

Antropologia e archeologia: frontiere e saperi in movimento

Tatiana Cossu

In cammino tra i saperi

L'interdisciplinarietà, pur variamente intesa e declinata, comporta l'interazione fra discipline al fine di ampliare le conoscenze umane, di estenderne gli orizzonti, di attivare quei percorsi trasversali che nelle dinamiche del confronto portano a tracciare nuove linee di indagine, a individuare nuovi temi e oggetti di ricerca, quando non anche a far emergere una nuova epistemologia rispetto a quelle delle singole discipline, o anche a trasformare paradigmi e approcci di ciascuna di esse. Si tratta di un metodo spesso rivendicato, ma difficile da perseguire. Mi pare utile pertanto indagare con un approccio storiografico e critico, e senza alcun intento di esaustività, qualcuno di questi processi e di queste dinamiche della conoscenza nei tortuosi percorsi novecenteschi ora di distanziamento e differenziazione, ora di avvicinamento e talora di integrazione fra due ambiti delle scienze umane, quello dell'antropologia culturale e quello dell'archeologia, prestando particolare attenzione al contesto italiano. L'intento è di esaminare la visione che in genere etnoantropologi e archeologi hanno a lungo avuto, e non di rado mantengono tuttora, delle reciproche discipline e pratiche di studio e di ricerca, facendo due passi indietro nella storia delle due discipline. Con questo obiettivo l'analisi dei sensi comuni accademici o scientifici è seguita da una riflessione sugli apporti all'interdisciplinarietà offerti da tre intellettuali del Novecento, André Leroi-Gourhan (1911-1986), Ranuccio Bianchi Bandinelli (1900-1975) ed Ernesto de Martino (1908-1965). Nello sviluppo dei due ambiti scientifici, infine, prendo in considerazione uno dei temi e degli strumenti di indagine comuni: la cultura materiale.



Immaginari scientifici e pratiche accademiche

È un'idea abbastanza consolidata nel senso comune accademico che l'archeologia studi le culture umane del passato rimuovendo gli strati di terra che nei secoli, nei millenni o in centinaia di migliaia d'anni hanno ricoperto i manufatti e le opere dell'uomo. Altrettanto consolidata e diffusa è l'idea che gli antropologi, e fra di essi in modo particolare gli antropologi culturali, studino i modi di vivere dell'uomo basando «spesso le proprie conclusioni su esperienze di vita reale compiute all'interno di comunità contemporanee»: è quanto scrivono, per esempio, gli archeologi Colin Renfrew e Paul Bahn nell'introduzione al noto manuale intitolato, nell'edizione italiana, *Archeologia. Teorie, metodi, pratica*. Qui l'archeologia è considerata una disciplina che si occupa del «passato storico dell'antropologia culturale» (Renfrew, Bahn 1995: 1); concordemente, in manuali americani di antropologia culturale, l'archeologia è definita una importante branca dell'antropologia e più precisamente «l'antropologia culturale del passato, concernente l'analisi dei reperti materiali di antiche società umane» (Schultz, Lavenda 1999: 12-13). L'antropologia culturale e l'archeologia sono infatti considerate, nelle università americane, due discipline sorelle, unite dal loro interesse comune per lo studio dei vari modi di vivere dell'uomo nello spazio e nel tempo.

Eppure, in particolare in Italia, le scienze etnoantropologiche e le scienze archeologiche il più delle volte hanno fatto fatica a incrociarsi, e antropologi culturali e archeologi lavorano in genere, ancora oggi, separatamente, quando non anche si guardano reciprocamente con una certa diffidenza.

Nell'immaginario di diversi antropologi, l'archeologo è ritenuto colui che passa così tanta parte della sua vita a tirar fuori dalla terra cocci e lacerti di muri che si dimentica del fine principale proprio di una disciplina umanistica: studiare gli uomini che hanno fabbricato, usato e abbandonato o distrutto intenzionalmente quei vasi e quegli ambienti, per capire come vivevano e si organizzavano socialmente, per conoscere come sono avvenuti i cambiamenti culturali. A loro volta, sono numerosi gli archeologi che pensano che gli antropologi ambiscano a individuare soprattutto leggi generali, cerchino spiegazioni scientifiche nomotetiche,

passino il tempo a costruire modelli culturali astratti che poi pretendono di calare nelle realtà più disparate, perdendo di vista la specificità storica e sociale di ogni contesto di vita, la lettura storico-idiografica. Oppure, al contrario, soprattutto negli ultimi decenni in cui tanti antropologi rivendicano i loro interessi per la stretta ‘contemporaneità’ (Fabietti 2011), essi sono visti come studiosi che fanno ‘ricerca sul campo’ senza utilizzare gli strumenti di indagine degli storici contemporaneisti e quelli quantitativi di diverse scienze sociali¹. Gli antropologi, concentrati come sono nello studio dei fenomeni socio-culturali del presente, mancherebbero quindi di quella sensibilità e prospettiva storica che è invece fondamentale nella preparazione culturale degli archeologi.

Entrambi questi immaginari e visioni critiche sulle reciproche discipline e non di rado anche sulla propria, qui tracciati grosso modo, non mancano di riscontri più o meno rilevanti nelle pratiche accademiche novecentesche e anche odierne, e non sono quindi prive di qualche fondamento.

Alla base di questi due contrastivi immaginari e di queste differenti pratiche vi sono innanzitutto differenti tradizioni di studi che, seppur semplificando, fanno sì che l’archeologia in parte dell’Europa e in Italia sia considerata principalmente una scienza storica, mentre nel mondo anglosassone e in America sia principalmente una scienza umana assimilata all’antropologia. In parte, questa differenza risale agli anni Sessanta e Settanta quando si contrapposero l’archeologia storico-culturale e quella processuale, detta anche *New Archaeology*², due paradigmi e approcci che nei decenni successivi, quantunque ridiscussi e arricchiti di altre prospettive, come quelle post-processuali e contestuali, hanno nel

¹ Non mancano analisi critiche interne alla disciplina relative al dominante paradigma della contemporaneità, per le quali rimando in particolare alle riflessioni di F. Remotti (2014). Quanto al dibattito teorico sull’antropologia della contemporaneità, si vada da ultimo il forum intorno alla produzione dell’ultimo decennio di Paul Rabinow, e in particolare su *Marking time. On the anthropology of the contemporary* (2007), nella rivista *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 6, 1 (2016), <http://dx.doi.org/10.14318/hau6.1>

² L’archeologia come antropologia, cioè come studio dei processi culturali, è uno degli assunti fondamentali dell’archeologo Lewis B. Binford (1962; 1965), considerato il principale esponente della *New Archaeology*.

lungo termine segnato molte delle pratiche e soprattutto degli immaginari collettivi sui modi di fare archeologia, specialmente in Italia. Compiendo due passi indietro in queste mie riflessioni miro a mettere a fuoco ciò che precedette e che portò a questa contrapposizione per cogliere alcune delle dinamiche di definizione e ridefinizione degli ambiti e delle prospettive di indagine, dei confini disciplinari fra antropologia e archeologia con i quali abbiamo a che fare ancora oggi.

