ab origine*, il primo strutturarsi del tempo festivo e dell'organizzazione sociale. Appare ora evidente quanto *La grande festa* di Lanternari risenta per tema e per metodo, benché originalmente e ampiamente sviluppati, del lavoro di Brelich.

Accanto agli studi di etnologia australiana e oceaniana, Lanternari condurrà le sue ricerche fondendo entro una prospettiva unitaria indirizzi etnologici, demologici e storico religiosi. È probabile che questa impostazione gli sia stata suggerita dal lavoro di Ernesto De Martino. Sarà lo stesso Lanternari ad affermare che De Martino aveva contribuito a rivelargli «l'analogia di condizioni storiche e culturali tra popoli del Terzo Mondo e ceti sottosviluppati di casa nostra»[59].

A Ernesto De Martino si deve, d'altronde, l'apporto più fecondo e durevole al rinnovamento dell'antropologia italiana e alla sua stessa definizione come disciplina autonoma. Per quanto concerne, in particolare, il suo contributo all'antropologia storica intesa come uso delle fonti finalizzato alla comprensione del presente, ma anche come analisi dei fenomeni del presente utile alla comprensione del passato, i suoi lavori più importanti restano *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria* (1958)[60], *Sud e magia* (1959) e *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud* (1961). In questi lavori, che nel loro insieme possono essere intesi come i tre momenti di «una ricerca sulla «storia religiosa del Meridione d'Italia»», si dispiega una metodologia di indagine che vede coniugati «ricerca sto-

---

[58] Angelo Brelich, *Introduzione allo studio…*, *op. cit.*, pag. 63. Cf. Angelo Brelich, *Storia delle religioni. Perché?*, Liguori, Napoli, 1979, pag. 61

[59] Cit. in Placido Cherchi, «Introduzione», art. cit., pag. 16

[60] Riedito da Boringhieri (Torino) nel 1975 con il titolo: *Morte e pianto rituale dal lamento funebre antico al pianto di Maria*

riografica d'archivio, comparazione etnografica e ricerca sul campo»[61]. Se ne *La terra del rimorso*, attraverso l'analisi e una serrata critica delle fonti, l'autore individuerà nel tarantismo pugliese non già l'esito di miti e riti del mondo antico ma una «neoformazione» risalente al Medioevo che presentava in ambito folklorico una specifica, sia pur relativa, autonomia simbolica, in *Morte e pianto rituale* De Martino utilizzerà «l'etnografia del lamento funebre lucano come testimonianza viva, capace di far rileggere le forme di quel pianto antico la cui memoria è affidata a documenti letterari e iconici»[62]. In tutti i casi, comunque, lo spessore e il significato di quanto si andava dispiegando sotto i suoi occhi gli apparirà pienamente comprensibile solo facendo riferimento all'universo di credenze, comportamenti e riti del passato nonché alla storia sociale, politica e religiosa dei contesti indagati.

Nella sua prima tappa di indagine sulla cultura del Meridione d'Italia, per diverse pagine, De Martino si dedica a comparare situazioni etnografiche contemporanee con fenomeni del passato documentati dalla letteratura e dall'iconografia antiche[63].

Siamo di fronte, in tutta evidenza, solo con un'inversione dei termini e della freccia temporale, allo stesso procedimento logico che informava le comparazioni brelichiane. Per il primo l'antico e le realtà etnografiche potevano aiutare alla comprensione dei contemporanei fatti folklorici, per il secondo la modernità etnografica poteva contribuire alla comprensione delle istanze che stavano alla base dei fatti religiosi antichi. Mancava però in De Martino quella sottolineatura delle condizioni materiali della produzione come momento generativo delle idee religiose che risultava invece dalle indagini di Brelich riflettendosi, come s'è visto, sul lavoro di Lanternari. È chiaro, infatti, che in De Martino, almeno nella prima fase del suo lavoro, giocavano ancora un ruolo certe posizioni irrazionalistiche che ponevano alla base dei fenomeni culturali le istanze psico-religiose.