André Leroi-Gourhan tra preistoria ed etnologia

Negli anni Sessanta André Leroi-Gourhan, studioso francese di preistoria, etnologo e archeologo, affermava che l'antropologia e l'etnologia racchiudono diverse scienze dell'uomo e anche diverse etnologie, che hanno avuto poi sviluppi specifici in Francia e in Gran Bretagna. In Francia, dove con il termine 'etnologia' si suole indicare ciò che gli anglosassoni chiamano 'antropologia culturale' o 'antropologia sociale', le scienze etnologiche si svilupparono tra fine Ottocento e inizio Novecento in parte grazie all'apporto dei sociologi, come il grande pensatore Emile Durkheim, dai quali si staccarono gli studiosi dei popoli extraeuropei privi di scrittura, quali Lucien Lévy-Bruhl e Marcel Mauss, e in parte grazie anche all'apporto dei naturalisti e dei medici che portavano avanti lo studio della preistoria, della paleontologia umana e dell'antropologia. Nel 1925 nacque così l'*Institut d'Ethnologie* della Sorbona dall'associazione di Paul Rivet, medico e antropologo, col sociologo ed etnologo Marcel Mauss, e il *Musée de l'Homme* di Parigi rappresentò dalla fine degli anni Trenta del Novecento la coerente materializzazione dell'attività etnologica francese (Leroi-Gourhan 1993: 20-21). In esso erano racchiusi quegli elementi materiali che consentivano di ricostruire la preistoria dell'uomo, la sua evoluzione biologica, e le sue espressioni culturali e sociali. Oggi, buona parte delle collezioni etnologiche del *Musée de l'Homme* sono esposte nel *Musée du quai Branly* o *Musée des Arts premiers* o *Arts et civilisations d'Afrique, d'Asie, d'Océanie et des Amériques*, inaugurato nel 2006, che ha però tutt'altre finalità espositive e scientifiche, oggetto

peraltro di un vivace dibattito e di critiche da parte di etnoantropologi e non solo³.

L’etnologia è dunque per Leroi-Gourhan (1993: 11, 20) una «scienza storica» e insieme «la sintesi delle scienze dell’uomo»:

[...] questo aspetto fondamentale ricompare ogni volta che uno studio affronta i problemi generali dell’umanità. La situazione obbliga allora la ricerca a porsi di fronte alla totalità dei fatti umani, alla natura antropologica dei loro autori, alle loro attività corporee e mentali, alle produzioni orali e materiali di tali attività, su tutta la superficie degli insediamenti umani e per tutta la profondità del tempo che separa l’oggi dalle origini. (Leroi-Gourhan 1993: 11)

Per questa ragione, continua Leroi-Gourhan, lo studio della preistoria non può essere considerato una scienza isolata, ma una «paletnologia», e quindi anch’esso riconducibile alla «etnologia generale». Vi è cioè una sostanziale unità di tutti i rami dell’etnologia proiettati nel passato, così come nel presente:

Così dunque appare impossibile disgiungere passato e presente, l’uomo e i suoi gesti, il pensiero e le azioni, il materiale e lo spirituale, la tecnica e il sociale. Si tratta realmente di un tutto, e il compito specifico dell’etnologia è proprio di studiare questo tutto, e non di deviare verso discipline parcellizzate. [...] L’etnologia ha portato un considerevole arricchimento alle altre discipline, mettendo in luce le forme differenti dell’umanità e ponendo in termini globali i problemi dei valori della persona umana. (Leroi-Gourhan 1993: 17)

Questo non vuol dire che preistoria, paleontologia umana, antropologia fisica, linguistica, tecnologia comparata, geografia umana, sociologia e così via, per il nostro studioso, si iscrivano tutte integralmente

³ Sulla progettazione del *Musée du quai Branly* e il dibattito che ne è sorto si vedano fra gli altri Lusini 2004; Putti 2007; Clemente 2008; Pagani 2009; in particolare rimando a Benoît de L’Estoile (2015) per la ricostruzione delle relazioni contemporanee fra antropologia e musei in Francia, e il cambiamento di ruolo di questi ultimi da ‘musei-laboratorio’ a ‘musei post-etnografici’.

o siano riconducibili *in toto* all'etnologia, ma che l'etnologia le interseca tutte, studiando le culture e le sue specifiche manifestazioni, non in quanto tali e avulse dal contesto, ma come parte del generale, del fatto umano totale, che non viene mai perso di vista⁴. Per dirla in altri termini, essa va alla ricerca di ciò che rende simili, e insieme diversi, gli uomini e i modi di vivere dei gruppi umani.

E le scienze archeologiche?

Leroi-Gourhan, che negli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento era ben cosciente che l'archeologo è «il solo rappresentante delle discipline storiche che distrugga, studiandola, la maggior parte della sua documentazione» formata dagli «archivi della terra» e che quindi è particolarmente pesante la sua responsabilità di studioso dato che il sito archeologico non può essere osservato che una volta sola, affinò in modo rivoluzionario le metodologie di scavo archeologico degli insediamenti paleolitici. Egli propose una registrazione oltremodo minuziosa dei dati di scavo e una lettura contestuale della cultura materiale, resa possibile attraverso un'archeologia stratigrafica che non procedesse solo per sezioni verticali, come era in uso ai suoi tempi, ma che individuasse anche le superfici su cui gli uomini hanno camminato, offrendo una visione 'orizzontale' degli strati⁵. Per Leroi-Gourhan, tuttavia, la ricerca archeologica non è separabile dall'etnologia, sebbene gli studiosi delle varie discipline dell'uomo, immersi nei loro specialismi, non di rado tendano a perdere di vista l'unità dell'oggetto dei loro studi e la percezione della continuità fra le branche dei saperi.

Accade che i ricercatori di uno stesso periodo, assorbiti dallo scavo della propria trincea, non si riconoscano più tra loro quando alzano la testa: antropologi fisici, paleontologi, sociologi, etnologi, studiosi di preistoria o antropologi di qualsiasi sfumatura si contestano o cercano

⁴ Questa concezione dell'etnologia, esposta da Leroi-Gourhan, presenta molti contatti con il pensiero del suo maestro, Marcel Mauss. Per un'analisi del rapporto tra etnologia e storia in Mauss si vedano fra gli altri Dias 1987; Fimiani 1984.

⁵ Leroi-Gourhan 1993: 53-55. Il metodo della stratigrafia 'orizzontale' fu elaborato per la prima volta un secolo prima dal danese E. Vendel (Guidi 1988: 24).

di accaparrarsi il campo, ma contestazioni e accaparramenti non fanno altro che dimostrare il carattere insieme unitario e complesso delle ricerche sull'uomo e sul modo di vivere in comunità. (Leroi-Gourhan 1993: 260)

Le scienze antropologiche e archeologiche in Italia

Preistoria e primitivi

Come ci sono varie etnologie così sarebbe utile usare il plurale anche per le scienze archeologiche. Se osserviamo il panorama italiano, non possiamo non notare i percorsi differenti seguiti dall'archeologia preistorica rispetto a quella classica (l'archeologia medievale e ancor più quella post-medievale sono scienze piuttosto giovani dal punto di vista istituzionale, accademico). Pur essendo entrambe legate a un approccio storico, furono in modo differente influenzate dall'idealismo crociano che in Italia fu ideologia egemone nelle discipline umanistiche nella prima metà del Novecento e talora addirittura fino agli anni Sessanta e Settanta, portatrice di una concezione idealistica della storia caratterizzata da un «ristretto umanesimo», marcatamente etnocentrico. Ancora nel 1949, Benedetto Croce in *Filosofia e storiografia*, come sottolineò in modo fortemente critico Ernesto de Martino, respingeva fuori della storia, fra gli «uomini della natura», i popoli cosiddetti primitivi – che poi non erano altro che i popoli colonizzati o subalterni – in quanto zoologicamente e non storicamente uomini, sui quali si è esercitato, come verso gli animali, il dominio per addomesticarli e addestrarli (de Martino 2002b: 70-71; cfr. Padiglione 1996: 161).

In Italia gli studi di preistoria tardarono a emergere rispetto al contesto europeo a causa della ricchezza e abbondanza dei resti dell'antichità classica: statue, vasi finemente decorati e figurati, epigrafi, facevano parte di collezioni di notabili e cardinali rispondendo al desiderio di possesso, di autocelebrazione e al gusto antiquario della cultura umanistica delle classi elevate; ma tardarono a emergere anche a causa del controllo culturale della Chiesa che vedeva minacciate le 'verità' bibliche e il suo potere da studi scientifici che pretendevano di indagare finanche le origini dell'uomo. Sarà quindi solo con il Romanticismo e il culto delle

origini, del primitivo e barbarico, che anche in Italia si affrontarono con metodo temi tutt'ora notevoli quali le origini di Roma, lo studio delle Terramare in Emilia o, in Sardegna, della civiltà nuragica. Questo incipit della nuova scienza non fu disgiunto dall'etnologia, anzi proprio in Italia gli studi di preistoria e protostoria furono presto Paleoetnografia o Paletnologia, con una denominazione rimasta fino ad oggi, e quasi solo in Italia. È utile ricordare che Raffaele Pettazzoni, storico delle religioni che insegnò Etnologia dal 1937 a Roma (insegnamento che fu tenuto da un professore di ruolo, Vinigi Grottanelli, solo a partire dal 1967), riteneva l'Etnologia «disciplina storica»; una impronta che rimase anche con il paletnologo Alberto Carlo Blanc, incaricato di insegnare Etnologia dal 1945 al 1960, che considerava Etnologia e Paletnologia come due facce della stessa medaglia (Cirese 1996; Alliegro 2011: 254-260).

Ha osservato acutamente l'archeologo Renato Peroni che la fortuna ottocentesca della Paletnologia italiana, in particolare tra il 1860 e il 1886, è connessa in buona parte al suo ruolo politico-culturale nella ricostruzione della nascente nazione e della sua identità. Figura chiave fu il giovane Luigi Pigorini, elaboratore di una teoria sull'origine degli italici non priva di una base ideologica, secondo la quale gli antichi italici erano da identificare con gli abitatori delle Terre del Po, discendenti di una prima migrazione di popolazioni dei laghi alpini, che si erano sovrapposte alle popolazioni indigene neolitiche, e di una seconda ondata migratoria transalpina e indeuropea, più evoluta. Con questa teoria, Pigorini individuava in tutto il territorio italiano un'unità etnica che risaliva fino alla protostoria, frutto di mitiche correnti migratorie che paiono curiosamente ricalcare il processo risorgimentale, spingendosi dal Piemonte fin giù verso Roma; dall'altra individuava nelle origini italiche una comune matrice mitteleuropea, indirettamente fornendo una legittimazione storica, anzi paletnologica, all'adesione dell'Italia dei suoi tempi alla coalizione austro-prussiana, che diede vita proprio nel 1882 alla Triplice Alleanza (Peroni 1992: 9-33). È in questo contesto post-unitario che Pigorini caldeggiò e ottenne nel 1875 l'istituzione del Museo Nazionale Preistorico ed Etnografico di Roma, con l'intento di favorire la comparazione fra i materiali preistorici italiani ed europei con gli oggetti dei «primitivi» contemporanei dell'America, dell'Oceania e dell'Africa.

Poco dopo fu istituita anche la Cattedra di Paleontologia all'Università di Roma, di cui divenne titolare lo stesso Pigorini.

Alla fine dell'Ottocento, in un panorama economico e sociale critico, vi fu una reazione antipositivista, antimaterialistica, idealistica che si accompagnò in Italia a un arretramento degli studi di preistoria, soprattutto per il perdersi dell'osservazione, della descrizione e documentazione accurata, alla base di un'analisi sistematica in archeologia. Una delle tendenze di fondo di questo periodo fu l'affermarsi di una concezione 'primitivistica', che, come sottolinea ancora Peroni, si basava su modelli interpretativi soprattutto della Etnologia, che allora scorgeva nei 'primitivi' contemporanei la testimonianza fossile di stadi antichi precedenti l'incivilimento umano, e che aveva una concezione tendenzialmente statica, immobilistica della realtà culturale preistorica (Peroni 1992: 43-44).

Tuttavia è evidente in essa [in questa reazione antipositivistica] una ispirazione che trascende la problematica degli studi di preistoria, per attingere ad una visione complessiva della realtà. Una visione umanistica, che della storia tende a privilegiare piuttosto le costanti che le variabili; i valori appunto «umani» universali piuttosto che la dialettica ed i mutamenti; una visione spiritualistica, interessata piuttosto alla storia delle idee e alla creazione estetica che alle umili testimonianze della vita quotidiana, della «cultura materiale» (e qui il disdegno per la classificazione dei reperti materiali, cui inevitabilmente presiedono, come nelle scienze naturali, concetti «empirici» anziché «puri»). (Peroni 1992: 44)

Non migliorò la situazione nel ventennio fascista, e si avvalsero di questa decadenza degli studi il gruppo di naturalisti del Comitato fiorentino per le ricerche di Paleontologia Umana fondato nel 1913. Una grave scissione negli studi di preistoria nata in parte dall'esigenza di introdurre tecniche e metodi di scavo più rigorosi e al passo con lo sviluppo degli studi d'oltralpe. Approfittarono della decadenza degli studi di preistoria anche gli archeologi classici, aggiornati sugli studi all'estero, che si spinsero a studiare le civiltà primitive, da Doro Levi a Massimo Pallottino. Solo nel dopoguerra, a partire dagli anni Cinquanta, e

soprattutto negli anni Sessanta, si ebbe una rifondazione della scienza paleontologica con un progresso significativo degli studi che però, a ben vedere, fu a lungo «più quantitativo che qualitativo» (Peroni 1992: 69-70), concentrato com'era sulla seriazione cronologica delle culture archeologiche o 'facies culturali', più che alla ricostruzione dell'economia e dell'organizzazione sociale di tali comunità, come invece la *New Archaeology* anglosassone tentava di fare.