La verità è che De Martino, in questa come in altre opere, pare oscillare tra due distinte e collidenti istanze, quella della «individuazione storiografica» e quella della «destorificazione del negativo» e della «reintegrazione della presenza»[64]. Se l'orizzonte della storicità è il principale piano metodologico di riferimento de *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948), nelle successive opere demartiniane esso pare via via sfumare: «l'attualità del problema storiografico si dimensiona nella tematica della crisi del mondo occidentale e trova come suo oggetto empirico forme della ritualità meridionale; l'impegno di comprensione per l'azione si addentra entro i

---

61 Alessandro Mancuso, «La storia…», art. cit., pag. 398

62 Clara Gallini, «Presentazione», art. cit., pag. 16

63 Riccardo Di Donato, *I Greci selvaggi* …, *op. cit.,* pagg. 91 s.

64 Istanze che saranno in seguito singolarmente accolte da diversi studiosi con esiti più o meno fecondi (Sonia Giusti, *La prospettiva storicistica di Ernesto De Martino: cultura e civiltà*, Bulzoni, Roma, 1975; Carla Pasquinelli, «Lo "storicismo eroico" di Ernesto De Martino», in *La Ricerca Folklorica*, n. 3, 1981, pagg. 77-83).

meccanismi della crisi primitiva o subalterna (ma nel fondo sempre dell'uomo occidentale: irrazionalismo, apocalissi, suicidio, ecc.) tingendosi di terminologia psicologica, psichiatrica e psicanalitica […] In questo orizzonte l'individuo fondatore di storia, e il singolo — attivo pur entro la staticità della tradizione — declinano a sfondo, il disegno di individuazione storiografica si trasforma in un progetto remoto, e si fa largo una risposta etica che suppone solo lo *sfondo* della storia progressiva dello spirito: il *telos*, l'ethos del trascendimento, il superamento nel valore laico, mondano, *umanistico*»[65].

Cocchiara, De Martino e Lanternari, ciascuno a suo modo e secondo peculiari percorsi di ricerca e riflessione, avevano significativamente contribuito ad affrancare la ricerca etno-antropologica e storico-religiosa dal peso dello storicismo crociano che «distorceva e depistava l'interesse per l'aspetto documentario dei reperti e per le oggettive configurazioni dinamiche della cultura popolare»[66]. La cultura di quelle che nel secondo Novecento, riprendendo Gramsci, si sarebbero cominciate a chiamare «classi subalterne» erano state sottratte definitivamente a quella sorta di dimensione atemporale e di immutabilità residuale in cui le aveva relegate la prospettiva evoluzionista, che guardava a questa cultura come a un insieme disorganico di sopravvivenze del passato, spazio dell'irrazionalità e della superstizione.

A questa alterità domestica si era guardato, infatti, tra fine Ottocento e primi decenni del Novecento, così come si guardava alle culture «primitive», culture le cui strutture di pensiero e i cui comportamenti apparivano ed erano considerati «durevoli e ripetitivi», «caratterizzati da una sostanziale continuità, che era per l'appunto compito della disciplina [l'antropologia] documentare»[67]. Le conclusioni cui era giunto lo storicismo laico e a-spiritualista di impronta pettazzoniana circa il rilievo dei materiali etnologici quali testimonianze storico-culturali utili alla comprensione della realtà contemporanea avevano investito anche i fatti demologici consentendo di «allargare l'indagine al di là dei confini delle classi egemoniche e di ricomprendere nell'esame storico, come soggetto degno e necessario al pari di ogni altro, anche le vicende delle classi subalterne»[68]. In questo senso i nuovi orientamenti demologici venivano a sposare la metodologia e gli interessi, maturati alla scuola de *Les Annales*, verso i tempi lunghi, la storia sociale, gli stili di vita, le mentalità, la cultura materiale, i «comportamenti

---

[65] Pietro Clemente, «Alcuni momenti …», art. cit., pag. 43. Resta a proposito delle incertezze demartiniane riguardo il ruolo da assegnare allo storicismo individuante, il laconico giudizio di Alberto Mario Cirese: «a chi scrive è sembrato che in De Martino fosse presente una forte inquietudine metodologica e che la «generalizzazione» abbia occupato nella sua opera un posto molto più importante di quello che De Martino stesso le riconosceva» (*Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo, 1973, pag. 220)

[66] Placido Cherchi, «Introduzione», art. cit., pag. 10. Da ricordare tra gli altri etnologi che fecero propria la prospettiva storico-culturale inaugurata da Pettazzoni, Vinigi Grottanelli, autore di una vera e propria storia culturale di una regione dell'Africa orientale: *I Preniloti: un'arcaica provincia culturale in Africa*, in *Annali Lateranensi*, n. 12, 1948, pagg. 280–326.