La svolta

Gli anni Sessanta rappresentarono un importante momento di svolta e di rifondazione in vari ambiti culturali, anche in seguito al mutato quadro internazionale, dalla crisi del colonialismo ai nuovi fermenti sociali e movimenti di emancipazione politica, ma forse anche un'occasione mancata di una profonda riorganizzazione culturale, soprattutto in Italia, e di incontro interdisciplinare non fugace delle scienze antropologiche e umanistiche in senso lato, da quelle storiche a quelle archeologiche a quelle naturalistiche fino a quelle più propriamente etnoantropologiche. Le ragioni sono tante: l'affermarsi, a livello universitario, dell'antropologia culturale e dell'etnologia⁶, il dominio delle scienze storiche, soprattutto classiche, che dopo il fascismo ebbero un troppo lento rinnovo, la permanenza di una cultura estetica antiquaria che subordinò a lungo l'archeologia alla storia dell'arte e che era in parte il portato dell'idealismo che aveva formato generazioni di studiosi nel campo umanistico, così come le concezioni storiciste di cultura come ideologia; e non ultima la frattura fra l'antropologia fisica e la nuova etnoantropologia permanente in buona parte tutt'oggi. Tutti aspetti che ci mostrano quanto i primi decenni del Novecento e il fascismo, fino alle stesse legittimazioni delle teorie razziali, non abbiano rappresentato una 'parentesi', ma uno spartiacque reale che

⁶ Risalgono a questi anni gli insegnamenti di ruolo di Antropologia culturale ed Etnologia. Il primo insegnamento autonomo di Antropologia risale, invece, al 1869 e fu ricoperto a Firenze da Paolo Mantegazza, medico e viaggiatore darwinista. Cfr. Puccini 2011; Alliegro 2011: 23-27, 66 e ss.

solo il cambio generazionale nelle istituzioni scientifiche poteva in parte consentire di modificare.

Forse non è ancora adeguatamente sottolineato il contributo importante che diedero alla svolta i *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci, appunti di analisi e riflessione critica degli anni Venti-Trenta, che però travolgeranno il panorama culturale italiano con la loro pubblicazione, nell'immediato dopoguerra (1948-1951), a cura di Palmiro Togliatti e Felice Platone; una edizione rimasta fondamentale nella formazione di tanti studiosi e intellettuali fino agli anni Settanta, quando fu sostituita dall'edizione critica e integrale di Valentino Gerratana (1975). Gramsci non fu solo il mediatore e rielaboratore delle teorie marxiane, ma anche un acuto intellettuale che propose un'attenta analisi storico-culturale della realtà italiana. Egli fu importante punto di riferimento per l'etnologo Ernesto de Martino ancora imbevuto di crocianesimo, come tanti intellettuali dei suoi tempi; e fu fondamentale per Alberto M. Cirese che riprese il concetto di folklore gramsciano, quale concezione del mondo e della vita degli strati popolari o subalterni, e di popolo, quale insieme delle classi subalterne e strumentali, per farne la chiave di volta degli studi demoetnoantropologici⁷. Gramsci fu anche la chiave per superare Croce usata dall'archeologo e storico dell'arte classica Ranuccio Bianchi Bandinelli, che nel 1945 aveva fondato la rivista *Società*, alla redazione della quale operarono intellettuali quali Lucio Lombardo Radice, Cesare Luporini, Gastone Manacorda, Natalino Sapegno⁸. È in questa rivista che si ha l'apertura del dibattito, tra il 1949 e il 1950, sulla cultura delle classi subalterne con un saggio di Ernesto de Martino⁹, dibattito al quale partecipò lo stesso Bianchi Bandinelli, in quegli anni docente universitario

⁷ Cirese 1973 e 1976; sul rapporto fra studi folklorici e pensiero gramsciano: Angioni 1972 e 2011; Dei 2008. Per una storia degli studi e della ricerca demoetnoantropologica in Italia si veda in particolare: Clemente *et Alii* 1985.

⁸ La rivista fu soppressa nel 1961 e sostituita da *Critica marxista*, vedi Angelini 1977, 12-14.

⁹ E. de Martino, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, “Società”, n. 3; l'articolo è riproposto in de Martino 1977.

a Cagliari, con alcune riflessioni sul folklore, che egli definisce «non ortodosse»¹⁰.

Negli anni Sessanta in Italia si sviluppò quindi un fecondo filone di studi antropologici, di ispirazione gramsciana, sui dislivelli culturali e sulle culture delle classi subalterne, che fu in buona parte studio etnografico sul Meridione d'Italia, e che non di rado si accompagnò anche a un impegno civile e politico degli stessi studiosi. Questo filone di studi sulle forme di vita di ceti e di classi sociali popolari, sulla loro concezione del mondo, fu lontano da forme di mitizzazione della cultura rurale, e anche quando l'attenzione era concentrata sugli aspetti apparentemente più 'arcaici' fu privo di pericolose nostalgie romantiche, pronto a cogliere invece le varie forme di resistenza al potere e alle istituzioni espresse dai subalterni, e attento anche allo studio della grande trasformazione in atto, al processo di deruralizzazione capitalistico, di proletarizzazione dei ceti contadini, che cambiò i modi di vivere in modo repentino e radicale nelle campagne come nelle città. Si vedano le ricerche e gli studi, solo per citare alcuni nomi, di Ernesto de Martino, Clara Gallini, Alberto M. Cirese, Giulio Angioni, Pietro Clemente, Pier Giorgio Solinas, Vittorio Lanternari, Tullio Seppilli, Diego Carpitella e di altri studiosi non meno significativi¹¹.

Mi pare utile evidenziare gli aspetti innovativi dell'approccio interdisciplinare di Ernesto de Martino, che negli anni Cinquanta condusse ricerche sul campo nel Sud d'Italia mediante la costituzione di *équipes* di lavoro. Il gruppo di collaboratori, specialisti in settori di ricerca anche molto differenti, dalla medicina alla sociologia alla psicologia all'etnomusicologia, dovevano operare entro «una visione d'assieme dei problemi» che richiedeva un lavoro preventivo e sul campo di unificazione metodologica per evitare che ognuno procedesse indipendentemente l'uno dall'altro.¹² Va rilevata la decisa opposizione di de Martino a una eccessiva

¹⁰ R. Bianchi Bandinelli, *Due parole (non ortodosse) sul folklore*, "Sardegna nuova", 1950, n. 2; l'articolo è riproposto in Bianchi Bandinelli 1977.

¹¹ Su questo filone di studi gramsciano si vedano in particolare Lanternari 1986; Rivera 2007; Deias *et Alii* 2009; Angioni 2011; Cossu 2015.

¹² Nell'introduzione a *La terra del rimorso*, edita nel 1961, De Martino fa cenno alla «esperienza singolare» delle riunioni fra tutti i componenti dell'*équipe* nelle quali emergevano «le difficoltà derivanti dalla lunga desuetudine al dialogo fra umanisti e

settorializzazione dei saperi, che si coniuga alla sua adozione di uno strumentario teorico-metodologico che accoglie gli apporti di più ambiti disciplinari; uno strumentario che egli elaborò nel tempo attraverso quelli che all’epoca parevano a certuni come sconfinamenti o mancanza di identità scientifico-disciplinare, e che oggi è considerabile come una visione metadisciplinare (Alliegro 2011: 343-348).

Gli anni Sessanta e Settanta in Italia furono quelli in cui si propose un diverso taglio epistemologico anche allo studio delle antichità classiche e in cui vi fu un’apertura significativa al confronto interdisciplinare. La rivista *Dialoghi di Archeologia*, fondata nel 1967 da Ranuccio Bianchi Bandinelli, fu il luogo in cui si confrontarono vecchie e nuove generazioni, studiosi di varie discipline, e in cui la politica culturale del tempo fu oggetto di analisi e discussione aperta. È opportuno ricordare che nelle università italiane si impartì a lungo un insegnamento di archeologia classica che fu però soprattutto studio delle antichità classiche e in particolare storia dell’arte antica, influenzata dal Winckelmann e basata su un approccio filologico fondato sull’analisi delle fonti antiche, ma sostanzialmente estranea alle problematiche metodologiche dello scavo archeologico. Inoltre, come ricorda lo stesso Bianchi Bandinelli, fra le due guerre e anche nei decenni successivi fino agli anni Sessanta-Settanta, questi studi si caratterizzarono non di rado per una erudizione antiquaria e per una ricerca filologica fine a se stesse¹³. Per sfuggire a questi specialismi chiusi e asfittici, puri esercizi di retorica accademica, lo storicismo crociano parve anche a Bianchi Bandinelli la via di uscita, un cammino che però ben presto manifestò i suoi forti limiti. Furono nuovamente le letture gramsciane e l’influenza marxista a consentire l’apertura a un discorso culturale di più ampio respiro. Bianchi Bandinelli fu così storico dell’arte che unì arte e società. Egli, mettendo da parte l’idea di ‘creazione’, passò all’analisi della ‘produzione’ dell’opera d’arte,

naturalisti» e «riaffioravano le varie chiusure corporative e gli opposti dogmatismi» (2002a: 36-37); De Martino 1995: 45; Alliegro 2011: 334-337.

¹³ Per questi aspetti di storia dell’archeologia classica italiana si vedano tra gli altri Carandini 1975; Barbanera 1998 e 2015; Giannichedda 2002.

riavvicinò arte e artigianato, abbandonò le categorie metafisiche dell'estetica per inserire «il fatto artistico nella storia», ricostruì il «nesso fra struttura economica e sociale e civiltà artistica» opponendosi alla «formula idealistica della totale autonomia del fatto artistico» (Bianchi Bandinelli 1979: 28-32).

Eppure, Bianchi Bandinelli piegò a sua volta l'archeologia allo studio della storia dell'arte antica con la quale tendeva a identificarla, perché l'archeologia che si dedica principalmente allo scavo fu da lui percepita a lungo come un'attività pratica e documentaria, premessa nel migliore dei casi per fornire ulteriori dati di analisi e interpretazione allo storico e in particolare allo storico dell'arte (Bianchi Bandinelli 1979: 99-109). Una posizione che egli modificò allo scorcio dei primi anni Settanta, quando ammise di aver impegnato decenni a sottrarre l'archeologia italiana dagli sterili giochi filologici per porre al centro il problema storico-artistico, il quale però divenne col tempo solo una delle tematiche archeologiche, dato che

il compito dell'archeologia si è oggi precisato e ampliato col proporsi la ricostruzione integrale della storia di un'età e di un luogo sulla base di elementi di fatto materiali, da porre a confronto, quando ve ne siano, con le tradizioni scritte, ma da analizzarsi, altrimenti, di per se stessi. (Bianchi Bandinelli 1985: IX)

Bianchi Bandinelli prende atto che la «la ricerca archeologica, congiunta a quella etnologica, si estende ad ogni età e a ogni luogo», e che l'antichità classica è solo uno dei temi che essa affronta; ma in lui vi è anche lo sguardo un po' mesto di chi ha dovuto combattere durissime battaglie contro «l'«umanesimo» ristretto», conformista, conservatore e anche reazionario, che ha caratterizzato per molti decenni gli studi di antichità classica¹⁴, e vede poi sorpassate le sue posizioni dalle nuove generazioni che, in qualche parte d'Europa, volevano addirittura «abolire ogni insegnamento storico-artistico», in nome della «sociologia» e della «ricerca

¹⁴ Si vedano le note di avvertenza scritte nel 1970 da Bianchi Bandinelli all'*Introduzione all'archeologia come storia dell'arte antica*, opera nata dalla raccolta delle sue lezioni degli anni Cinquanta: Bianchi Bandinelli 1985: VII-XI.

rivolta alla tecnica e alla classificazione» (Bianchi Bandinelli 1985: IX). Proprio rivolgendosi alle nuove generazioni, egli indica i possibili pericoli della pur inevitabile specializzazione delle scienze dell’antichità, e del prevalere delle scienze tecnologiche, che hanno spezzato l’unità degli studi umanistici e storici, e spingono a mettere da parte il pensare storicamente, «il criterio più alto del comportamento umano» (Bianchi Bandinelli 1985: VII), ridando fiato a quei miti metafisici che il pensiero storico a fatica aveva espulso dalla ricerca. Miti che egli intravedeva mimetizzati sotto forme diverse potendo avere ora un aspetto sociologico, ora psicoanalitico, ora strutturalistico. Erano gli anni dell’affermarsi dello strutturalismo di Claude Lévi-Strauss e degli ‘strutturalismi’ che sembrarono allontanare nuovamente l’antropologia dalla storia, suscitando diffidenze soprattutto fra gli studiosi di forte cultura umanistica come quelli italiani.

La cultura materiale

Bianchi Bandinelli muore nel 1975, l’anno in cui fu pubblicato *Archeologia e cultura materiale*, un libretto piuttosto polemico di un suo allievo, Andrea Carandini, il quale lancia la sfida per il rinnovo o meglio la rifondazione degli studi archeologici in ambito classico¹⁵. Al centro degli studi viene messa questa volta non la produzione storico-artistica ma tutta la cultura materiale del mondo antico. È utile ancora oggi rileggere quel libello per la ventata innovativa che portava in Italia, sebbene già altri archeologi, soprattutto studiosi di preistoria e protostoria, di quella «scienza degli analfabeti» che non poteva avere l’ausilio delle fonti scritte¹⁶, si fossero incamminati da tempo nel suo studio. La cultura materiale fu dunque un altro importante terreno comune di ricerca fra archeologi ed etno-antropologi. Si deve precisare che porre al centro dell’indagine la cultura materiale, e con essa la produzione comune e quotidiana al posto di quella particolare ed eccezionale delle produzioni artistiche, comportò

¹⁵ Carandini 1975. Il libretto fu recensito da Renato Peroni in *Dialoghi di Archeologia*, 9-10, 1976-77.