[67] Alice Bellagamba, «Introduzione», art. cit., pag. 9

[68] Alberto M. Cirese, *Dislivelli di cultura …*, *op. cit.*, pag. 73

e atteggiamenti di gruppi subalterni o comunque non privilegiati»[69], la dimensione simbolica, le fonti orali, ecc.[70].

Il rinnovamento degli studi demo-etno-antropologici in Italia[71] e, in particolar modo «l'irruzione nella storia del mondo popolare subalterno»[72], ora appunto visto come soggetto in possesso di una sua storia e degno di storiografia, non va tuttavia ricondotto esclusivamente alla tradizione di studi appena ricordata. Esso è legato anche ad autori quali Giuseppe Vidossi, Vittorio Santoli e, in posizione eminente, a Alberto Mario Cirese, autore cui si deve, tra l'altro, il merito di avere ripreso e originalmente elaborato le osservazioni di Gramsci sul folklore innestandole sui metodi di ricostruzione storico-filologica dei fatti culturali. È con Cirese, infatti, che lo studio dei prodotti e delle manifestazioni folkloriche viene a far parte della più ampia «analisi dei processi di circolazione culturale e della loro connessione dinamica con i rapporti tra classi dominanti e classi subalterne»[73]. Cirese, autore di un manuale[74] sul quale si formeranno generazioni di studiosi, invita a porsi «il problema dei fatti folklorici come problema storico»[75], indicando con «dislivelli interni di cultura» la distanza che separa le forme, le concezioni, i comportamenti delle diverse classi che partecipano alla composizione di una società e, particolarmente, quelle persistenze «contro le quali la cultura dirigente e egemonica ha costruito se stessa»[76]. Anche in questo caso è richiamato l'ambito delle espressioni e delle credenze religiose, quello cioè in cui paiono manifestarsi le più evidenti e solide continuità: «Le forme che la religiosità

---

[69] Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino, 1998, pág. XIV. Cf. Pier Paolo Viazzo, *Introduzione all'antropologia storica*, *op. cit.,* pagg. 110 ss

[70] Cf. Pietro Clemente, «Alcuni momenti …», art. cit., pagg. 48 s.; Silvana Borutti e Ugo Fabietti, «Introduzione», art. cit., 1998, pág. 6. In questo quadro si inscrive autorevolmente l'Etnostoria di Aurelio Rigoli, il più autentico interprete della migliore tradizione storicista di Cocchiara, che promuove i dati di campo al ruolo di autentici documenti (*etnofonti*) della storia delle classi sociali «senza scrittura» ossia, hegelianamente, «senza storia» (A. Rigoli, 1992, «Epistemologia dell'Etnostoria», in *Etnostoria*, nn. 1-2, págs. 11-24; Id., *Le ragioni dell'etnostoria*, Ila Palma, Palermo, 1995)

[71] La definizione «demo-etno-antropologia» è invalsa in Italia per denominare nel loro insieme gli studi di demologia (termine con cui si indicano gli studi sulla «cultura popolare» o folklore, ovvero in termini ciresiani lo studio delle differenze culturali interne alle società occidentali), di etnologia e di antropologia culturale e sociale, discipline che in Italia sono accademicamente riunite in un unico settore scientifico disciplinare (cf. Bernardo Bernardi, *Uomo cultura società*, Franco Angeli, Milano, 1995, pagg. 225 ss.; Alberto M. Cirese, *Dislivelli di cultura …*, *op. cit.,* pag. 13; Alessandro Mancuso, «La storia …», art. cit., pag. 392)