¹⁶ È questo un motto attribuito a Theodor Mommsen.

un notevole cambiamento di punto di vista, che metteva in discussione anche lo stesso modo di concepire la storia, portando a un modo nuovo di essere storici e storici dell'arte.

La fonte principale di questo grande rinnovamento va cercata nuovamente nella concezione marxiana della storia, ma anche, per esempio, nell'antropologia di Émile Durkheim e del suo allievo Marcel Mauss, interessati più ai fenomeni socio-culturali collettivi e quotidiani che ai fatti individuali ed eccezionali. Negli anni Trenta in Francia queste correnti di pensiero furono ispiratrici degli studiosi della scuola storiografica sorta intorno alla rivista francese *Annales d'histoire économique et sociale*, fondata nel 1929 dagli storici Marc Bloch e Lucien Febvre. Costoro inserirono nello studio della storia la prospettiva economica e sociale, i sistemi di produzione, di distribuzione e consumo, la cultura materiale e con essa le grandi masse dei contadini produttori, il mondo rurale. Il primo atto ufficiale che portò all'inserimento della cultura materiale nella storia e al suo riconoscimento istituzionale come disciplina storica risale invece al 1919, quando Lenin, ad appena due anni dalla Rivoluzione d'Ottobre, istituì in Russia l'Accademia di Storia della cultura materiale, sapendo di dare fondamento con quest'atto alle concezioni teoriche che avevano portato alla rivoluzione (Bucaille, Pesez 1978).

Nei paesi dell'Europa orientale socialista si aprirono altri istituti di Storia della cultura materiale. In particolare, l'archeologia e l'etnografia furono discipline compresenti nell'organizzazione interdisciplinare degli studi di Storia della cultura materiale in Polonia. Qui, nell'Istituto di Storia della cultura materiale¹⁷, lavorarono archeologi che studiavano la Polonia preistorica e medievale (portando un notevole contributo allo sviluppo dell'archeologia medievale), archeologi del Mediterraneo, etnografi e storici dell'economia. Si sviluppò così un ampio dibattito teorico nel quale la cultura materiale viene intesa ora come semplice scienza degli artefatti,

¹⁷ Fondato nel 1953, l'Istituto di Storia della Cultura Materiale (*Instytut Historii Kultury Materialnej*) dell'Accademia delle Scienze Polacca è oggi denominato Istituto di Archeologia ed Etnologia (*Instytut Archeologii i Etnologii*): <http://www.iaepan.edu.pl/>

ora come l'insieme delle attività umane e dei processi di produzione e di riproduzione della vita materiale della società, e quindi, come diremmo noi oggi, del fare e dei saper fare e delle modalità sociali e storiche in cui il fare umano e i saper fare si esplicano. Per questo motivo la storia della cultura materiale non è una scienza descrittiva ma strettamente connessa allo studio dei processi di produzione, di circolazione e di consumo dei beni materiali. Lo studio della cultura materiale pertanto aiutò significativamente alla liberazione dalla storia politico-eventuale tradizionale, a pensare la storia in modo nuovo; gli storici posero nuove domande alle fonti scritte, e soprattutto estesero le tipologie di fonti da indagare, aggiungendo tutta la complessità ed eterogeneità delle fonti materiali e orali.

Nello studio della cultura materiale l'influenza marxiana è rintracciabile anche in indirizzi di studio dell'antropologia americana degli anni Sessanta e Settanta, quali il materialismo culturale e l'ecologia culturale, che riscoprirono Karl Marx e lo reinterpretarono, sebbene sotto traccia, privandola cioè delle sue pericolose «implicazioni politiche» nello spiegare i mutamenti sociali o culturali, come nota lo stesso Carandini citando l'antropologo Marvin Harris (Carandini 1975: 81-90). Marx, nei panni di un «sociologo», diventa quasi inoffensivo, e le sue teorie perdono parte della loro efficacia una volta private della spiegazione storico-dialettica dei processi che portano ai mutamenti socioeconomici, e più facilmente emergono posizioni deterministiche, che invece furono combattute da Marx. Nonostante i rischi di determinismo e di spiegazioni meccanicistiche, il materialismo culturale di Harris è una metodologia di analisi dei modi di vivere dell'uomo, che ha avuto il pregio di poter essere applicata ai popoli antichi come a quelli contemporanei, abbracciando gli ambiti di indagine degli archeologi e degli storici, degli antropologi fisici e della linguistica antropologica, secondo un'ottica globale od olistica. Il materialismo culturale, partendo dallo studio delle condizioni materiali alle quali è soggetta l'esistenza umana, ha posto al centro delle sue analisi innanzitutto le attività e i comportamenti con cui ogni società soddisfa i bisogni minimi di sussistenza, e quindi i modi di produzione e di riproduzione (Harris 1990; cfr. Angioni 2011: 45-46).

Si deve ricordare che i maggiori rappresentanti della scuola delle *Annales* che succedettero ai fondatori, da Fernand Braudel a Jacques Le Goff, hanno riflettuto sulla vita materiale degli uomini evidenziando come la «*civilisation matérielle*» non è fatta solo di cose, ma di cose e uomini; oggetto di analisi sono anche gli stessi corpi degli uomini, per cui entrano a far parte dei campi d'indagine degli storici, per esempio, lo sviluppo demografico e lo studio delle malattie e delle pratiche mediche, insomma quelle tematiche che attualmente sono campo di ricerca di storici, così come di demografi e di studiosi di antropologia medica (Braudel 1967; Le Goff 1973; cfr. Bucaille, Pesez 1978). Influenzati dall'etnologia francese, Braudel e Le Goff trasformarono la storia in storia culturale, perciò in antropologia o etnologia, e oggetto di studio divennero dall'alimentazione ai comportamenti a tavola, ai galatei, al vestiario, alle case, alle tecniche, intese non come storia delle invenzioni ma come storia della loro diffusione. Questo sguardo 'culturale' è ciò che ha trasformato la storia. La cultura materiale fu per questi storici francesi l'apporto più visibile e immediato dell'etnologia alla storia.

Le nuove frontiere

In un quadro così movimentato percorso da contaminazioni, sconfinamenti, influenze, contatti e apporti interdisciplinari, si possano delineare due grandi processi di trasformazione dei saperi nel Novecento, solo apparentemente opposti. Da una parte vi è stato un processo di costruzione di nuovi percorsi disciplinari e il progressivo delinarsi di metodologie d'indagine più rigorose, che hanno modificato il quadro delle scienze umane e anche i rapporti con le scienze naturali. Soprattutto le discipline giovani rivendicavano una propria autonomia metodologica, quando non anche di ambiti di ricerca: si veda il progressivo affrancamento dell'archeologia dalla storia dell'arte, così come dell'etnoantropologia dalle altre scienze sociali, o anche entrambe, etnoantropologia e archeologia, da rapporti di ancillarità nei confronti della storia tradizionale.