[72] Ernesto De Martino, «Intorno a una storia del mondo popolare subalterno», in *Società*, a. V, n. 3, 1949, pag. 420

[73] Alessandro Mancuso, «La storia …», art. cit., pag. 402)

[74] *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo, 1973

[75] Alberto M. Cirese, *Dislivelli di cultura …*, *op. cit.,* pag. 15. I fatti folklorici in quanto formazioni culturali e storiche sono «intelligibili (e quindi distinti o distinguibili) solo in rapporto ai sistemi storicamente diversi cui appartengono» (*Idem*, pag. 16)

[76] *Idem*, pag. 16

assume in tante processioni o in tanti pellegrinaggi «popolari» colpiscono l'osservatore estraneo perché profondamente diverse da quelle «interiorizzate» «spiritualizzate» etc. dalle classi «colte»». È dall'osservazione di tali fenomeni che si ricava il rilievo della «frattura culturale tra ideologia magico-religiosa […] e il pensiero moderno e ufficiale, non solo scientifico ma anche mistico-religioso»[77].

L'interesse verso la ricerca diacronica, ancora solidamente presente negli studi demologici, è dunque riconducibile da un lato all'influsso storicistico mediato dalle opere della scuola pettazzoniana, dall'altro all'affermarsi, grazie soprattutto a Cirese, delle riflessioni di impronta gramsciana. Come osserva Clemente: «Nell'area demologica, e in quella della «storia sociale», l'opera di Gramsci rese «visibili», sociologicamente e storiograficamente, strati, gruppi, livelli culturali che il crocianesimo avrebbe semplicemente risolti nella storia etico-politica. Si aprì dunque la storia a nuovi soggetti, e la demologia a un modo di concepire la storia più compatibile con il proprio statuto disciplinare. Per questo — forse — l'influenza gramsciana è sopravvissuta al fortissimo impatto delle teorie sincroniste (strutturalismo, funzionalismo linguistico e sociale, modellistica sociologica, cultura e personalità …) che furono organiche alla fondazione italiana della «antropologia culturale»»[78].

Così scrivendo Clemente accenna al fatto che né la tradizione storicista né quella gramsciana, nei suoi sviluppi ciresiani, hanno goduto tra gli antropologi «duri e puri» di molta fortuna. L'antropologia italiana (culturale e sociale), affermatasi negli anni Settanta[79], si rifaceva al suo sorgere direttamente alla tradizione angloamericana e guardò — forse per il timore di cadere nell'errore di «pretesa obiettività scientifica» dei risultati di cui accusava certa storia — con una certa diffidenza alla ricerca diacronica come momento conoscitivo utile alla comprensione dei fatti culturali contemporanei. Come scrive Viazzo «La storia era […] per l'antropologia, una terra incognita e da evitare. Pur ritualmente invocato, l'archivio era percepito come un luogo liminare, buio e pericoloso in cui l'antropologo poteva facilmente smarrire la strada della sua ricerca. Gli storici, a loro volta, non nascondevano la propria diffidenza nei confronti delle ambizioni teoriche dell'antropologia, se non addirittura la loro assoluta indifferenza verso una disciplina che si occupava di popoli lontani e senza scrittura»[80].

Proseguendo con l'esame dei più recenti rapporti tra i due ambiti disciplinari, Viazzo osserva però, come a segnalare un effettivo cambio di passo, che «Gli antropologi danno oggi per scontata la necessità di coniugare antropologia e storia, e ai

---

[77] *Idem*

[78] Pietro Clemente, «Alcuni momenti …», art. cit., pag. 45

[79] Cf. Bernardo Bernardi, *Uomo, cultura …*, *op. cit.,* pagg. 223 s. Cf. Enzo V. Alliegro, *Antropologia italiana: storia e storiografia: 1869-1975*, SEID, Firenze, 2011

[80] Pier Paolo Viazzo, *Introduzione all'antropologia…*, *op. cit.,* pag. VIII. Cf. Riccardo Di Donato, «Tra storie e strutture. Il mondo di Omero», in *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, n. 1-2, 2013, pagg. 45-53. Non mancavano le eccezioni, soprattutto nel campo della storia antica.

loro studenti consigliano di accompagnare alla ricerca sul terreno una ricognizione storico archivistica»[81]. Ma può veramente dirsi che le cose in Italia stiano così? E fino a che punto? Cosa significa per l'antropologia introdurre una dimensione storica nella propria indagine? Quale il rilievo dato alle fonti documentali, quali gli aspetti ritenuti culturalmente rilevanti? Introducendo un ampio e documentato saggio sul pellegrinaggio al santuario della Madonna di Conflenti, Francesco Faeta, appena nel 2005, scrive: «I rapporti tra antropologia e storia non sono più di moda, per lo meno nel nostro Paese di corta memoria. Lievitati com'è noto sotto le buone stelle storicista e strutturalista, con il loro tramonto, con l'affermarsi nel nostro cielo della meteora riflessiva, che è superficialmente apparsa distante dall'una come dall'altra, non è sembrato più utile coltivarli, né riflettervi. Per l'antropologo, tuttavia — può sembrare perfino superfluo ricordarlo —, perdere di vista la profondità storica vuol dire vedere di gran lunga ridotto lo spessore della realtà con cui si misura e che tenta di vagliare criticamente. Con risultati a volte angusti, a volte addirittura grotteschi; con un'inaspettata resurrezione, comunque, di una prospettiva banalmente sociologica, in molti casi celata sotto le mentite spoglie dell'antropologia sociale»[82].

Gli effetti di tale rinunzia sono particolarmente evidenti, prosegue l'antropologo romano, al momento di esplorare la dimensione simbolica. Del tutto inadeguato si rivela, infatti, un approccio meramente sincronico: «Prestare attenzione ai processi di costruzione del senso e alle stratificazioni che, a partire da un passato più o meno remoto, su un determinato evento della contemporaneità si sono sedimentate, valutare come nell'articolazione della dimensione simbolica «la storia [faccia] prepotentemente la sua parte» [A. Buttitta, *Madre mediterranea. Radici e dispersione*, in *Dei segni e dei miti. Una introduzione all'antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo 1996, pag. 118]»,

---

[81] Pier Paolo Viazzo, *Introduzione all'antropologia…, op. cit.,* pag. IX

[82] Francesco Faeta, *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005, pag. 171. Del lavoro di Faeta — al di là delle amare considerazioni sulla diffusa rinunzia all'adozione di una seria prospettiva diacronica da parte di molti (non tutti) recenti ricercatori, acriticamente imbibiti di decostruzionismo e riflessivismo iperbolico — sarà opportuno rilevare, così sottolineando la costanza di alcune linee di riflessione storiografica di ambito etno-antropologico, due interessanti e correlati aspetti. Il primo è che Faeta ritiene opportuno richiamare la questione della *rinunzia alla storia* nell'ambito di un suo lavoro su un culto pellegrinale, ossia su una tradizione religiosa, il secondo è che sullo sfondo della sua indagine sta certamente un importante (seppur isolato) contributo di Angelo Brelich (1953-1954, «Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale: saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul Monte Autore», in *Studi e materiali di Storia delle religioni*, vol. XXIV-XXV, pagg. 36-59. Come si è visto, se vogliamo rintracciare una ideale linea di continuità relativa ai rapporti tra studi antropologici e storici, dobbiamo, per l'Italia, in primo luogo guardare al campo demologico e ai suoi interessi per le forme della religiosità popolare e della magia e, più in generale, per la dimensione rituale. Tali temi restano luogo privilegiato dei rapporti tra antropologi e storici: cf. Berardino Palumbo, «Rito, storia, giurisdizione e memoria: riflessioni a partire da un'etnografia siciliana», in *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, n. 1-2, 2013, pagg. 79-121; Angelo Torre, «Riti, segni, siti», in *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, n. 1-2, 2013, pagg. 123-136.

interrogando con spirito aperto un insieme di fonti eterogenee, significa restituire spessore e corposità alla ricerca: comprendere la natura profonda di ciò che sovente appare come manifestazione estemporanea; avvicinarsi, con ciò, alla complessità dei retroterra che sostanziano le pratiche politiche contemporanee»[83].