Dall'altra, queste stesse prese di distanza venivano continuamente superate dal ridefinirsi dell'ambito disciplinare della storia, con tempi e modalità differenti da nazione a nazione, storia che ora indichiamo al plurale come 'scienze storiche'. Lo storico oggi non può più limitarsi allo studio delle fonti scritte, ignorando le altre tipologie di fonti sulle quali lavorano gli etnoantropologi e gli archeologi; la storia non è più solo storia politica o delle istituzioni, né la cultura materiale, così come le fonti iconografiche, audiovisive e orali e gli altri numerosissimi elementi di analisi forniti da altre scienze (per esempio per la ricostruzione del contesto ambientale) possono essere messi da parte. Se la ricercata autonomia dei saperi si è trasformata nel corso del Novecento in un affinamento delle metodologie di indagine, aprendo talora utili dibattiti teorici interni alle discipline stesse, essa ha anche comportato una estensione dei campi di indagine che rimettono in discussione, spostano o rendono meno definiti i confini fra le discipline.

È noto che la grande disgiunzione avvenuta nell'Ottocento fra i saperi scientifici e umanistici è stata alla base della parcellizzazione delle conoscenze di cui gli insegnamenti, anche quelli accademici, sono allo stesso tempo prodotti e produttori. All'interno delle discipline umanistiche ci accorgiamo che per tradizione culturale si mantengono tuttora suddivisioni più o meno marcate di conoscenze e saperi, come quelli qui evidenziati fra archeologia, storia, storia dell'arte e antropologia, ognuna con le rispettive ulteriori partizioni interne. Forse sarebbe necessario ripensare questa organizzazione culturale, perché, come ha evidenziato fra gli altri Edgar Morin, «il problema non è tanto di aprire frontiere», o non solo questo, «quanto quello di trasformare ciò che genera queste frontiere, cioè i principi organizzatori della conoscenza». La partizione e separatezza dei saperi ha portato sì a utili specialismi, ma si rischia di perdere il senso dell'unità fra gli studi umanistici, e fra i saperi umanistici e i cosiddetti saperi scientifici o scienze dure, dalle scienze matematiche alle scienze naturali (Morin 2000: 10, 20-21).

E se è vero che, negli anni Sessanta-Settanta del Novecento, iniziò una grande rivoluzione culturale, con l'obiettivo di ricongiungere ciò che è stato suddiviso, di contestualizzare e interconnettere quanto prima era rigidamente compartimentato, è pur vero che questo processo non di rado

ristagna e ha dei ripiegamenti, e che la cosiddetta 'interdisciplinarietà', quale metodo ideale per far avanzare questo processo, ha mostrato, quando non praticata in tutte le sue possibilità, anche diversi limiti. Nei contesti di studio più avanzati, però, è entrata a far parte dell'organizzazione della conoscenza una idea sistemica, secondo la quale la validità della conoscenza è data, non da una giustapposizione di saperi concepiti isolatamente, o anche in modo pluridisciplinare, ma dalla loro integrazione e interdipendenza, senza che per questo si mettano da parte i percorsi di studio specialistici o si intraprendano approcci riduzionisti.

È anche all'interno di questa visione che antropologi e archeologi possono lavorare insieme per un ripensamento più generale, anche teorico-metodologico, che ponga al centro non i poteri dei propri saperi, ma la conoscenza storica e culturale dell'uomo e della varietà dei suoi modi di vivere e di organizzarsi, perché i temi di indagine sono inevitabilmente trasversali e multidimensionali, interdisciplinari o, se vogliamo, transdisciplinari. Sono questi i nuovi cammini tra i saperi, le nuove frontiere degli studi, le sfide che si aprono alle nuove generazioni di studiosi.

Bibliografia

- Alliegro 2011 = E. V. Alliegro, *Antropologia italiana. Storia e storiografia: 1869-1975*, Seid editori, Firenze 2011.
- Angelini 1977 = P. Angelini (a cura di), *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne (1949-50)*, Savelli, Roma 1977.
- Angioni 1972 = G. Angioni, *Alcuni aspetti della ricerca demologica in Italia nell'ultimo decennio*, in A.M. Cirese (a cura di), *Folklore e Antropologia tra storicismo e marxismo*, Palumbo, Palermo 1972, pp. 169-195.
- Angioni 2011 = G. Angioni, *Fare, dire, sentire. L'identico e il diverso nelle culture*, Il Maestrale, Nuoro 2011.
- Barbanera 1998 = M. Barbanera, *L'archeologia degli italiani*, Editori Riuniti, Roma 1998.
- Barbanera 2015 = M. Barbanera, *Storia dell'archeologia classica in Italia. Dal 1764 ai nostri giorni*, Laterza, Roma-Bari, 2015.
- Bianchi Bandinelli 1977 = R. Bianchi Bandinelli, *Due parole (non ortodosse) sul folklore*, in Angelini 1977, pp. 81-88.
- Bianchi Bandinelli 1979 = R. Bianchi Bandinelli, *Archeologia e cultura*, Editori Riuniti, Roma 1979.
- Bianchi Bandinelli 1985 = R. Bianchi Bandinelli, *Introduzione all'archeologia classica come storia dell'arte antica*, Laterza, Roma-Bari 1985 (prima ed. 1976).
- Binford 1962 = L. B. Binford, *Archaeology as anthropology*, "American Antiquity", 28, 2, 1962, pp. 217-225.
- Binford 1965 = L. B. Binford, *Archaeological systematics and the study of culture process*, "American Antiquity", 31, pp. 203-210.
- Braudel 1967 = F. Braudel, *Civilisation matérielle et capitalisme*, Colin, Paris 1967.
- Bucaille, Pesez 1978 = R. Bucaille, J.-M. Pesez *Cultura materiale*, in Enciclopedia Einaudi, IV, Torino 1978, pp. 271-305.
- Carandini 1975 = A. Carandini, *Archeologia e cultura materiale. Lavori senza gloria nell'antichità classica*, De Donato, Bari 1975.
- Cirese 1973 = A. M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo 1973.