A distanza di poco più di dieci anni dal saggio di Faeta la situazione non sembra essere significativamente mutata. Anche il rinnovato e recente interesse, sia a livello nazionale che internazionale, e le correlate iniziative di studio su De Martino, Gramsci e Cirese non hanno portato ad assumere nel complesso la lezione di questi autori e, conseguentemente, valorizzato i loro non secondari interessi per l'approccio diacronico allo studio delle culture. Come, infine, rileva lo stesso Viazzo, gli «esperimenti italiani di collaborazione tra storici e antropologi», diretti a «fondere creativamente evidenze metodi e sensibilità», non sono stati «all'altezza delle aspettative e delle speranze»[84].

Viviamo, d'altronde, nel tempo della «liquefazione» delle certezze e della «decostruzione» dei paradigmi, della «falsificazione» e della «meta-interpretazione» dei fatti; un tempo di «abiure» e di «riscritture» che vede numerosi e autorevoli intellettuali impegnati a demolire, talvolta con autentico spirito scientifico, tal'altra con una certa acrimonia e con qualche furbizia, alcuni secoli di studi e ricerche rivolti alla costruzione di modelli interpretativi in grado di fornire spiegazioni utili al comportamento umano nel suo insieme. I nuovi maestri denunziano la sostanziale inefficacia di certe categorie concettuali («tradizione», «festa», «sacro», «simbolo», «mito», ecc.) o, più accortamente, la loro inadeguatezza connotativa rispetto ai fenomeni della contemporaneità, rivelando la fragilità di certi metodi di analisi — in primo luogo il comparativismo — e segnalando la sterilità di ogni ricerca degli antecedenti storici e di ogni indagine filologica ai fini della comprensione di fatti e fenomeni contemporanei (ideologie, credenze, comportamenti, ecc.)[85]. Tra i presupposti della ricerca scientifica vi è, d'altra parte, quello di sottoporre a costante critica metodi di lavoro e modelli interpretativi, verificandone e sperimentandone costantemente l'efficacia euristica: si possono demolire e rifiutare *in toto* le tradizioni di studi consolidate oppure rivisitarle per raccoglierne quegli aspetti che appaiono più idonei alla comprensione della realtà contemporanea. Per parte mia resto comunque convinto che le ragioni dell'oggi non possano prescindere dallo studio del passato e da una visione d'insieme, e continuo a

---

[83] Francesco Faeta, *Questioni italiane …*, *op. cit.*, pagg. 171 s.

[84] Cf. Pier Paolo Viazzo, «L'antropologia storica oggi», in *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, n. 1-2, 2013, pag. 68.

[85] Scrive, opportunamente, Mariano Pavanello: «L'antropologia sta attraversando in Italia — e non solo — una ennesima crisi di identità, palese nelle più recenti tendenze degli studi contemporanei articolati in una serie complessa di alternative teoriche e di oggetti di ricerca, spesso dissimulate sotto un apparente conformismo dei processi di costruzione del discorso scientifico. […] la crisi di identità mi sembra particolarmente evidente in molta produzione di giovani e meno giovani adepti dell'area etnoantropologica in cui la forma del discorso oscilla tra una metanarrazione politica e una improbabile filosofia della storia» («Introduzione», in *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, pag. 10).

credere che certi strumenti e certe idee, sia pur logorati dal tempo e da un uso spesso improprio, possiedano ancora, se opportunamente manipolati e integrati, una loro efficacia euristica e interpretativa. Gli ambiti di ricerca che ho frequentato (sistemi festivi e simbolismi rituali) e gli scopi che mi sono prefissato di raggiungere nel corso delle mie indagini (la comprensione delle ragioni che concorrono alla strutturazione dei calendari cerimoniali, della continua ricerca del «senso» all'interno della sfera del «sacro» e dell'agire «*sub specie religionis*», della lunga durata delle espressioni rituali e delle dinamiche della loro ricomposizione, risemantizzazione e rifunzionalizzazione) mi hanno sospinto in una «certa» direzione, invitandomi a precise opzioni metodologiche.