- Cirese 1976 = A. M. Cirese, *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Einaudi, Torino 1976.
- Cirese 1996 = A. M. Cirese, *Le scuole demo-etno-antropologiche*, in *Le grandi scuole della Facoltà*, Università degli Studi 'La Sapienza' - Facoltà di Lettere e Filosofia, Roma 1996, pp. 21-27;
<http://rmcisadu.let.uniroma1.it/glotto/archivio/testi/ciresegrandiscuole.html>
- Clemente 2008 = P. Clemente, *Grotte, foreste e artisti primitivi nel museo di Quai Branly*, "Ricerche di Storia dell'Arte", 94, 2008, pp. 49-56.
- Clemente et Alii 1985 = P. Clemente, A. R. Leone, S. Puccini, C. Rossetti, P. Solinas, *L'antropologia italiana: un secolo di storia*, Laterza, Roma-Bari 1985.
- Cossu 2015 = T. Cossu, *In dialogo con Gramsci: l'inizio del lavoro teorico di Giulio Angioni*, in F. Bachis, A. M. Pusceddu (a cura di), *Cose da prendere sul serio. Le antropologie di Giulio Angioni*, Il Maestrale, Nuoro 2015, pp. 133-144.
- De L'Estoile 1915 = B. de L'Estoile, *Musei post-etnografici. Le trasformazioni tra antropologia e museo in Francia*, "ANUAC", 4, 2, 2015, pp. 78-2015, DOI: <http://dx.doi.org/10.7340/anuac2239-625X-1979>
- De Martino 1977 = E. de Martino, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in Angelini 1977, pp. 49-72.
- De Martino 1995 = E. de Martino, *Note di campo. Spedizione in Lucania, 30 sett. - 31 ott. 1952*, edizione critica a cura di Clara Gallini, Argo, Lecce 1995.
- De Martino 2002a = E. de Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Net, Milano 2002 (1961).
- De Martino 2002b = E. de Martino, *Furore, Simbolo, Valore*, Feltrinelli, Milano 2002 (prima ed. 1962).
- Dei 2008 = F. Dei, *Un museo di frammenti. Ripensare la rivoluzione gramsciana negli studi folklorici*, "Lares", LXXIV, 2, 2008, pp. 445-464;
<http://www.fareantropologia.it>
- Deias et Alii 2009 = A. Deias, G. M. Boninelli, E. Testa (a cura di), *Gramsci ritrovato*, "Lares", LXXIV, 2, Leo S. Olschki, Firenze 2009.

- Dias 1987 = N. Dias, *L'eredità museologica nell'etnologia francese*, in P. Angelini et Alii, *Dal museo al terreno. L'etnologia francese e italiana degli anni trenta*, Franco Angeli, Milano 1987, pp. 32-42.
- Fabietti 2011 = U. Fabietti, *L'antropologia e il paradigma della contemporaneità*, in L. Faldini, E. Pili (a cura di), *Saperi antropologici, media e società civile nell'Italia contemporanea*, Atti del 1° Convegno nazionale dell'ANUAC (Matera, 29-31 maggio 2008), CISU, Roma 2011, pp. 31-38.
- Giannichedda 2002 = E. Giannichedda, *Archeologia teorica*, Carocci, Roma 2002.
- Gramsci 1975 = A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di Gerratana V., voll. 4, Einaudi, Torino 1975.
- Guidi 1988 = A. Guidi, *Storia della paletnologia*, Laterza, Bari 1988.
- Lanternari 1987 = V. Lanternari, *L'antropologia italiana e la svolta nel secondo dopoguerra*, in P. Angelini et Alii, *Dal museo al terreno. L'etnologia francese e italiana degli anni trenta*, Franco Angeli, Milano 1987, pp. 191-213.
- Le Goff 1973 = J. Le Goff, *Histoire et ethnologie: l'historien et «l'homme quotidien»*, in *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel. Méthodologie de l'histoire et des sciences humaines*, 2, Privat, Toulouse 1973, pp. 227-243.
- Leroi-Gourhan 1993 = A. Leroi-Gourhan, *Le religioni della preistoria*, Adelphi, Milano 1993.
- Lusini 2004 = V. Lusini, *Gli oggetti etnografici tra arte e storia. L'immaginario post-coloniale e il progetto del Musée du quai Branly a Parigi*, L'Harmattan Italia, Torino 2004.
- Morin 2000 = E. Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, raffaello cortina Editore, Milano 2000.
- Padiglione 1996 = V. Padiglione, *Interpretazione e differenze. La pertinenza del contesto*, Edizioni Kappa, Roma 1996.
- Pagani 2009 = C. Pagani, *Genealogia del primitivo. Il musée du quai Branly, Lévi-Strauss e la scrittura etnografica*, Negretto Editore, Milano 2009.
- Peroni 1992 = R. Peroni, *Preistoria e protostoria. La vicenda degli studi in Italia*, in M. Angle et Alii, *Le vie della preistoria*, Manifestolibri, Roma 1992, pp. 9-70.

- Puccini 2011 = S. Puccini, *A casa e fuori: antropologi, etnologi, viaggiatori*, in F. Cassata, C. Pogliano (a cura di), *Scienze e cultura dell'Italia unita, Storia d'Italia. Annali*, XXVI, Einaudi, Roma 2011, pp. 547-573.
- Putti 2007 = R. Putti, *Quai Branly. Un seminario senese*, "AM. Antropologia Museale", 17, 2007, pp. 34-35.
- Rabinow 2007 = P. Rabinow, *Marking time. On the anthropology of the contemporary*, Princeton University Press, Princeton 2007.
- Remotti 2014 = F. Remotti, *Per un'antropologia inattuale*, Elèuthera, Milano 2014.
- Renfrew, Bahn 1995 = C. Renfrew, P. Bahn, *Archeologia. Teorie, metodi, pratica*, Zanichelli, Bologna 1995 (ed. or. 1991).
- Rivera 2007 = A. Rivera, *Storie etnografiche e "culture subalterne"*, in S. Adamo (a cura di), *Culture planetarie? Prospettive e limiti della teoria e della critica culturale*, Meltemi, Roma 2007, pp. 111-132.
- Schultz, Lavenda 1999 = E. A. Schultz, R. H. Lavenda, *Antropologia culturale*, Zanichelli, Bologna 1999 (ed. or. 1998).

L'autore

Tatiana Cossu

É ricercatrice e docente di Antropologia culturale presso l'Università degli Studi di Cagliari. Si occupa di ambiti di ricerca nei quali l'attenzione per le problematiche e i fenomeni contemporanei è indissolubilmente intrecciata a quella per le dinamiche storiche e per i modi di rielaborare il passato nella memoria culturale, quali i processi di patrimonializzazione e le lotte per i beni comuni, la costruzione di miti e il modellamento della tradizione, l'antropopoiesi e il potere, la storia della cultura materiale e il lavoro. Fra le sue pubblicazioni: *L'arca del tiranno. Umano, disumano e sovrumano nella Grecia arcaica* (2009); *"Sinceramente primitivi": sguardi incrociati sull'origine dei sardi* (2012); *Beni culturali, paesaggi e beni comuni: note di antropologia del patrimonio* (2015).

<http://people.unica.it/tatianamariaantoniacossu/>

Email: tatiana.cossu@unica.it

L'articolo

Data invio: 12/11/2015

Data accettazione: 08/02/2016

Data pubblicazione: 30/06/2016

Come citare questo articolo

Cossu, Tatiana, *Antropologia e archeologia: frontiere e saperi in movimento*, "Medea", II, 1, 2016, DOI: <http://dx.doi.org/10.13125/medea-2413>