Come si potrebbe rendere conto della ricorrenza di certe analogie fenomeniche nel tempo e nello spazio così come delle loro trasformazioni senza far ricorso alla storia? E come può rinunziarsi a dar conto del perché delle analogie e delle diversità sociali e culturali (materiali e immateriali) al momento di spiegare i fatti contemporanei, l'*hic et nunc*, le ragioni per le quali nel XXI secolo migliaia di uomini e di donne, d'ogni classe e d'ogni età, in Italia così come in altre regioni euro-mediterranee ricerchino e vivano con intensità e partecipazione le proprie tradizioni «popolari» riproponendo «scandalosamente» modelli e forme, e talora orizzonti semantici, di origine «remota»?

Ho creduto e continuo a credere che il problema non sia principalmente quello di accertare l'esistenza di una qualche specifica relazione tra fenomeni passati e presenti, quanto quello di stabilire a che livello questa ovvia relazione possa situarsi; sempre tenendo presente che istanze comuni possono aver prodotto esiti culturali simili e che superficiali analogie morfologiche o ricorrenze simboliche non spiegano nulla anzi possono condurre a interpretazioni del tutto fuorvianti. Credo anche che l'efficacia dei riferimenti al passato per spiegare il presente dipenda dal metodo di lavoro e dal «peso» affidato alle fonti. Se, infatti, riferirsi al passato può essere utile e talora imprescindibile per cercare di raggiungere una piena comprensione, se non altro delle forme, di determinati fenomeni, è nelle modalità della comparazione antico-presente, talora acritiche e generaliste, che si rinnova il *vulnus* di ogni ricerca storico-comparativa. Perché è evidente che al momento in cui, per esempio, si discute di prassi religiose e di simboli rituali, ogni riferimento diretto a fatti e figure del passato remoto e ogni ricerca «filogenetica» possono rivelarsi assai spesso dispersivi e inefficaci, tanto più se non si sia, preliminarmente, prestata sufficiente attenzione ai rapporti intercorrenti tra i fatti indagati, i complessivi sistemi rituali entro cui essi si situano e i contesti socio-economici di pertinenza.

È solo attraverso l'analisi diacronica delle risposte culturali ai problemi dell'umano che si chiariscono certe continuità spaziali e temporali delle forme rituali, delle credenze e dei simboli che le sostanziano; non è al solo livello della mera successione fenomenica, dunque dei significanti, né della sola analisi sociologica che possono e devono concentrarsi le attenzioni di coloro che cercano le ragioni dell'essere nel divenire. Le cose e i fatti significano per gli uomini proprio perché hanno una storia, sia pur essa una storia mitica, presuppongono cioè una temporalità sia essa intesa

come progressione o come ripetizione. L'antropologia storica, dunque, intesa come strumento di assunzione della dimensione diacronica quale momento imprescindibile per la comprensione e la spiegazione delle forme e dei significati dei fatti culturali contemporanei, è antropologia culturale *tout court*. Una cultura e in seno a questa le sue singole componenti, infatti, sono realtà processuali, comunque immerse nel flusso storico, soggette a quelle trasformazioni sia esogene sia endogene cui sono soggette, sia pur in forme e tempi diversi, tutte le umane culture. Per tale ragione l'antropologia deve guardare alla storia sociale, alle grandi trasformazioni e alle «costanti strutturali» imposte dalle condizioni della produzione e dagli ambienti di vita, ossia alle continuità e alle discontinuità culturali (e, ancor più, alle ragioni delle continuità formali e/o funzionali e/o semantiche all'interno dei grandi processi di trasformazione)[86]; non deve, invece, guardare alla storia *evenementielle*, a quella successione di eventi che possono essere considerati epifenomeni piuttosto che cause della prima. Ciò non significa non occuparsi di singoli episodi o di singoli fenomeni della cultura, tutt'altro. È anzi attraverso l'analisi di questi che ora si ricavano, ora si confermano, ora si precisano le coordinate interpretative della grande storia dell'Uomo e del suo essere nel Mondo.

[86] Cf. Mariano Pavanello, «Introduzione», art. cit., pagg. 12 ss.